ŒUVRES

COMPLÈTES

DE BOSSUET.

TOME VIII.

IMPRIMERIE D'ADOLPHE ÉVERAT ET Cᵉ
Rue du Cadran, nº 16.

ŒUVRES

COMPLÈTES

DE BOSSUET,

ÉVÊQUE DE MEAUX.

TOME HUITIÈME.

A PARIS,

CHEZ LEFÈVRE, LIBRAIRE-ÉDITEUR,
RUE DE L'ÉPERON, N° 6;

CHEZ GAUME FRÈRES, LIBRAIRES,
RUE DU POT-DE-FER, N° 5.

1836.

INSTRUCTION

SUR

LES ÉTATS D'ORAISON.

ORDONNANCE

ET

INSTRUCTION PASTORALE

DE MGR L'ÉVÊQUE DE MEAUX,

SUR LES ÉTATS D'ORAISON.

JACQUES-BÉNIGNE, par la permission divine, évêque de Meaux : à tous curés, confesseurs, supérieurs de communautés, et à tous prêtres de notre diocèse, SALUT ET BÉNÉDICTION EN NOTRE SEIGNEUR.

Touchés des périls de ceux qui *marchant*, comme dit David [1], *dans les grandes choses et dans des choses merveilleuses au-dessus deux*, recherchent dans l'oraison des sublimités que Dieu n'a point révélées et que les saints ne connoissent pas : bien informés d'ailleurs que ces dangereuses manières de prier, introduites par quelques mystiques de nos jours, se répandoient insensiblement même dans notre diocèse, par un grand nombre de petits livres et écrits particuliers que la divine Providence a fait tomber entre nos mains : nous nous sommes sentis obligés à prévenir les suites d'un si grand mal. Nous y avons encore été excités par la vigilance et attention extraordinaire qui a paru sur cette matière dans la chaire de saint Pierre. On n'y eut pas plus tôt aperçu le secret progrès de ces nouveautés, que le pape Innocent XI d'heureuse mémoire donna tous ses soins pour l'empêcher. Et d'abord il parut une lettre circulaire de l'éminentissime cardinal Cibo, chef de la congrégation du saint office, maintenant très digne doyen du sacré collége, pour avertir les évêques de prendre garde à une doctrine pernicieuse sur l'oraison, qui se répandoit en divers endroits d'Italie, et qu'on réduisit alors à dix-neuf articles principaux contenus dans la même lettre, en date de Rome, du 15 février 1687, en attendant un plus ample examen.

Pour s'opposer davantage à ce mystère d'iniquité, on arrêta à Rome celui qu'on en croyoit le principal promoteur, pour lui faire son procès, et il fut condamné pour plusieurs crimes, et pour avoir enseigné des propositions contraires à la foi et aux bonnes mœurs, au nombre de plus de cent, mentionnées dans le procès et décret de condamnation. On condamna aussi par un autre décret, du 28 août 1687, soixante-huit propositions extraites des précédentes, où tout le venin de cette secte cachée étoit renfermé. Pour en rendre la condamnation plus solennelle, elle fut poussée jusqu'à une bulle pontificale, où il fut expressément déclaré que ces propositions étoient respectivement hérétiques, suspectes, erronées, scandaleuses, blasphématoires, avec d'autres grièves qualifications portées dans la même bulle *.

Par la continuation de la même sollicitude, on a flétri par divers décrets plusieurs livres de toutes langues, où cette fausse oraison étoit enseignée. De grands évêques ont reçu l'impression que le Saint-Siége a donnée à toute la chrétienté, et ont suivi l'exemple de la mère et maîtresse des Églises, parmi lesquels monseigneur

[1] *Ps.* CXXX, 1.

* On a inséré ces Pièces à la fin de ce volume.

l'archevêque de Paris, notre métropolitain, continuant à signaler son pontificat par la censure et condamnation de beaucoup d'erreurs, a fait paroitre son zèle dans sa judicieuse ordonnance du 16 octobre 1694, où plusieurs propositions de ces faux mystiques sont proscrites sous de griéves qualifications, même comme condamnées par les conciles de Vienne et de Trente, sans approbation des autres; avec expresse condamnation de quelques livres où elles sont contenues, et défense de les retenir.

Animés par de tels exemples, et déterminés par diverses occasions que la Providence divine nous a fait naître, à nous appliquer avec un soin particulier à cette matière; après en avoir conféré avec plusieurs docteurs en théologie, supérieurs de communautés, même avec de très grands prélats consommés en piété et en savoir, et autres graves personnages exercés dans la conduite des ames; après aussi avoir lu et examiné plusieurs livres et écrits particuliers où ces maximes dangereuses étoient enseignées: le saint nom de Dieu invoqué, nous nous sommes sentis pressés par la charité, en condamnant, comme nous faisons par ces présentes, cette doctrine réprouvée, de vous mettre en main des moyens pour en connoitre les défenseurs, et pour les convaincre.

Pour les connoitre nous vous avertissons en notre Seigneur d'observer ceux qui affectent dans leurs discours des élévations extraordinaires, et de fausses sublimités dans leur oraison.

Premièrement, lorsque, sous prétexte d'honorer l'essence divine, ils excluent de la haute contemplation l'humanité sainte de notre Seigneur Jésus-Christ, comme si elle en étoit un empêchement; encore qu'elle soit la voie donnée de Dieu même pour nous élever à lui: et non seulement ils éloignent cette sainte humanité; mais encore les attributs divins, même ceux qui sont les fondements les plus essentiels et les plus communs de notre foi, tels que sont la toute-puissance, la miséricorde, et la justice de Dieu. Ils éloignent par même raison les trois personnes divines; encore que nous leur soyons expressément et distinctement consacrés par notre baptême, dont on ne peut supprimer le souvenir explicite sans renoncer au nom de chrétien: de sorte qu'ils mettent la perfection de l'oraison chrétienne à s'élever au-dessus des idées qui appartiennent proprement au christianisme; c'est-à-dire de celles de la Trinité et de l'incarnation du Fils de Dieu.

Nous ne répétons qu'avec horreur cette parole d'un faux mystique de nos jours, qui ose dire que JésuChrist selon son humanité étant la voie, on n'a plus besoin d'y retourner lorsqu'on est arrivé, et que la boue doit tomber quand les yeux de l'aveugle sont ouverts. Le prétexte dont on se sert pour éloigner l'humanité sainte de Jésus-Christ avec les attributs essentiels et personnels, c'est que tout cela est compris dans la foi ou vue confuse, générale et indistincte de Dieu; sans songer que Jésus-Christ, qui a dit: *Vous croyez en Dieu*, ajoute tout de suite et en même temps, *croyez aussi en moi* [1], pour nous apprendre que la foi au Médiateur doit être aussi explicite et aussi distincte que celle qu'on a en Dieu considéré en lui-même; ce qu'il confirme par cette parole: *La vie éternelle est de vous connoître, vous qui êtes le vrai Dieu, et Jésus-Christ que vous avez envoyé* [2]; et celle-ci de saint Paul: *Je ne connois qu'une seule chose, qui est Jésus-Christ, et Jésus-Christ crucifié* [3].

Un second effet de l'élévation affectée de ces nouveaux mystiques, est de marquer envers Dieu comme une fausse générosité et une espèce de désintéressement qui fait qu'on ne veut plus lui demander rien pour soi-même, pas même la rémission de ses péchés, l'avénement de son règne, et la grace de persévérer dans le bien, d'opérer son saint; non plus que lui rendre graces de tous ses bienfaits: comme si ce n'étoit pas honorer Dieu d'une manière très pure et très éminente, que de reconnoître l'excellence de sa nature bienfaisante, ou que le salut du chrétien ne fût pas le grand ouvrage de Dieu, et la parfaite manifestation et consommation de sa gloire, que ses enfants ne peuvent assez desirer ni demander.

C'est encore un semblable effet de ces élévations outrées, de reconnoitre dans cette vie une pureté et perfection, un rassasiement, un repos qui suspend toute opération, et une sorte de béatitude qui rend inutiles les desirs et les demandes; malgré l'état de foiblesse, et au milieu des péchés et des tentations qui font gémir tous les saints, tant qu'ils demeurent chargés de ce corps de mort.

Pour troisième moyen de connoitre ces faux docteurs, nous vous donnons le nouveau langage qui fait consister la perfection à supprimer tous les actes, notamment ceux que le chrétien excite en lui-même avec le secours de la grace prévenante: pour ne laisser aux prétendus parfaits qu'un seul acte produit une fois au commencement; qui dure ensuite sans interruption et sans besoin de le renouveler, jusqu'à la fin de la vie par un consentement qu'on nomme passif: au préjudice du libre arbitre et des ac-

[1] Joan. XIV. 1. — [2] Ibid. XVII. 3. — [3] I. Cor. II. 2.

tes qu'il doit produire par l'exprès commandement de Dieu. Pour les exclure, et tout ramener à ce prétendu acte unique, on emploie encore le terme de simplicité; comme si Dieu qui nous a commandé d'être ses simples enfants, n'avoit pas en même temps commandé plusieurs actes très distincts.

Cet acte, que ces nouveaux docteurs appellent l'acte universel, qui selon eux comprenant excellemment et éminemment tous les autres, exempte de les produire, est un prodige nouveau parmi les chrétiens : on n'en trouve aucun vestige, aucun trait dans les livres sacrés ni dans la doctrine des saints : David ne le connoît pas, puisqu'il s'excite lui-même à former tant d'actes divers et réitérés en disant : *Mon ame, bénis le Seigneur : Seigneur, je vous aimerai : Mon ame, pourquoi es-tu triste? espère au Seigneur : Elève-toi, ma langue : élève-toi, ma lyre* [1] : et le reste.

Jésus-Christ ignoroit aussi la perfection imaginaire de cet acte unique et universel, lorsqu'il oblige les plus parfaits à tant de demandes, notamment dans l'Oraison dominicale. Aussi est-il vrai que les nouveaux mystiques, par une idée de perfection inconnue jusques ici aux chrétiens, renvoient les Psaumes de David, et même la sainte prière qui nous a été enseignée par notre Seigneur, aux degrés inférieurs de l'oraison, et les excluent des états les plus éminents.

Nous voyons aussi que David, comme les autres prophètes, bien éloigné de supprimer dans la prière les efforts du libre arbitre pour demeurer en pure attente de ce que Dieu voudra opérer en nous, prévient la face du Seigneur par la publication de ses louanges, secrètement prévenu du doux instinct de sa grace, et il fait ce qu'il peut de son côté avec ce secours; ce qui lui fait dire ailleurs : *Votre serviteur a trouvé son cœur pour vous faire cette prière* [2]; et encore : *Seigneur, je rechercherai votre visage* [3]; et enfin: *Ne cessez jamais de chercher la face de Dieu, et de vous tourner vers lui* [4].

Pour exclure tant d'actes commandés de Dieu, on se sert encore du mot de silence et d'anéantissement, dont on abuse pour induire la suppression de toute action et opération qu'on peut exciter avec la prévention de la grace, ou qu'on peut même apercevoir dans son intérieur : ce qui ne tend à rien moins qu'à les étouffer tout-à-fait, et ôter en même temps toute attention aux dons de Dieu, sous prétexte de ne s'attacher qu'à lui seul, contre cette parole expresse de saint Paul : *Nous avons reçu un esprit qui vient de Dieu, pour connoître les choses que Dieu nous a données* [1]. Nous ne voulons point parler ici des autres pernicieuses significations que quelques-uns donnent au mot de néant et d'anéantissement.

Vous aurez pour quatrième marque de cette doctrine outrée, les manières de parler dont on y use sur la mortification et sur l'application aux exercices particuliers des autres vertus, en les faisant regarder comme des pratiques vulgaires et au-dessus des parfaits; et la mortification en particulier comme chose qui met les sens en vigueur, loin de les amortir : contre les exemples des saints qui ont pratiqué les austérités comme un des moyens les plus efficaces pour abattre et humilier l'esprit et le corps, et contre la parole expresse de saint Paul [2], qui *châtie son corps et réduit en servitude son corps*, le frappe, le flétrit, le tient sous le joug. Le même apôtre ne s'explique pas moins clairement sur l'exercice distinct et particulier des vertus; et saint Pierre n'est pas moins exprès sur cette matière, lorsqu'il nous apprend l'enchaînement des vertus par ces paroles: *Donnez tous vos soins pour joindre à votre foi la vertu : à la vertu la science : à la science la tempérance : à la tempérance la patience : à la patience la piété : à la piété l'amour de vos frères : à l'amour de vos frères la charité* [3].

Enfin, un cinquième effet de la doctrine que nous voulons vous faire connoître, est de ne louer communément que les oraisons extraordinaires : y attacher la perfection et la pureté : y attirer tout le monde avec peu de discernement, jusqu'aux enfants du plus bas âge : comme si on s'en pouvoit ouvrir l'entrée par de certaines méthodes qu'on propose comme faciles à tous les fidèles; ce qui fait aussi qu'on s'y ingère avec une témérité dont l'effet inévitable, principalement dans les communautés, est, sous prétexte de s'abandonner à l'esprit de Dieu, de ne faire que ce qu'on veut, avec mépris de la discipline et des confesseurs et supérieurs ordinaires, quelque éclairés qu'ils soient d'ailleurs; pour chercher, selon ses préventions et présomptions, des guides qu'on croit plus experts.

Nous omettons d'autres marques dont l'explication demanderoit un plus long discours. Celles-ci suffisent, et vous y trouverez comme cinq caractères sensibles qui vous aideront à connoître ceux dont nous voulons que vous observiez la conduite et évitiez les raffinements. Mais pour vous faciliter le moyen de les convain-

[1] *Ps.* CII, XVII, XLII, CVI, *etc.* — [2] *II. Reg.* VII. 27. — [3] *Ps.* XXVI. 8. — [4] *Ibid.* CIV. 4.

[1] *I. Cor.* II. 12. — [2] *Ibid.* IX. 27. — [3] *II. Petr.* I. 5, 6, 7.

I.

cre, il faut vous avertir, avant toutes choses, de prendre garde de n'entamer pas la véritable spiritualité, en attaquant la fausse qui fait semblant de l'imiter : à quoi nous ne voyons rien de plus utile que de vous mettre devant les yeux quelques vérités fondamentales de la religion, ordonnées à cette fin dans les articles suivants, que nous avons digérés avec une longue et mûre délibération, et avec tous les sages avis que nous vous avons déja marqués : en apposant à chacun, pour votre soulagement et plus grande facilité, les qualifications convenables.

ARTICLES

SUR LES ÉTATS D'ORAISON *.

I.

Tout chrétien en tout état, quoique non à tout moment, est obligé de conserver l'exercice de la foi, de l'espérance et de la charité, et d'en produire des actes comme de trois vertus distinguées.

II.

Tout chrétien est obligé d'avoir la foi explicite en Dieu tout-puissant, créateur du ciel et de la terre, rémunérateur de ceux qui le cherchent, et en ses autres attributs également révélés ; et à faire des actes de cette foi en tout état, quoique non à tout moment.

III.

Tout chrétien est pareillement obligé à la foi explicite en Dieu, Pere, Fils et Saint-Esprit, et à faire des actes de cette foi en tout état, quoique non à tout moment.

IV.

Tout chrétien est de même obligé à la foi explicite en Jésus-Christ Dieu et homme, comme Médiateur, sans lequel on ne peut approcher de Dieu, et à faire des actes de cette foi en tout état, quoique non à tout moment.

V.

Tout chrétien en tout état, quoique non à tout moment, est obligé de vouloir, desirer et demander explicitement son salut éternel, comme chose que Dieu veut, et qu'il veut que nous voulions pour sa gloire.

* Ces XXXIV Articles furent délibérés à Issy, et signés par M. de Meaux, M. de Châlons aujourd'hui M. de Paris, M. de Cambray, et M. Tronson.

VI.

Dieu veut que tout chrétien en tout état, quoique non à tout moment, lui demande expressément la rémission de ses péchés, la grace de n'en plus commettre, la persévérance dans le bien, l'augmentation des vertus, et toute autre chose requise pour le salut éternel.

VII.

En tout état, le chrétien a la concupiscence à combattre, quoique non toujours également, ce qui l'oblige en tout état, quoique non à tout moment, à demander force contre les tentations.

VIII.

Toutes ces propositions sont de la foi catholique, expressément contenues dans le Symbole des apôtres et dans l'Oraison dominicale, qui est la prière commune et journalière de tous les enfants de Dieu ; ou même expressément définies par l'Église, comme celle de la demande de la rémission des péchés et du don de persévérance, et celle du combat de la convoitise, dans les conciles de Carthage, d'Orange et de Trente : ainsi les propositions contraires sont formellement hérétiques.

IX.

Il n'est pas permis à un chrétien d'être indifférent pour son salut, ni pour les choses qui y ont rapport : la sainte indifférence chrétienne regarde les événements de cette vie (à la réserve du péché) et la dispensation des consolations ou sécheresses spirituelles.

X.

Les actes mentionnés ci-dessus ne dérogent point à la plus grande perfection du christianisme, et ne cessent pas d'être parfaits pour être aperçus, pourvu qu'on en rende graces à Dieu, et qu'on les rapporte à sa gloire.

XI.

Il n'est pas permis au chrétien d'attendre que Dieu lui inspire ces actes par voie et inspiration particulière : et il n'a besoin pour s'y exciter que de la foi qui lui fait connoître la volonté de Dieu signifiée et déclarée par ses commandements, et des exemples des saints, en supposant toujours le secours de la grace existante et prévenante. Les trois dernières propositions sont des suites manifestes des précédentes, et les contraires sont téméraires et erronées.

XII.

Par les actes d'obligation ci-dessus marqués, on ne doit pas entendre toujours des actes méthodiques et arrangés; encore moins des actes réduits en formules et sous certaines paroles, ou des actes inquiets et empressés : mais des actes sincèrement formés dans le cœur, avec toute la sainte douceur et tranquillité qu'inspire l'esprit de Dieu.

XIII.

Dans la vie et dans l'oraison la plus parfaite, tous ces actes sont unis dans la seule charité, en tant qu'elle anime toutes les vertus, et en commande l'exercice, selon ce que dit saint Paul : *La charité souffre tout, elle croit tout, elle espère tout, elle soutient tout.* On en peut dire autant des autres actes du chrétien, dont elle règle et prescrit les exercices distincts, quoiqu'ils ne soient pas toujours sensiblement et distinctement aperçus.

XIV.

Le desir qu'on voit dans les saints, comme dans saint Paul et dans les autres, de leur salut éternel et parfaite rédemption, n'est pas seulement un desir ou appétit indélibéré, mais, comme l'appelle le même saint Paul, une bonne volonté que nous devons former et opérer librement en nous, avec le secours de la grace, comme parfaitement conforme à la volonté de Dieu. Cette proposition est clairement révélée, et la contraire est hérétique.

XV.

C'est pareillement une volonté conforme à celle de Dieu, et absolument nécessaire en tout état, quoique non à tout moment, de vouloir ne pécher pas; et non seulement de condamner le péché, mais encore de regretter de l'avoir commis, et de vouloir qu'il soit détruit en nous par le pardon.

XVI.

Les réflexions sur soi-même, sur ses actes, et sur les dons qu'on a reçus, qu'on voit partout pratiquées par les prophètes et par les apôtres pour rendre graces à Dieu de ses bienfaits, et pour autres fins semblables, sont proposées pour exemples à tous les fidèles, même aux plus parfaits; et la doctrine qui les en éloigne est erronée et approche de l'hérésie.

XVII.

Il n'y a de réflexions mauvaises et dangereuses que celles où l'on fait des retours sur ses actions, et sur les dons qu'on a reçus, pour repaître son amour-propre, se chercher un appui humain, ou s'occuper trop de soi-même.

XVIII.

Les mortifications conviennent à tout état du christianisme, et y sont souvent nécessaires : et en éloigner les fidèles, sous prétexte de perfection, c'est condamner ouvertement saint Paul, et présupposer une doctrine erronée et hérétique.

XIX.

L'oraison perpétuelle ne consiste pas dans un acte perpétuel et unique qu'on suppose sans interruption, et qui aussi ne doive jamais se réitérer; mais dans une disposition et préparation habituelle et perpétuelle à ne rien faire qui déplaise à Dieu, et à faire tout pour lui plaire. La proposition contraire, qui excluroit en quelque état que ce fût, même parfait, toute pluralité et succession d'actes, seroit erronée et opposée à la tradition de tous les saints.

XX.

Il n'y a point de traditions apostoliques que celles qui sont reconnues par toute l'Église, et dont l'autorité est décidée par le concile de Trente : la proposition contraire est erronée, et les prétendues traditions apostoliques secrètes seroient un piége pour les fidèles, et un moyen d'introduire toute sorte de mauvaises doctrines.

XXI.

L'oraison de simple présence de Dieu, ou de remise et de quiétude, et les autres oraisons extraordinaires, même passives, approuvées par saint François de Sales et les autres spirituels reçus dans toute l'Église, ne peuvent être rejetées ni tenues pour suspectes sans une insigne témérité; et elles n'empêchent pas qu'on demeure toujours disposé à produire en temps convenable tous les actes ci-dessus marqués : les réduire en actes implicites ou éminents en faveur des plus parfaits, sous prétexte que l'amour de Dieu les renferme tous d'une certaine manière, c'est en éluder l'obligation, et en détruire la distinction qui est révélée de Dieu.

XXII.

Sans ces oraisons extraordinaires on peut devenir un très grand saint, et atteindre à la perfection du christianisme.

XXIII.

Réduire l'état intérieur et la purification de l'ame à ces oraisons extraordinaires, c'est une erreur manifeste.

XXIV.

C'en est une également dangereuse, d'exclure de l'état de contemplation, les attributs, les trois personnes divines, et les mystères du Fils de Dieu incarné, surtout celui de la croix et celui de la résurrection; et toutes les choses qui ne sont vues que par la foi sont l'objet du chrétien contemplatif.

XXV.

Il n'est pas permis à un chrétien, sous prétexte d'oraison passive ou autre extraordinaire, d'attendre dans la conduite de la vie, tant au spirituel qu'au temporel, que Dieu le détermine à chaque action par voie et inspiration particulière : et le contraire induit à tenter Dieu, à illusion et à nonchalance.

XXVI.

Hors le cas et les moments d'inspiration prophétique ou extraordinaire, la véritable soumission que toute ame chrétienne, même parfaite, doit à Dieu, est de se servir des lumières naturelles et surnaturelles qu'elle en reçoit, et des règles de la prudence chrétienne, en présupposant toujours que Dieu dirige tout par sa providence, et qu'il est auteur de tout bon conseil.

XXVII.

On ne doit point attacher le don de prophétie, et encore moins l'état apostolique, à un certain état de perfection et d'oraison : et les y attacher, c'est induire à illusion, témérité et erreur.

XXVIII.

Les voies extraordinaires avec les marques qu'en ont données les spirituels approuvés, selon eux-mêmes sont très rares, et sont sujettes à l'examen des évêques, supérieurs ecclésiastiques et docteurs, qui doivent en juger, non tant selon les expériences que selon les règles immuables de l'Écriture et de la tradition; enseigner et pratiquer le contraire, est secouer le joug de l'obéissance qu'on doit à l'Église.

XXIX.

S'il y a ou s'il y a eu en quelque endroit de la terre, un très petit nombre d'ames d'élite, que Dieu, par des préventions extraordinaires et particulières qui lui sont connues, meuve à chaque instant de telle manière à tous actes essentiels au christianisme et aux autres bonnes œuvres, qu'il ne soit pas nécessaire de leur rien prescrire pour s'y exciter, nous le laissons au jugement de Dieu; et sans avouer de pareils états, nous disons seulement, dans la pratique, qu'il n'y a rien de si dangereux ni de si sujet à illusion que de conduire les ames comme si elles y étoient arrivées, et qu'en tout cas ce n'est point dans ces préventions que consiste la perfection du christianisme.

XXX.

Dans tous les articles susdits, en ce qui regarde la concupiscence, les imperfections, et principalement le péché; pour l'honneur de notre Seigneur, nous n'entendons pas comprendre la très sainte Vierge sa mère.

XXXI.

Pour les ames que Dieu tient dans les épreuves, Job, qui en est le modèle, leur apprend à profiter du rayon qui revient par intervalles, pour produire les actes les plus excellents de foi, d'espérance et d'amour. Les spirituels leur enseignent à les trouver dans la cime et plus haute partie de l'esprit. Il ne faut donc par leur permettre d'acquiescer à leur désespoir et damnation apparente ; mais avec saint François de Sales, les assurer que Dieu ne les abandonnera pas.

XXXII.

Il faut bien en tout état, principalement en ceux-ci, adorer la justice vengeresse de Dieu, mais non souhaiter jamais qu'elle s'exerce sur nous en toute rigueur, puisque même l'un des effets de cette rigueur est de nous priver de l'amour. L'abandon du chrétien est de rejeter en Dieu toute son inquiétude, mettre en sa bonté l'espérance de son salut; et comme l'enseigne saint Augustin après saint Cyprien, lui donner tout : *Ut totum detur Deo*.

XXXIII.

On peut aussi inspirer aux ames peinées et vraiment humbles une soumission et consentement à la volonté de Dieu, quand même par une très fausse supposition, au lieu des biens éternels qu'il a promis aux ames justes, il les tiendroit par son bon plaisir dans des tourments éternels, sans néanmoins qu'elles soient privées de sa grâce et de son amour : qui est un acte d'abandon parfait et d'un amour pur pratiqué par des saints, et qui

le peut être utilement avec une grace très particulière de Dieu par les ames vraiment parfaites : sans déroger à l'obligation des autres actes ci-dessus marqués, qui sont essentiels au christianisme.

XXXIV.

Au surplus, il est certain que les commençants et les parfaits doivent être conduits, chacun selon sa voie par des règles différentes, et que les derniers entendent plus hautement et plus à fond les vérités chrétiennes.

Si vous pesez avec attention chacun des articles précédents, vous trouverez que, selon les règles de la plus commune théologie, il n'est pas permis de s'en éloigner, et qu'on ne le peut sans scandaliser toute l'Église.

Nous croyons aussi que ceux d'entre vous qui méditeront et étudieront ces articles, avec la grace de Dieu y trouveront un corps de doctrine qui ne laissera aucun lieu à celle des nouveaux mystiques : sans donner atteinte à celle des docteurs approuvés dont ils tâchent de se couvrir : et de peur qu'on ne les confonde, nous vous nommons expressément, parmi les livres suspects et condamnés, ceux-ci comme plus connus : La Guide spirituelle de Michel de Molinos : La pratique facile pour élever l'ame a la contemplation, par François Malaval : Le moyen court et facile de faire oraison : La règle des associés a l'enfant Jésus : Le Cantique des Cantiques de Salomon, interprété selon les sens mystiques et la vraie représentation des états intérieurs : avec un livre latin intitulé, Orationis mentalis analysis, etc., *per Patrem dom Franciscum La Combe, Tononensem* ; lesquels livres, déja notés par diverses censures, nous condamnons d'abondant comme contenant une mauvaise doctrine, et toutes ou les principales propositions ci-dessus par nous condamnées dans les articles susdits, sans approbation des autres livres. Nous défendons très expressément la lecture de ces livres à tous ceux qui sont commis à notre conduite, sous toutes les peines de droit ; et ordonnons, sous les mêmes peines, qu'ils seront remis entre nos mains, ou de nos vicaires-généraux, ou des curés, pour nous les remettre, aussi bien que les écrits particuliers qui se répandent secrètement en faveur de ces nouveautés.

Pour déraciner tout le doute qui pourroit rester sur cette matière, avec la grace de Dieu nous prendrons soin de vous procurer le plus tôt qu'il sera possible une Instruction plus ample, où paroîtra l'application avec les preuves des susdits articles, encore qu'ils se soutiennent assez par eux-mêmes : et ensemble les principes solides de l'oraison chrétienne selon l'Écriture sainte et la tradition des Pères : enfin, en suivant les règles et les pratiques des saints docteurs, nous tâcherons de donner des bornes à la théologie peu correcte, et aux expressions et exagérations irrégulières de certains mystiques inconsidérés ou même présomptueux ; lesquelles nous pouvons ranger avec les *profanes nouveautés de langage*, que saint Paul défend [1].

Nous avons évité exprès de vous parler dans cette Instruction de certaines propositions dont les oreilles chrétiennes sont trop offensées : nous nous réservons à les noter si l'extrême nécessité le demande; ensemble à vous instruire sur toutes les autres propositions qui seront jugées nécessaires pour l'entière extinction de ces erreurs.

Mandons et ordonnons à tous curés, vicaires, et prédicateurs, de publier dans leurs prônes et prédications notre présente Ordonnance et Instruction aussitôt qu'elle leur sera adressée : nous ordonnons pareillement qu'elle sera envoyée à toutes les communautés; afin que tout le monde veille contre ceux qui, sous prétexte de piété et de perfection, introduiroient insensiblement un nouvel Évangile.

Donné à Meaux, en notre palais épiscopal, le samedi seizième jour d'avril mil six cent quatre-vingt-quinze.

Signé † J.-BÉNIGNE, évêque de Meaux

Et plus bas :

Par le commandement de mondit seigneur,

ROYER.

PRÉFACE

OU L'ON POSE LES FONDEMENTS ET L'ON EXPLIQUE LE DESSEIN DE CET OUVRAGE.

Si l'on croyoit, en lisant le titre de ce livre, que je voulusse y donner des règles pour tous les états d'oraison, ou des moyens pour y arriver et s'y bien conduire, on m'attribueroit un dessein trop vaste, et qui aussi est bien éloigné de ma pensée. Il faut se souvenir de l'occasion qui m'a engagé à traiter cette matière dans une Ordonnance et Instruction pastorale, et qui m'a fait promettre un traité plus ample sur un sujet

[1] *I. Tim* vi. 20.

si important. J'ai voulu exposer les excès de ceux qui abusent de l'oraison, pour jeter les ames, sous prétexte de perfection, dans des sentiments et dans des pratiques contraires à l'Évangile, et dans une cessation de plusieurs actes expressément commandés de Dieu et essentiels à la piété. Je les ai marqués dans l'Instruction pastorale autant que la brièveté d'un discours de cette nature le pouvoit permettre, et il s'agit maintenant de les expliquer plus à fond.

Il faudra aussi faire voir que les erreurs que l'on entreprend de combattre ne sont pas des erreurs imaginaires, mais qu'elles sont véritablement contenues dans un grand nombre de livres qu'on trouve entre les mains de tout le monde, et qu'on lit d'autant plus qu'ils sont ordinairement fort petits.

Dans un temps où chacun se mêle de dogmatiser sur l'oraison, et où il n'y a presque point de directeur qui n'entreprenne d'en donner des règles par son propre esprit à ses pénitents et à ses pénitentes; celui qui doit traiter un si grand sujet, et que l'obligation de son ministère jointe aux besoins de l'Église obligent à s'expliquer sur cette matière, doit aussi, avant toutes choses, demander à Dieu son esprit de discernement et d'intelligence pour démêler le vrai d'avec le faux, et le certain ou le sûr d'avec le suspect et le dangereux. C'est ce que j'ai tâché de faire en toute simplicité; et je me confie en notre Seigneur, qu'il aura reçu mes vœux dans son sanctuaire.

Je me suis du moins proposé la règle sûre et invariable pour juger de toutes ces choses, qui est l'Écriture sainte et la tradition. Molinos et ses sectateurs voudroient qu'on renvoyât tout à l'expérience; et pour laisser un champ libre à leurs imaginations, ils décrient la science et les savants. « Ces savants scholastiques, disent-ils[1], » ne savent ce que c'est que se perdre en Dieu : » on fait accroire aux théologiens qu'ils « condamnent la science mystique, parcequ'ils n'y » connoissent rien : » et on donne pour « règle » sans exception, qu'il en faut savoir la pratique avant la théorie, et en ressentir les effets » par la contemplation surnaturelle, » avant que de prononcer dessus. Parmi les soixante-huit propositions de cet auteur, condamnées par la bulle d'Innocent XI d'heureuse mémoire, une des plus remarquables est la LXIV[e] où il dit que « les théologiens sont moins disposés à la contemplation que les ignorants, parcequ'ils ont » moins de foi, moins d'humilité, moins de soin » de leur salut; et qu'ils ont la tête remplie de » fantômes, d'espèces d'opinions et de spéculations qui ferment l'entrée à la véritable lumière : » de là on conclut qu'ils « ne sont pas » propres à juger de telles matières, » et que « la » contemplation ne reçoit point d'autres juges » que les contemplatifs. » C'étoit la troisième des dix-neuf propositions qu'on envoya de Rome aux évêques pour les mettre en garde *contre les nouveaux contemplatifs*. Et c'est encore à présent ce qu'ils ont sans cesse à la bouche pour éluder les censures dont on les flétrit de tous côtés.

Gerson, que nos pères ont justement appelé docteur très chrétien tant à cause de sa piété, que pour avoir été en son temps la lumière de ce royaume, remarquoit dès-lors qu'un des artifices de ceux qui veulent se donner toute liberté d'enseigner ce qu'il leur plaît sur une matière si cachée et si délicate, est d'en appeler toujours aux expériences[1]. Ils se proposent certaines personnes connues ou inconnues, qu'ils prétendent guidées de Dieu d'une façon particulière; et avec cette fragile autorité ils récusent tous les juges qui ne leur sont pas favorables, sous prétexte qu'ils ne sont pas expérimentés : ce qui ne tend à rien moins qu'à rendre ces nouveaux docteurs indépendants des censures et des jugements de l'Église; parcequ'on ne saura jamais qui sont ces juges expérimentés dont il faudra suivre les sentiments, ni si les docteurs, les évêques ou les pasteurs ordinaires sont certainement de ce nombre. Mais il est clair, indépendamment de ces prétendues expériences, qu'il y a des règles certaines dans l'Église pour juger des bonnes et mauvaises oraisons, et que toutes les expériences qui y sont contraires sont des illusions. On ne peut douter que les prophètes et les apôtres que Dieu nous a donnés pour docteurs, n'aient été très instruits et très expérimentés dans ses voies : les saints Pères, qui les ont suivis et nous en ont expliqué la sainte doctrine, ont pris leur esprit; et animés de la même grace, ils nous ont laissé des traditions infaillibles sur cette matière comme sur toutes les autres qui regardent la religion. Voilà les expériences solennelles et authentiques sur lesquelles il se faut fonder; et non pas sur les expériences particulières, qu'il est difficile ni d'attribuer ni de contester à personne par des principes certains.

Ce même docteur, pour réfuter ceux qui prétendoient que ces matières de l'oraison ne de-

[1] *Guid. spir. l.* III, *ch.* XVII, XVIII.

[1] *Epist. ad fratr. Barth. Carthus. et Lib. de Dist. verar. vis. à falsis. Cont. epist. Jo. de Schoen. Edit. Ant.* 1706, *tom.* I, *col.* 43, 59, 78.

voient point être *portées à l'école*, mais seulement traitées *par les hommes expérimentés dans cette pratique*[1], découvre les illusions où tombent ceux qui donnent pour toute raison leurs « expériences, et qui transportés par des » affections déréglées envers les vertus, et par » des idées indiscrètes de l'amour de Dieu, ont » un zèle qui n'est pas selon la science. » Il se trouve, ajoute-t-il, parmi eux « des femmes » d'une incroyable subtilité[2], » dont les écrits quelquefois « contiennent de très bonnes choses; » mais leur orgueil et la véhémence de leur ex» cessive passion leur persuadant qu'elles jouis» sent de Dieu dès cette vie, elles disent des » choses sur cette bienheureuse vision, que rien » n'auroit égalées, si elles les avoient appliquées » à la vie future. » Je rapporte ces passages pour montrer jusqu'où peut aller l'esprit de séduction, et ensemble comme sous le nom de l'amour divin il s'introduit des excès qui détruisent la piété. C'est de là, dit ce pieux docteur, que *sont nés les béguards et les béguines*, dont on connoît les énormes excès; mais Gerson les attaque ici par leur bel endroit, je veux dire par la trompeuse apparence de leur spécieux commencement, et il attaque en même temps les « autres semblables folies d'amants insensés » que la science ne guide pas : *insanias amantium, imò et amentium*; *quia non secundùm* » *scientiam* : » d'où il conclut qu'il en falloit croire les *doctes théologiens* qui savoient les règles, plutôt que les *dévots* qui se glorifient de leur expérience.

C'est aussi ce qu'on pratiqua dans le concile de Vienne contre ces faux contemplatifs. A les entendre, ils étoient élevés à la plus sublime oraison, passifs sous la main de Dieu, transportés par un amour extatique, et toujours mus par des impulsions et impressions divines. Mais encore qu'ils ne cessassent d'alléguer leurs expériences, on ne les écouta pas; et malgré ces épreuves tant vantées, qu'on prit pour des tromperies du malin esprit, et en tout cas pour de vains transports d'une imagination échauffée, ils furent frappés d'un anathème éternel, dont ils furent plutôt abattus que convertis : laissant au monde un exemple des aveugles et opiniâtres engagements où l'on entre en préférant des expériences particulières et souvent trompeuses, à la règle invariable de la tradition.

C'est par la même raison que sainte Thérèse a desiré à la vérité de trouver dans les directeurs la science et l'expérience, s'il se peut, unies ensemble; mais faute ou de l'un ou de l'autre, elle a *préféré le savant à celui qui n'est que spirituel*[1]. Ce passage n'est ignoré de personne; mais on n'a peut-être pas assez réfléchi sur les raisons de cette sainte : l'une est que l'*homme d'oraison* renfermé dans son expérience, « s'il » ne marche pas dans votre voie ; comme il en » sera surpris (par le défaut de science), il ne » manquera pas de la condamner : » ce que les hommes savants et bien instruits de la règle ne feront pas : « l'autre, que la connoissance que » leur science leur donne d'autres choses non » moins admirables reçues dans l'Église, leur » fait ajouter foi à celles que vous leur raconterez (de votre intérieur), quoiqu'elles ne leur » soient pas encore connues[2]. »

Ainsi, ce qu'on n'aura point expérimenté en soi-même, on le sentira dans les autres ou dans des cas approchants. La sainte n'y met qu'une condition, qui est que ces savants que l'on consulte *soient gens de bien* : parcequ'alors, en joignant ensemble la science et la vertu, ils seront de ces *spirituels*, au sens de saint Paul[3], *qui jugent de toutes choses*, sans que pour cela il soit nécessaire qu'ils soient arrivés à ces hautes spiritualités de ceux qu'on appelle les grands directeurs : car on voit que le saint apôtre dit bien, que *le spirituel*, dont il parle, *juge de tout*; mais non pas qu'il ait tout expérimenté par lui-même, ni que, pour juger de chaque manière d'oraison, il faille qu'il y ait passé : autrement il faudroit aussi avoir éprouvé les extases pour en porter un jugement droit, et discerner les bonnes d'avec les mauvaises; et *le spirituel*, qui *juge de tout*, seroit uniquement celui qui auroit expérimenté toutes les oraisons extraordinaires : ce qui, bien assurément, n'est pas véritable.

Ces directeurs renommés dont on vante les expériences, et qui ne doutent de rien, ignorent-ils que Dieu, dont le bras s'étend au-delà de toutes leurs épreuves, auxquelles, comme sainte Thérèse vient de nous le dire, ils veulent réduire les ames, les jette bien loin à l'écart, et se plaît à les dérouter : en sorte que leurs expériences, qu'ils prenoient pour guide, ne serviront souvent qu'à les confondre ; pendant que les savants hommes bien instruits des règles, pourvu seulement qu'ils soient humbles, et que leur cœur soit droit avec Dieu, sauront bien, quand il faudra, ne pas juger, et jugeront aussi, quand il le faudra, avec d'autant plus de sûreté, » que

[1] *Ep. Jo. de Schoen. et resp. Gers.* ibid. *Lib. de Dist. verar. vis. a falsis*, etc. — [2] *Ibid. col.* 55.

[1] *Chât.* 6e *dem. chap.* VIII. — [2] *Chât.* 5e *dem. chap.* I, 735. — [3] *I. Cor.* II. 15.

» Dieu, dit sainte Thérèse [1], les ayant choisis » pour être des lumières de son Église, ils ont » cet avantage par-dessus les autres, que quand » on leur propose quelques vérités, il les dispose » à les recevoir : » de sorte qu'en les suivant, ce n'est pas sur eux, mais sur Dieu seul qu'on s'appuie ? Il ne faut pas oublier que la sainte ajoute, *qu'elle en peut bien parler par expérience* : et puisque c'est à l'expérience qu'on voudroit tout rapporter, on en peut croire la sienne.

C'est donc, pour ainsi parler, l'expérience elle-même qui empêche de tout donner à l'expérience : mais, pour pénétrer au fond de cette matière, voici en dernier lieu une autre sorte d'expérience marquée par cette sainte. C'est qu'on est contemplatif, sans le penser être : le dirai-je ? on est expérimenté sans le savoir : « Je » sais, dit sainte Thérèse [2], une personne qui, » n'ayant jamais pu faire d'autre oraison que la » vocale, possédoit toutes les autres ; et quand » elle vouloit prier d'une autre manière, son » esprit s'égaroit de telle sorte qu'elle ne se » pouvoit souffrir elle-même : mais plût à Dieu » que nos oraisons mentales fussent semblables » à l'oraison vocale qu'elle faisoit! Un jour, con- » tinue la sainte, elle me vint trouver fort af- » fligée de ce que, ne pouvant faire une oraison » mentale ni s'appliquer à la contemplation, elle » se trouvoit réduite à faire souvent quelques » oraisons vocales. » A la fin pourtant il se trouva qu'elle étoit, sans y avoir seulement songé, dans la plus sublime contemplation. Ce sont les secrets et pour ainsi dire les jeux merveilleux de la sagesse éternelle, qui cache aux ames ce qu'elle leur donne, et qui leur fait rechercher la contemplation pendant qu'elles la possèdent : les gens savants sont soumis comme les autres à ces conduites cachées ; Dieu les fait petits autant qu'il lui plaît, et ils ne trouvent en eux qu'ignorance et aveuglement. Par ces admirables ressorts de la divine sagesse, un bon et simple docteur qui ne croira pas savoir prier autrement que le commun des fidèles; sans faire le grand directeur ni parler de son oraison ou raconter les expériences que les autres vantent, vous dira en simplicité ce que Dieu demande de vous : son étude, qui, selon la règle de saint Augustin, n'est qu'une attention à la lumière éternelle, et un saint attachement de son cœur à celui qui est la vérité même, est une sorte de contemplation : quand il parlera de l'oraison, il croira parler du don d'autrui plutôt que du sien : plus ses épreuves lui paroissent foibles, ou plutôt moins il les connoît et moins il y songe, plus il se met en état de profiter de celles des autres; et en se laissant lui-même pour ce qu'il est aux yeux de Dieu, il annoncera la doctrine que les Écritures apostoliques et la tradition des saints lui auront apprise.

Qu'on ne croie pas toutefois que je rejette le secours de l'expérience : ce seroit manquer de sens et de raison : mais je dis que l'expérience, qui peut bien régler certaines choses, est subordonnée dans son tout à la science théologique, qui consulte la tradition et qui possède les principes. C'est ici une vérité constante et inébranlable qu'on ne peut nier sans erreur : le contraire, comme on a vu, est un moyen indirect de se soustraire au jugement de la saine théologie, et, en général, à l'autorité des jugements ecclésiastiques.

Appuyé sur ces solides fondements, j'entrerai avec confiance dans cette matière, et, pour y procéder avec ordre, je diviserai cet ouvrage en cinq traités. Je proposerai dans le premier, qui est celui-ci, les faux principes des mystiques de nos jours et leur mauvaise théologie, avec une juste censure de leurs erreurs. Pour les réfuter plus à fond, le second traité fera voir les principes communs de l'oraison chrétienne. Le troisième exposera, par les mêmes règles, les principes des oraisons extraordinaires dont Dieu favorise quelques uns de ses serviteurs. Les épreuves et les exercices feront le sujet du quatrième. Enfin, je conclurai cet ouvrage en expliquant les sentiments et les locutions des saints docteurs dont les faux mystiques ont abusé ; et partout je tâcherai d'empêcher que l'abus qu'ils en auront fait, ne fasse perdre le goût de la vérité. J'espère que par ce moyen le pieux lecteur n'aura rien à desirer sur cette matière : les erreurs seront découvertes : ceux qui manquent moins par malice que par imprudence se réjouiront d'être redressés : les ames simples et encore infirmes seront attirées à l'oraison, et celles qui y sont déja exercées craindront moins de se livrer aux attraits divins. Dieu sait que ce n'est pas de moi-même, mais de la doctrine des saints et de la force de la vérité que j'espère ces avantages.

Quoique mon dessein principal soit de répandre dans tous les cœurs les doux attraits de la parfaite oraison, néanmoins en divers endroits, et surtout lorsqu'il s'agira de l'oraison qu'on nomme passive, je ne pourrai éviter l'abstraction et la sécheresse, qui, dans un sujet si sublime et si délicat, accompagnent nécessairement les définitions et les résolutions précises. D'ailleurs il faudra entrer dans des matières que le monde

[1] *Chât. 5e dem. chap.* I, 733. — [2] *Chem. de perf. ch.* III.

ne goûte guère, et dont souvent il fait le sujet de ses railleries. On y traite ordinairement les contemplatifs de cerveaux foibles et blessés; les ravissements, les extases et les saintes délicatesses de l'amour divin, de songes et de creuses visions. L'homme animal, comme dit saint Paul [1], qui ne veut ni ne peut entendre les merveilles de Dieu, s'en scandalise : ces admirables opérations du Saint-Esprit dans les ames, ces bienheureuses communications et cette douce familiarité de la sagesse éternelle, qui fait ses délices de converser avec les hommes, sont un secret inconnu, dont chacun veut raisonner à sa fantaisie. Parmi tant de différentes pensées qui se forment sur ce sujet dans tous les esprits, comment empêcherai-je la profanation du mystère de la piété que le monde ne veut pas goûter ? Dieu le sait; et il sait encore l'usage que je dois faire des contradictions ou secrètes ou déclarées qu'on trouve sur son chemin dans une matière où tout le monde se croit maître, et où l'on ne voit que trop que les esprits prévenus se passionnent d'une étrange sorte pour leurs sentiments. Mais qu'importent ces oppositions à qui cherche la vérité? Dieu connoît ceux à qui il veut parler : il sait les trouver, et sait, malgré tous les obstacles, faire dans leurs cœurs, par nos foibles discours, les impressions qu'il a résolues. Son œuvre dont une partie et peut-être la principale, du moins la fondamentale, est de découvrir les erreurs, s'accomplit avec patience, et souvent s'avance davantage par les contradictions de ceux qui s'y opposent, que par les applaudissements de ceux qui l'approuvent. Marchons donc avec confiance, et n'épargnons rien pour prévenir le venin d'une doctrine qui ne cherche qu'à s'établir insensiblement sous couleur de piété. Plusieurs seront étonnés de la nécessité où je me suis mis d'exposer le sentiment de quelques pieux contemplatifs des derniers temps, dans la doctrine desquels le public s'intéresse peu, et que souvent il ne connoît guère : on me dira qu'après avoir établi la vérité révélée par l'Écriture et par les Pères, je devois présupposer que ces spirituels s'y sont conformés, en tout cas qu'ils ont dû le faire; ainsi que je pouvois m'épargner le soin d'examiner leurs pensées, auxquelles aussi bien on ne se croit pas obligé de déférer beaucoup. Je ne sais que dire à cette objection, si ce n'est que la charité m'a inspiré un dessein plus étendu, et que je me suis proposé de ne laisser aucun refuge à ceux qui n'épargnent rien pour trouver des approbateurs à leurs nouveautés. Qu'on souffre donc ma diligence, peut-être excessive : l'affaire est plus importante que ne le peuvent penser ceux qui n'en sont pas tout-à-fait instruits : et avant que de passer outre, j'en reviens à fléchir mes genoux devant Dieu, Père de notre Seigneur Jésus-Christ, pour lui demander non seulement la netteté et la précision, mais encore la simplicité et l'onction de sa grace, dans un ouvrage où il s'agit de parler au cœur plutôt qu'à l'esprit.

[1] *I. Cor.* II. 14.

APPROBATION

DE MONSEIGNEUR L'ARCHEVÊQUE DE PARIS.

L'expérience nous apprend, aussi bien que l'Écriture, que le démon a ses profondeurs comme Dieu, mais qu'elles sont d'une nature bien différente. Les conseils de Dieu étant conduits par une sagesse toute sainte et toute-puissante, tendent toujours à tirer le bien du mal même; au lieu que les artifices du démon ne vont qu'à tourner le bien en mal : lorsqu'il ne peut éloigner les ames du bien où la grace les attire, il en fait un mal par le poison qu'il y répand. C'est ce qu'il fait sur la matière de l'oraison, depuis quelques années surtout. Comme il sait que la prière est le grand moyen de le désarmer, et de tout obtenir de Dieu : ou il en dégoûte entièrement par le mépris qu'il en inspire aux enfants du siècle, et par les vaines craintes qu'il donne aux ames timides; ou il la corrompt par l'illusion. Il y a fait tomber plusieurs personnes, qui, faute d'humilité, ont donné dans le piege; l'orgueil les a séduites, et leur a fait enseigner une nouvelle spiritualité que les saints n'ont point connue : elles se sont flattées de pouvoir, par des méthodes de leur invention, rendre faciles et communs à tout le monde, les dons les plus précieux et les plus rares que le Saint-Esprit n'accorde qu'à quelques ames choisies que Dieu veut favoriser d'une manière particulière, sans manquer à ce qu'il a promis pour le salut des autres. Il faut donc faire connoître la fausseté de leurs maximes, et les abus où elles jettent : il faut expliquer les mystères les plus profonds de l'amour divin, que l'Église ne découvre qu'avec réserve et à proportion de ses besoins, parceque les ames sensuelles n'en sont pas capables; mais elle le fait toujours sans dissimulation et sans artifice, parcequ'elle n'enseigne rien que de saint et qui ne soit digne de Dieu.

Il falloit, pour traiter une matière si difficile et si délicate, une main aussi habile que celle du grand prélat qui a composé cet ouvrage. Son nom seul porte avec soi son approbation et son éloge : car qui ne connoît sa profonde érudition, son zèle pour la vérité, son application continuelle à combattre les erreurs, et les autres qualités épiscopales dont Dieu l'a rempli? On en trouvera de nouvelles preuves dans ce livre, comme dans les autres excellents ouvrages qu'il a donnés au public. Ainsi ce n'est point assez de dire que nous n'y trouvons rien de contraire à la foi ni à la morale chrétienne : nous exhortons de plus les ames véritablement pieuses de le lire avec attention, et de se servir des pures lumières qu'elles y trouveront pour éviter les routes égarées de la fausse spiritualité, et pour marcher toujours dans la voie droite de la perfection.

Donné à Paris, dans notre palais archiépiscopal, le douzième jour du mois de février, l'an de grace mil six cent quatre-vingt-dix-sept.

Signé LOUIS-ANTOINE, archevêque de Paris.

APPROBATION

DE MONSEIGNEUR L'ÉVÊQUE DE CHARTRES.

J'ai lu l'excellent livre intitulé, *Instruction sur les états d'Oraison; où sont exposées les erreurs des faux mystiques de nos jours, avec les actes de leur condamnation.* L'erreur des quiétistes y est démasquée, désarmée et invinciblement confondue. Monseigneur l'évêque de Meaux, toujours attentif à défendre l'Église contre toute nouveauté, fait voir clairement où tendent leurs principes et le sens pernicieux de leurs maximes. Ils ont pensé ce qu'ils ont écrit, ce qu'ils ont tant de fois répété, ce qu'ils se sont efforcés de prouver, ce qu'ils ont expliqué par des comparaisons très sensibles, ce qui forme leur système, et ce qui est le sens de tous leurs ouvrages.

Qu'ils ne tentent donc plus de rappeler ici en leur faveur la fameuse distinction du droit et du fait; ce ne pourroit être qu'un artifice pour éluder les condamnations de l'Église, dans une occasion où les écrits condamnés parlent si clairement et d'une manière si peu équivoque.

Les légers correctifs qu'on y trouve quelquefois, et ceux-là même où ils semblent nier ce qu'ils assurent ailleurs, ne servent de rien pour leur excuse; ils se sont par-là preparé des évasions; ils ont dit de bonnes choses pour faire passer les mauvaises: et tout ce qu'on peut conclure de ces contrariétés, c'est qu'ils ont voulu se déguiser; mais ils ont beau faire: il y a certains endroits dans leurs ouvrages, qui en sont comme les chefs et le dénouement par où ils se découvrent malgré eux. On n'a par exemple qu'à les suivre dans les différents degrés de leur prétendue perfection, et à séparer, comme ils font en chaque degré, le commencement, le progrès, et le terme; on trouvera que ce qu'ils semblent accorder à la vérité catholique, dans le degré des plus parfaits, n'est vrai, selon eux, que pour le commencement du degré, ou tout au plus dans le progrès qu'on y fait: et que quand enfin on est arrivé à leur terme, il n'y a plus rien à faire pour la créature; qu'alors tout acte de vie chrétienne, quelque simple et délicat qu'il soit, est entièrement éteint: et voilà la mort mystique, selon eux, qui conduit à la vie parfaite; mais c'est en effet la mort de la grace, qui mène à l'indifférence du salut et à la réprobation éternelle.

Ils ont eu la hardiesse d'appeler à leur défense les plus saints mystiques; mais M. de Meaux a réparé l'injure faite à ces grands saints, en montrant par eux-mêmes leurs véritables sentiments, et a confondu les novateurs par la foi et la tradition constante de l'Église.

Après les éclaircissements de ce grand prélat, il est évident que cette nouveauté est le renversement de la foi et de la morale de l'Évangile. Luther et Calvin attaquèrent l'un et l'autre sous prétexte de réformer, au commencement du siècle passé; et les faux mystiques d'aujourd'hui attentent la même chose, sous le voile spécieux de la plus haute perfection. Il ne faut donc pas s'étonner si les calvinistes ont fait l'apologie de Molinos, et si les trembleurs d'Angleterre ont reçu dans leur communion les quiétistes fugitifs d'Italie.

C'est un monstre, que des chrétiens et des chrétiennes aient pu donner de tels excès au public sous les noms de la plus parfaite piété. Ils ont réduit l'exercice de la foi à des idées si confuses de la divinité, et les pratiques de l'Évangile à une telle inaction et insensibilité, qu'un licencieux déiste, qui auroit voulu secouer le joug de la religion, et étouffer les remords de sa conscience, n'auroit pu rien concerter de plus favorable à son libertinage.

Quelles suites d'une si énorme doctrine; et quand on ne les auroit pas prévues, en seroient-elles moins à craindre? On sait quelle a été la vie de Molinos: Dieu punit souvent l'orgueil de l'esprit par les humiliations de la chair: *Evanuerunt in cogitationibus suis: dicentes enim se esse sapientes, stulti facti sunt..... Tradidit illos Deus in reprobum sensum, ut faciant ea quæ non conveniunt.* On doit tout craindre quand on est superbe: et l'orgueil peut-il monter plus haut en cette vallée de larmes, que de s'attribuer une justice, un désintéressement, un rassasiement, une transformation si fort au-dessus de notre état présent?

Prétendre avoir extirpé l'amour-propre, c'est sans doute le comble de l'amour-propre: et quelle plus grande marque en peuvent donner ces ames vaines, que leur folle présomption de n'avoir plus rien à demander à Dieu? Il n'est point de chute honteuse où un tel excès d'orgueil ne puisse précipiter: et plaise au Seigneur que sous ces noms spécieux de simplicité, d'enfance, d'obéissance trop aveugle, de néant, il n'y ait rien de caché de ce que l'on a découvert ailleurs dans ces orgueilleuses et spirituelles singularités!

Après l'instruction exacte qu'on donne ici sur un sujet si délicat et si important, nous espérons que toutes les personnes de bonne foi et de bon esprit, qui se seroient laissés prévenir par l'endroit spécieux de cette nouveauté, reviendront de leurs préventions, et que les auteurs mêmes des ouvrages condamnés détesteront avec humilité et sincérité leurs erreurs, si l'infaillibilité que quelques-uns d'entre eux s'attribuent, et le mépris qu'ils font de toute la terre n'oppose pas aux remèdes de l'Église un orgueilleux entêtement qui rende leur mal incurable.

Nous ne cesserons d'offrir à Dieu nos prières et nos sacrifices, pour qu'il détourne de dessus leurs têtes un si grand malheur, par une rétractation et une pénitence sincère, qui console Jesus-Christ et son Église de leurs égarements passés. Que si au contraire ils continueient de résister toujours opiniâtrément à la vérité, ainsi que Jannès et Mambrès résistèrent à Moïse, du moins leurs opinions insensées ne feront plus aucun progrès; car leur folie va être maintenant connue et détestée de tout le monde, comme le fut celle de ces magiciens: *sed ultra non proficient; insipientia enim eorum manifesta erit omnibus, sicut et illorum fuit.*

C'est le grand fruit que nous avons tout lieu d'attendre de l'excellent livre de M. l'évêque de Meaux, si rempli de la profondeur, de la lumière, de la pureté et de la force de la vérité catholique, dont ce grand prélat s'est toujours montré, si utilement pour l'Église, le zélé défenseur contre toute erreur qui l'a osé attaquer dans ces derniers temps.

Fait à Chartres, ce troisième de mars mil six cent quatre-vingt-dix-sept.

Signé ✝ PAUL, évêque de Chartres.

LETTRE DE L'AUTEUR

A N. S. PÈRE LE PAPE.

BEATISSIME PATER,

Ad pedes beatissimos appono librum pro defensione decretorum apostolicæ Sedis à me editum, et vix prælo subtractum. Quæ enim catholicam veritatem, quæ cathedræ Petri dignitatem majestatemque spectant, ea christianis quidem omnibus, sed nobis potissimum episcopis curæ esse oportet, qui in partem vocati sollicitudinis, plenitu-

dinem potestatis colere debeamus. Et quidem, Pontifex sanctissime, quàm adversus errores Romana vigilaret fides, recentissimo exemplo claruit, cùm in ipsam christianitatis arcem, id est in ipsam Urbem, sub orationis ac pietatis specie pestiferum virus latenter irreperet, ac magnam Italiæ partem flamma pervaderet. Sed error occultus non fefellit Petri sedem, in quâ fides apostolico ore laudata, et Christi oratione firmata non potest sentire defectum. Statim enim Innocentius XI sanctæ recordationis antecessor tuus, ab ipsâ Petri sede, hoc est ab altiore loco speculæ pastoris, classicum insonuit, et universos excitavit episcopos : quâ voce commoniti nos quoque insurreximus, zeloque zelati pro Domino Deo exercituum, in iis quoque partibus comprimere conati sumus gliscentem hæresim, quæ per innumerabiles libellos longè latèque diffusa, ac ne latiùs spargeretur, ab apostolicâ Sede damnata est. Nos autem ultro profitemur, Beatissime Pater, in damnandis propositionibus, ac proscribendis libris, sanctissimæ Sedis decretis inhæsisse, et nunc toto hoc opusculo nihil aliud agimus, quàm ut id quod summâ auctoritate et æquitate est gestum, Scripturarum testimoniis, traditione Patrum, ac veræ theologiæ decretis fulciatur : quæ promptâ et humili mente conantem, et sub tantæ Sedis auctoritate certantem procul dubio adjuvabis. Sanè diligenter cavendum est, ne in ipso orationis fonte christiana pietas corrumpatur : id enim omninò agunt prædictorum libellorum, quos Sedes apostolica damnavit, auctores; ut gratuiti amoris specie, christianæ spei solatium, et sensus æternæ beatitudinis, quæ est ipse Deus noster, ipsa etiam sanctæ dilectionis incentiva languescant, ac sic tota pietas in argutiis inanibus, abstractisque et exsuccis conceptibus reponatur; satis superque se spirituales ac mysticos arbitrati, si à nemine capiantur, et in suis cogitationibus evanescant. Quæ si ratio invalescat, jam ad verba subtilia, novasque ac vanas voces apostolica illa, solida, sinceraque pietas ac simplicitas redigetur, veræque virtutis studium refrigescet : quæ absint à temporibus tuis. Nos enim prædicamus Innocentium XII, veræ genuinæque pietatis exemplum, christiani gregis formam episcoporum patrem, altorem pauperum, optimæ cujusque institutionis auctorem : qui pacem ecclesiis, pacem regnis afferat; Ecclesiæ Gallicanæ, Regi nostro magno, optimo, verè christianissimo, ac Sedis apostolicæ veneratori præcipuo, totique florentissimo ac religiosissimo regno pater ntem se præbeat; Belgarum turbas componat; atque ad Sinenses ac remotissimas illas vastissimasque Orientis provincias apostolicæ providentiæ intendat aciem, ac cœlestia vineæ operariis partitu labore, partâque concordiâ ostium aperiat Evangelio. Quid superest, Beatissime Pater, nisi ut Sanctitati tuæ omnibus votis incolumitatem apprecer, ejusque tutelæ commendem hoc opusculum meum pro sanctissimæ Sedis decretis, summâ quidem fiduciâ, sed interim demisso animo pugnaturum? Denique ut per omnia, in tuâ Sedisque apostolicæ potestate futurum esse me spondeam, ac per abbatem Bossuetum paternæ erga illum tuæ benevolentiæ memorem, tanquam per alterum me, apostolicæ benedictionis munus accipiam,

Beatissime Pater,

Sanctitati tuæ devotissimus et addictissimus servus et filius

Sign. ✝ J. Benignus episcopus Meldensis.

Parisiis, die 17 martii, an. Dom. 1697.

BREF DE N. S. PÈRE LE PAPE

A L'AUTEUR.

INNOCENTIUS PAPA XII.

Venerabilis Frater, salutem et apostolicam benedictionem. Etsi ad fraternitatem tuam peculiari quodam propensæ voluntatis sensu prosequendam valida nobis incitamenta non deerant à virtutibus, doctrinâ ac meritis, quibus prestas; acriores nihilominùs in idipsum stimulos addidit volumen quod in lucem nuper edidisti, quodque unà cum litteris obsequentibus erga nos significationibus refertis a dilecto filio abbate Bossueto accepimus. Quamobrem pro explorato habere poteris, non defutura tibi in occasionibus quæ se offerent, præcipua prædictæ voluntatis testimonia, cujus interim rei pignus apostolicam benedictionem fraternitati tuæ peramanter impertimur. Datum Romæ apud sanctam Mariam Majorem, sub annulo Piscatoris, die vi maii MDCXCVII, Pontificatûs nostri anno sexto.

Sign. Marius Spinula.

Et au-dessus : Venerabili Fratri Jacobo Benigno, Episcopo Meldensi.

INSTRUCTION

SUR

LES ÉTATS D'ORAISON

PREMIER TRAITÉ,

OU SONT EXPOSÉES LES ERREURS DES FAUX MYSTIQUES DE NOS JOURS.

LIVRE PREMIER.

Les erreurs des nouveaux mystiques en général, et en particulier leur acte continu et universel.

Il y a déja quelques siècles que plusieurs de ceux qu'on appelle mystiques, ou contemplatifs, ont introduit dans l'Église un nouveau langage qui leur attire des contradicteurs. En voici un échantillon dans le livre de Jean Rusbroc, chanoine régulier de l'ordre de saint Augustin, prieur et fondateur du monastère de Vauvert, l'un des plus célèbres mystiques, qui mourut vers la fin du quatorzième siècle. Cet homme, donc, dans son livre *de l'Ornement des Noces spirituelles*, qui est son chef-d'œuvre, a avancé ces propositions, que Gerson, qui florissoit quelque temps après, lui a reprochées [1] : « que non « seulement l'ame contemplative voit Dieu par « une clarté qui est la divine essence; mais en- « core, que l'ame même est cette clarté divine : « que l'ame cesse d'être dans l'existence qu'elle

[1] *Gers. ad Carthus. tom.* I, *col.* 60. *Rush. de Orn. spirit. Nupt. III. part. cap.* 2 *et* 3. *etc.*

» a eue auparavant en son propre genre ; qu'elle » est changée, transformée, absorbée dans l'ê- » tre divin, et s'écoule dans l'être idéal qu'elle » avoit de toute éternité dans l'essence divine ; » et qu'elle est tellement perdue dans cet abîme, » qu'aucune créature ne la peut retrouver : *Non* » *est reperibilis ab ullâ creaturâ.* » Quoi ! l'ange saint qui est préposé à la conduite de cette ame, et les autres esprits bienheureux ne peuvent plus la distinguer de Dieu ? elle ne connoît pas elle-même sa distinction ; ou comme parle cet auteur, son *altérité?* elle ne sent plus de foiblesse, elle ne sent même plus qu'elle est créature? C'est lui donner plus qu'on ne peut avoir même dans le ciel ; et lorsque *Dieu sera tout en tous* [1], ceux que l'apôtre comprend sous le nom de *tous*, connoîtront qu'ils sont et demeurent plusieurs, bien que réunis à un seul Dieu. Quoiqu'à force de subtiliser et d'affoiblir les termes, on puisse à la fin peut-être réduire ces expressions de Rusbroc à quelque sens supportable, Gerson soutient que, malgré la bonne intention de celui qui s'en est servi, elles sont en elles-mêmes dignes de censure, et propres à favoriser la doctrine des hérétiques, qui disoient que l'homme pouvoit être réellement changé en Dieu et en l'essence divine : mais sans entrer dans cette dispute, il me suffit ici de remarquer que cet auteur et ses semblables sont pleins d'expressions de cette nature, dont on ne peut tirer de bon sens que par de bénignes interprétations; on pour parler nettement, que par des gloses forcées. En effet, il ne faut que lire les explications qu'un pieux chartreux de ce temps-là, en répondant à Gerson, donne aux paroles de Rusbroc, dont il étoit disciple, pour être bientôt convaincu qu'on ne doit attendre ni justesse ni précision dans ces expressions étranges; mais les excuser tout au plus avec beaucoup d'indulgence.

Ce qui paroît principalement leur avoir inspiré ce langage exagératif, c'est que, prenant pour modèle les livres attribués à saint Denys l'aréopagite, ils en ont imité le style extraordinaire, que Gerson a bien connu; et selon le naturel de l'esprit humain, qui s'étant une fois guindé ne peut plus se donner de bornes, ils n'ont cessé d'enchérir les uns sur les autres : ce qui à la fin les a mis au rang des auteurs dont on ne fait point d'usage. Car qui connoît maintenant Harphius ou Rusbroc lui-même, ou les autres écrivains de ce caractère? Non que la doctrine en soit mauvaise, puisque, comme l'a sagement remarqué le cardinal Bellarmin, elle est demeurée sans atteinte : ni que leurs écrits soient méprisables, puisque beaucoup de savants auteurs les ont estimés et en ont pris en main la défense; mais à cause qu'on n'a pu rien conclure de précis de leurs exagérations : de sorte qu'on a mieux aimé les abandonner, et qu'ils demeurent presque inconnus dans des coins de bibliothèques.

De là aussi il est arrivé que leur autorité est fort petite, pour ne pas dire nulle dans l'école : tout ce qu'on y dit de plus favorable pour eux, c'est que ce sont des auteurs qu'il faut interpréter bénignement; et quand on objecte à Suarez l'autorité de Taulere, qui est pourtant à mon avis un des plus solides et des plus corrects des mystiques, il répond [1] que » cet auteur ne parlant » pas avec la précision et subtilité scholastique, » mais avec des phrases mystiques, on ne peut » pas faire grand fondement sur ses paroles, » quand on voudroit déférer à son autorité. »

Ce qu'on dit de plus vraisemblable et de plus avantageux pour excuser leurs expressions exorbitantes, c'est qu'élevés à une oraison dont ils ne pouvoient expliquer les sublimités par le langage commun, ils ont été obligés d'enfler leur style pour nous donner quelque idée de leurs transports. Mais le saint homme Gerson, qui ne leur est point opposé, puisqu'il a fait expressément leur apologie, ne laisse pas de leur reprocher de pratiquer tout le contraire de Jésus-Christ et de ses apôtres, qui, ayant à développer des mystères impénétrables et cachés à tous les siècles, les ont proposés en termes simples et vulgaires. Saint Augustin, saint Bernard, tous les autres saints les ont imités; au lieu, dit le docte et pieux Gerson [2], que ceux-ci, dans une moindre élévation, semblent ne songer qu'à percer les nues et à se faire perdre de vue par leurs lecteurs.

C'est de quoi je vais donner un second exemple, tiré du même Rusbroc, dans le même livre [3], plus étrange que le premier. Car en parlant d'un homme abandonné à Dieu, afin qu'il fasse de lui tout ce qu'il voudra, dans le temps et dans l'éternité, il dit que cela lui paroîtra meilleur, *id melius et sapiet*, que s'il pouvoit aimer Dieu éternellement : qui est une pensée qu'on ne peut comprendre ; car qu'y a-t-il au-dessus d'aimer Dieu d'un amour éternel, c'est-à-dire, de l'aimer comme les esprits bienheureux, comme l'ame sainte de Jésus-Christ, comme Dieu s'aime lui-même ? Cependant ce contemplatif trouve quelque chose de meilleur. Mais ce qu'il veut mettre à la place de cet amour éternel sera pour-

[1] *I. Cor.* xv. 28.

[1] *Suar. de Relig. c.* 2, *lib.* II; *de Orat. ment. cap.* 12. *n.* 17. — [2] *Ubi sup.* — [3] *De Orn. spirit. Nupt p.* 3.

tant de l'amour; cet amour en sera-t-il meilleur pour n'être pas éternel, et pour être de cette vie plutôt que de l'autre? Quoi! perdra-t-il son prix, parcequ'il sera immuable et béatifiant? La proposition paroit étrange; mais ce n'est rien en comparaison de la raison qu'il en rend : « Car » encore, continue-t-il, que de toutes les actions » la plus agréable soit de louer Dieu, il est en- » core plus agréable d'être le propre bien de » Dieu; parceque cela mène à lui plus profon- » dément, et que c'est plutôt en recevoir l'opé- » ration que d'agir soi-même : *Passio potius* » *est Dei quàm actio.* » Comme si Dieu agissant en nous y pouvoit opérer quelque chose de meilleur en soi, ou qui nous unît davantage à lui, ou qui nous tînt davantage dans sa dépendance, que de se faire aimer et louer de nous par un éternel amour; ou bien qu'étant dans le ciel avec cet amour, il fallût encore rechercher des moyens imaginaires de s'en dépouiller : en sorte que, par amour et par soumission à Dieu, on consentît de ne plus aimer, s'il le vouloit, ou d'aimer moins et d'avoir un genre d'amour plus imparfait que celui qui est éternel et béatifique : absurdités si étranges, qu'on ne sait par où elles ont pu entrer dans l'esprit d'un homme; et néanmoins l'homme qui nous les propose, c'est Rusbroc, le plus célèbre de tous les mystiques de son temps et le maître de tous les autres; le maître d'Henri Harphius, qui l'a copié, et de Jean Taulère, qui l'a suivi [1] : celui que ses disciples donnoient comme un homme immédiatement inspiré de Dieu, surtout dans le traité dont il s'agit [2]. Que de violents correctifs ne faut-il point apporter à ses propositions pour les rendre supportables! Concluons donc, encore un coup, que si l'on ne trouve aux prodigieux discours de Rusbroc, et de ses semblables, de charitables adoucissements qui les réduisent à de justes bornes, on se jette dans un labyrinthe dont on ne peut sortir.

Un des caractères de ces auteurs, c'est de pousser à bout les allégories : je ne dis pas seulement en se jetant, comme fait Rusbroc, dans de vaines spéculations sur les planètes et leurs enfants, tirées des astrologues [3]; mais en poussant les allégories jusqu'aux plus mauvaises conséquences : comme quand le bon Harphius, en parlant des noces spirituelles de l'ame avec Jésus-Christ, dit et répète qu'elles produisent *une entière inséparabilité* [4] ; ce qui étant pris à la lettre, ne seroit rien moins que l'hérésie de Calvin et de ses sectateurs.

[1] *Vit. Rusb. per Surium.* — [2] *Jo. de Schoen. ap. Gers. ibid. col. 63.* — [3] *De Contempl. cap. 32 et seq. 68, etc.* — [4] *De Theol. myst. lib. 1, c. 101. fol. 121. 185.*

Mais il ne faut pas pousser à toute rigueur des gens dont les intentions ont été meilleures que leurs expressions n'ont été exactes. Par exemple, quand Suson dit et inculque que les parfaits contemplatifs *ne ressentent plus aucune tentation* [1] ; il vaut mieux entendre qu'il parle ainsi, non absolument, mais par comparaison à d'autres états qui en sont plus travaillés, que de prendre au pied de la lettre une expression par où ces contemplatifs seroient tirés des communes infirmités de tous les justes, jusqu'à n'avoir plus besoin de l'Oraison dominicale : ce qui est, comme on verra, un des excès où sont tombés les mystiques de nos jours.

On trouve dans un livre intitulé *Institutions de Taulère*, qui parmi les livres mystiques est un des plus estimés, une histoire assez étrange d'*un saint homme* [2] qui après avoir exposé, dans son oraison, qu'il ne vouloit plus de consolation sur la terre, entend le Père céleste qui lui dit : « Je vous donnerai mon Fils, afin qu'il » vous accompagne toujours en quelque lieu que » vous soyez. Non, mon Dieu, repartit ce saint » homme, je desire demeurer en vous et dans » votre essence même. Alors le Père céleste lui » répondit : Vous êtes mon fils bien-aimé dans » qui j'ai mis toute mon affection. »

C'est assurément une étrange idée de refuser Jésus-Christ avec un *non* si formel et si sec, pour avoir l'essence divine. Craignoit-il d'en être privé ayant Jésus-Christ, et avoit-il oublié saint Paul qui nous dit [3] : *Celui qui nous a donné son propre fils, comment ne nous a-t-il pas donné toutes choses avec lui?* Combien de tours violents faut-il donner à son esprit, pour réduire ce discours à un bon sens! Mais quelle oreille chrétienne n'est point blessée de cette parole du Père éternel à celui qui refuse son Fils, en lui disant à lui-même : « Vous êtes mon fils bien- » aimé dans qui j'ai mis mes complaisances? » En vérité cela est outré, pour ne rien dire de plus. Conclurons-nous pour cela, qu'on enseigne à refuser le Fils de Dieu, ou bien qu'on lui égale une créature, en lui appliquant ce que le Père éternel n'a jamais dit qu'à son Fils unique? C'est à quoi ni le bon Taulère, ni Surius, qui a compilé ses Institutions, n'ont jamais songé. Je veux seulement conclure qu'une ardente imagination jette souvent ces auteurs dans des expressions absurdes, et qui, sans rien vouloir diminuer de la réputation de Taulère, nous apprennent du moins à ne pas prendre au pied de la lettre tout ce qui lui est échappé.

[1] *Dial. cum sap. At. p. 413.* — [2] *Instit. Taul. cap. 1. edit. Paris 1623, p. 676. Traduct. de 1658, p. 21.* — [3] *Rom. VIII. 32.*

Si je voulois recueillir toutes les façons de parler excessives et alambiquées, qui se trouvent dans cet écrivain et dans ses semblables, je ne finirois jamais ce discours. Il me suffit d'observer que les plus outrées sont celles que les mystiques de nos jours aiment le mieux : en sorte que leur caractère, je le puis dire sans crainte, c'est d'outrer ce qui l'est le plus, et d'enchérir au-dessus de tous les excès.

Enfin, pour dernier exemple des exagérations dont je me plains, j'alléguerai ce que les mystiques répètent à toutes les pages, que la contemplation exclut non seulement toutes images dans la mémoire et toutes traces dans le cerveau, mais encore toute idée dans l'esprit et toute espèce intellectuelle : ce qui est si insoutenable et si inintelligible, qu'en même tems qu'ils le disent, ils sont contraints de le détruire, non seulement à l'égard des espèces et des idées intellectuelles, mais encore à l'égard des images même corporelles, puisque les livres où ils les excluent, en sont tout remplis ; témoin Rusbroc dans celui des *Noces spirituelles*, où, en s'opposant à ces images de toute sa force, il ne peut écrire une page sans y revenir.

Tous les autres mystiques suivent son exemple : le plus sublime de tous les états d'union est en effet, et selon eux, celui où l'ame est élevée d'une façon particulière à la dignité d'épouse de Jésus-Christ ; mais ici n'emploie-t-on pas à chaque moment les images des fiançailles et des noces ; de la chaste consommation de ce divin mariage ; de la dot de l'ame mariée au Verbe, aussi bien que des présents qu'elle en reçoit ? et cent autres de cette nature tirées des saintes Écritures ; et qu'on ne peut rejeter en aucun état, sans anéantir le sacré mystère du Cantique des cantiques.

Par une semblable exagération, les mystiques les plus sages inculquent sans cesse leur ligature ou suspension des puissances : si on les entend à la lettre, en certains états on n'est plus uni à Dieu par l'intelligence, par la volonté, par la mémoire ; mais par la substance de l'ame : chose reconnue impossible par toute la théologie, qui convient que l'on ne peut s'unir à Dieu que par la connoissance et par l'amour ; par conséquent par les facultés intellectuelles : et il est constant que les vrais mystiques dans le fond n'entendent pas autre chose, encore que leur expression porte plus loin.

Il falloit donc s'accoutumer à tempérer par des saintes interprétations les excessives exagérations de ces auteurs sur les états de contemplation ou d'oraison extraordinaire. On a fait tout le contraire ; et les mystiques de nos jours, non contents de prendre à la lettre ces expressions, les ont poussées jusqu'à un excès qu'il n'y a plus moyen de supporter, et y ont ajouté des choses que personne n'avoit pensées avant eux : d'où sont enfin venues toutes les erreurs inconnues aux anciens mystiques, que nous allons exposer.

J'entreprends ici, pour l'amour de Dieu et de son Église, un travail ingrat, qui est celui d'aller rechercher, dans de petits livres de peu de mérite, un nombre infini d'erreurs, qu'il faudroit, ce semble, plutôt laisser tomber d'elles-mêmes, que de prendre soin de les réfuter, ou même de leur donner quelque sorte de réputation par nos censures. Plusieurs croiront que ces livres ne méritoient que du mépris, surtout celui qui a pour auteur François Malaval, un laïque sans théologie, et les deux qui sont composés par une femme, comme sont le *Moyen court et facile*, et l'*Interprétation sur le Cantique des cantiques.* On pourra dire qu'il suffiroit en tout cas, après les avoir notés, de faire paroître les actes où elle en a souscrit la condamnation, le reste ne méritant pas d'occuper des docteurs et encore moins des évêques : mais je ne suis pas de cet avis. J'entre au contraire dans les sentiments de tant de prélats et de papes mêmes, dont les judicieuses censures font voir de quelle importance leur a paru cette affaire ; et pour l'instruction du lecteur on les trouvera recueillies à la fin de cet ouvrage. Ceux qui veulent qu'on méprise tout, veulent en même temps laisser tout courir. Les saints Pères n'ont pas dédaigné d'attaquer les moindres écrits, quand ils les ont vus entre les mains de plusieurs et répandus dans le public. Dieu me préserve de la vanité de croire mon temps et mon travail plus précieux que celui de ces grands hommes : il ne faut pas mépriser le péril des ames, ni leur refuser les préservatifs nécessaires contre des livres qui corrompent en tant de manières la simplicité de la foi. Ces livres, quoique dans le fond j'en avoue le peu de mérite, ne sont pas écrits sans artifice : le mal qu'ils contiennent est adroitement déguisé : s'ils sont courts, ils remuent de grandes questions ; leur brièveté les rend plus insinuants : le nombre s'en multiplie au-delà de toute mesure : on les trouve partout et en toutes mains. Ceux qui sont composés par une femme sont ceux qui ont le plus piqué la curiosité et qui ont peut-être le plus ébloui le monde : encore qu'elle en ait souscrit la condamnation, ils ne laissent pas de courir et de susciter des dissensions en beaucoup de lieux d'où il nous en vient de sérieux avis. Toute la nouvelle contemplation y a été renfermée, et réduite

méthodiquement à certains chapitres. On y voit l'approbation des docteurs, dont une apparence trompeuse a surpris la simplicité; et ce n'est pas sans raison que l'on appréhende de voir renaître en nos jours plusieurs erreurs de la secte des béguards.

Cette secte ne prétendoit pas se séparer de l'Église : elle se couloit dans son sein sous prétexte de piété : il y avoit au commencement plus d'ignorance et de témérité que de malice. C'étoit principalement des femmes qui dogmatisoient sous le *voile de la sainteté*, comme dit la Clémentine : *Cum de quibusdam* [1]. On ne les épargna pas sous prétexte qu'elles étoient femmes et qu'elles étoient ignorantes. L'Église a vu dès son origine des femmes qui se disoient prophétesses [2], et les apôtres n'ont pas dédaigné de les noter. Ceux qui ont réfuté Montan, n'ont pas oublié dans leurs écrits ses prophétesses. Je ne parle pas des autres exemples que nous fournit l'histoire de l'Église : il ne faut pas toujours attendre que l'ignorance présomptueuse, qui est la mère de l'obstination, se tourne en secte formée; et dès que le mal commence à se déclarer, la sollicitude pastorale le doit prévenir.

Je me sens donc obligé à découvrir celui qui est renfermé dans les livres censurés, et pour cela je ferai deux choses qui diviseront ce premier traité en deux parties : la première, qui occupera la plus grande partie de l'ouvrage, montrera la fausse idée de perfection que les nouveaux mystiques on contemplatifs, connus sous le nom de quiétistes, tâchent d'introduire; et l'on verra dans la seconde en particulier l'abus que font ces nouveaux auteurs, de l'oraison de quiétude, aussi bien que des expériences, et la doctrine des saints qui l'ont pratiquée.

On voit fort bien, sans que je le dise, qu'il y a des choses dans ce dessein qui demandent un peu d'étendue, dont la première est la nécessité de rapporter les passages des nouveaux auteurs pour justifier la vérité des censures, et de peur que quelqu'un ne croie qu'on leur en impose : la seconde, c'est qu'en découvrant le poison il faudra aussi commencer à proposer l'antidote et opposer la tradition à ces nouveautés : la troisième, qui ne sera pas la moins importante, c'est qu'il est de mon devoir d'ôter aux nouveaux mystiques quelques auteurs renommés dont ils s'appuient; et entre autres saint François de Sales, qu'ils ne cessent d'alléguer comme leur étant favorable, quoiqu'il n'y ait rien qui leur soit plus opposé que la doctrine et la conduite de ce saint évêque: et voilà en général ce que j'ai à faire dans ce traité, qui est le premier des cinq que j'ai promis au public.

Pour en donner une idée encore plus particulière, et aider en toutes manières autant qu'il sera possible le pieux lecteur, je lui propose d'abord en peu de paroles le sujet de chacun des dix livres dont ce traité sera composé.

Dans le premier on verra, après une idée générale de ce qu'on appelle quiétisme, le premier principe de cette doctrine, qui consiste dans un certain acte continu et universel qu'on y établit, et qu'il faudra non seulement expliquer, mais encore réfuter aussi brièvement qu'il sera possible.

Le plus dangereux effet de ce faux principe est d'induire la suppression des actes explicites; et premièrement de ceux de la foi tant envers les personnes divines, en y comprenant Jésus-Christ, c'est-à-dire le Fils de Dieu incarné, qu'envers les principaux attributs de Dieu, que nos nouveaux auteurs ne craignent pas d'ôter aux contemplatifs, sous prétexte de les attacher à la seule essence divine: et ce sera le sujet du second livre.

De la suppression des actes de foi, on passera dans le troisième livre à celle des desirs et des demandes; où les faux mystiques nous montrent quelque chose d'intéressé et de bas, qui les rend indignes des ames sublimes: contre les exprès commandements de l'Évangile.

Comme le prétexte de la suppression des demandes est une fausse conformité à la volonté de Dieu fort vantée par les nouveaux mystiques on emploiera le quatrième livre à montrer combien elle est malentendue, et à combien d'erreurs et d'illusions elle ouvre la porte.

On examine, au cinquième livre, les actes directs et réfléchis, distincts et confus, aperçus et non aperçus: par où l'on ôte aux nouveaux mystiques une fausse idée de recueillement et une source intarissable de fausses maximes, dont on ne peut expliquer ici tout le détail.

Avant que de passer outre à la découverte des erreurs, le sixième livre opposera à celles qu'on vient d'exposer la tradition des saints.

On commence, au septième livre, à découvrir l'abus que font nos faux mystiques de l'oraison passive ou de quiétude, et on en expliquera la pratique et les vrais principes par la doctrine constante des mystiques véritables et approuvés; tels que sont le bienheureux Père Jean de la Croix et le vénérable Père Baltazar Alvarez, de la Compagnie de Jésus, nu des confesseurs de sainte Thérèse.

La doctrine de saint François de Sales, et la conduite de la vénérable Mère de Chantal sa fille spirituelle, servant d'un vain refuge aux faux

[1] *In Clement. tit. de relig. dom. lib.* III, *cap.* I. — [2] *Apoc.* II, 20.

mystiques, le huitième et le neuvième livres seront utilement employés à expliquer les maximes de ce saint évêque, et ils seront soutenus par les sentiments conformes de sainte Thérèse, de sainte Catherine de Gênes, et de quelques autres excellents spirituels.

Enfin dans le dernier livre, qui est l'un des plus importants, parceque c'est comme un résultat de la doctrine de tous les autres, on rendra raison des articles exposés dans les ordonnances de M. l'évêque de Châlons à présent archevêque de Paris, et de l'évêque de Meaux, et de toutes les qualifications qui y sont apposées aux propositions des quiétistes. On expliquera les rétractations, et le moyen de connoître ceux qui persistent dans leurs maximes. Je propose d'abord cette analyse des dix livres de ce traité, afin que les lecteurs, conduits par la main, entendent toutes les démarches qu'on leur fera faire, et connoissent le progrès de leurs connoissances : heureux si en même temps ils s'avancent dans l'union avec Dieu, qui est la fin de tout ce discours !

Pour maintenant entrer en matière, disons que l'abrégé des erreurs du quiétisme, est de mettre la sublimité et la perfection dans des choses qui ne sont pas, ou en tout cas qui ne sont pas de cette vie ; ce qui les oblige à supprimer dans certains états, et dans ceux qu'on nomme parfaits contemplatifs, beaucoup d'actes essentiels à la piété et expressément commandés de Dieu : par exemple, les actes de foi explicite contenus dans le Symbole des apôtres ; toutes les demandes et même celles de l'Oraison dominicale, les réflexions, les actions de graces ; et les autres actes de cette nature qu'on trouve commandés et pratiqués dans toutes les pages de l'Écriture, et dans tous les ouvrages des saints. Ces sentiments en général prennent leur naissance de l'orgueil naturel à l'esprit humain, qui affecte toujours de se distinguer : et qui pour cette raison mêle partout, si l'on n'y prend garde, et même dans l'oraison, c'est-à-dire, dans le centre de la religion, de superbes singularités. Mais pour en venir maintenant aux principes et aux conclusions particulières ; les voici :

Un des principes du quiétisme, et peut-être le premier de tous, est proposé en ces termes par le Père Jean Falconi, dans une lettre qu'on a imprimée à la fin du livret intitulé *Moyen court*, etc. « Je voudrois, dit-il [1], que tous vos soins, tous » vos mois, toutes vos années et votre vie tout » entière fût employée dans un acte continuel » de contemplation. En cette disposition, continue-t-il [1], il n'est pas nécessaire que vous vous » donniez à Dieu de nouveau, parceque vous » l'avez déja fait : » où il apporte la comparaison d'un » diamant, qu'on auroit donné à un ami : » à qui, après l'avoir mis entre les mains, il ne » faudroit plus répéter tous les jours que vous » lui donnez cette bague : il ne faudroit que la » laisser entre ses mains sans la reprendre, parceque pendant que vous ne la lui ôtez pas, et » que vous n'en avez pas même le desir, il est » toujours vrai de dire que vous lui avez fait ce » présent, et que vous ne le révoquez pas. » Ainsi en est-il, conclut cet auteur, du don que vous avez fait à Dieu de vous-même par un amoureux abandon.

La comparaison a paru si belle à nos nouveaux mystiques, qu'ils ne cessent de la répéter ; et Molinos, qui l'a prise du Père Falconi, se la rend propre [2]. Par une semblable similitude, Malaval représente aussi qu'une épouse ne répète pas à chaque moment : Je suis à vous [3] ; et tout cela pour montrer que, content de s'être donné une fois à Dieu, on ne doit pas se mettre en peine de réitérer un acte si essentiel, ou craindre qu'il nous soit ôté, ni par les occupations de cette vie, ni même par les péchés où nous tombons tous les jours, puisque de soi il est perpétuel s'il n'est révoqué, comme ce Père l'explique en ces termes [4] : « Ce qui est de plus important, c'est de » n'ôter plus à Dieu ce que nous lui avons donné, » en faisant quelque chose notable contre son » divin bon plaisir : car, pourvu que cela n'arrive pas, l'essence et la continuation de votre » abandon et de votre conformité au vouloir de » Dieu dure toujours ; parceque les fautes légères » que l'on fait sans y bien penser, ne détruisent » pas le point essentiel de cette conformité. »

Selon ces principes, il reprend ceux qui croient que « les exercices de la vie humaine interrompent cet acte d'amour continu [5]. » Parmi ces exercices de la vie humaine, il comprend les occupations les plus distrayantes. En effet, c'est une maxime dans le quiétisme, que nulles distractions n'interrompent l'acte d'amour, et qu'encore que dans l'oraison on soit distrait jusqu'au point de ne plus du tout songer à Dieu, c'est foiblesse, c'est inquiétude de renouveler l'acte d'amour, parceque la distraction n'étant pas la révocation de cet acte, il a toujours subsisté pendant qu'on étoit ainsi distrait.

Il n'est pas même interrompu par le sommeil ; autrement il faudroit du moins le renouveler tous les jours en s'éveillant, comme le pratiquent les

[1] *Moyen court*, p. 141, 157 *et suiv.*

[1] *Moyen court*, p. 159. — [2] *Guid. liv.* I, *ch.* XIII, XIV, XV. — [3] *Malaval.* I. p. 27. — [4] *Falc.* Ibid. p. 160. — [5] *Ibid.* 161.

saints : mais c'est de quoi ce religieux ne dit pas un mot; il défend en général de jamais renouveler cet acte, si ce n'est dans le seul cas où on l'auroit révoqué : partout ailleurs, « vous n'avez, » dit-il [1], qu'à demeurer là; gardez-vous de l'in» quiétude et des efforts qui tendent à faire de » nouveaux actes : » gardez-vous-en par conséquent après le sommeil; car le renouvellement seroit trop fréquent, et on auroit tort d'appeler perpétuel ce qui cesseroit tant de fois et si longtemps. C'est pourquoi l'auteur du *Moyen court*, dans son *Interprétation du Cantique des cantiques* [2], a trouvé que « les ames fort avancées » dans l'oraison passive ou de quiétude éprou» vent une chose fort surprenante, qui est qu'el» les n'ont la nuit qu'un demi-sommeil, et Dieu » opère plus, ce semble, en elles durant la nuit » et dans le sommeil que pendant le jour. » Ce n'est point à une grace extraordinaire et miraculeuse qu'elle attribue cet événement : c'est un effet de l'avancement dans certains états d'oraison; ce qui n'est qu'une conséquence de ce qu'elle avoit dit au commencement [3], que *cet acte subsiste toujours parmi toutes choses :* et il le faut bien selon le principe, puisque dormir n'est pas révoquer; et que l'ami à qui j'ai donné le diamant, en demeure également possesseur, soit que je dorme, soit que je veille.

L'absurdité de cette doctrine se fait sentir d'abord aux plus ignorants. Attribuer une perpétuelle consistance, et même pendant le sommeil, ou parmi les plus grandes distractions, à un acte du libre arbitre, c'est confondre l'acte avec la disposition habituelle qu'il peut mettre dans le cœur. La comparaison du joyau donné, qui paroit si spécieuse aux quiétistes, est dans le fond bien grossière. C'est autre chose qu'une donation faite une fois ait un effet perpétuel; autre chose qu'un acte du libre arbitre de soi et par sa nature subsiste toujours. Il n'en est pas de même de donner sa volonté, que de donner une bague ou quelque autre présent corporel. Car, dès que l'on a donné en cette dernière manière, l'on ne peut plus soi-même révoquer le don : mais au contraire on ne peut que trop révoquer le don qu'on a fait à Dieu de sa liberté, et tous les actes par où l'on a tâché de l'en rendre maître : mais sans même les révoquer, d'autres actes, d'autres exercices les interrompent, et les font trop souvent oublier. Qui ne doit pas craindre que ce malheur ne lui arrive souvent? Qui ne doit point réchauffer une volonté languissante? On peut faire de si bon cœur le don d'une bague, qu'il n'y ait rien en nous qui y répugne : quoi qu'il en soit, lorsqu'on l'a livrée, et qu'on en est venu à cet acte qui s'appelle *tradition*, on est tellement dessaisi, que nul acte, nulle répugnance contraire n'affoiblit pour peu que ce soit l'effet de ce don. Mais puis-je venir à bout, quelque bel acte que je fasse, de me dessaisir éternellement du libre arbitre que Dieu m'a donné, et qu'il ne veut point me ravir dans cette vie? Et puisque, dans ce lieu d'exil, *où la chair convoite contre l'esprit, et l'esprit contre la chair* [1], le don de soi-même, qu'on fait à Dieu par un acte de sa liberté, est combattu, c'est l'exposer à se ralentir, à se changer, à se perdre, que de négliger de le renouveler souvent.

L'objection de Malaval se résout par le même principe. Une femme, qui s'est une fois donnée dans le mariage par un légitime consentement, ne dit pas à chaque moment à son mari, Je suis à vous : ainsi en est-il d'une ame qui s'est une fois donnée à Jésus-Christ. C'est bien parler sans entendre, que de raisonner de cette sorte. Cette femme est à son mari en deux manières, par le droit du nœud conjugal qui est perpétuel et irrévocable et qui subsiste de soi, soit qu'on le veuille, soit qu'on ne le veuille pas. Elle est à lui d'une autre sorte, par son cœur, par sa volonté, par son choix, qu'elle voudroit toujours faire quand elle seroit encore en sa liberté; et cette manière de se donner se renouvelle souvent. Il ne suffit pas d'avoir un amour habituel pour un père, pour une mère, pour une épouse, pour un ami, pour un bienfaiteur ; il faut que l'habitude se réduise en acte : il faut de même réduire en acte la disposition habituelle à aimer Dieu et à se donner à lui. Otez-vous de l'esprit l'envie inquiète de vous tourmenter sans cesse à former de nouveaux actes, puisqu'après qu'ils ont été faits, on sent par expérience qu'ils subsistent long-temps en vertu : mais de vouloir donner pour règle qu'à moins qu'on révoque ces actes, ils soient de nature à subsister toute la vie, et par-là induire les ames à ne prendre jamais aucun soin de les renouveler, c'est introduire un relâchement qu'on ne peut assez condamner.

Aussi Rome a-t-elle flétri, par décret exprès, cet écrit du Père Falconi, et on trouve les propositions équivalentes à la sienne parmi les soixante-huit que le pape a expressément condamnées, comme il paroit par les XII, XV, XVII, XXIV, XXV, et autres semblables.

Par ce principe, Falconi tombe dans l'erreur de mettre la perfection de cette vie dans un acte

[1] *Falc. ibid. p.* 160. — [2] *Cant. ch.* LV, *v.* 2, *p.* 111. — [3] *Ibid. p.* 3.

[1] *Gal.* V. 17.

qui ne convient qu'à la vie future. Il est vrai, comme cet auteur l'enseigne après saint Thomas, que la vie des bienheureux esprits *n'est qu'un acte continué de contemplation et d'amour* [1] : mais de conclure la même continuité dans cette vie, où nous ne voyons qu'à travers un nuage et parmi des énigmes, *sous prétexte que la contemplation est plus durable* dans un même acte continué que dans plusieurs actes différents; c'est de la terre faire le ciel, et de l'exil la patrie.

Le Père Falconi devoit avoir vu la réfutation de sa doctrine dans un passage de saint Augustin qu'il cite lui-même, puisqu'après avoir donné le chapitre x du livre ix de ses Confessions, comme une preuve que le *parfait abandon* qu'il veut établir, est un paradis sur la terre : il ajoute [2] que le même Pere, au lieu qu'il en a cité, dit encore « que si cette contemplation étoit » de durée, elle seroit quasi la même chose que » celle dont les saints jouissent au ciel : » où il marque très clairement que les actes d'une si sublime contemplation sont d'une courte durée; et saint Augustin le répète en cent endroits : tous les autres Pères le disent de même : saint Bernard inculque sans cesse qu'on ne jouit qu'en passant de cette parfaite contemplation, *raptim*. Saint Grégoire s'étoit servi de la même expression. Mais les quiétistes, plus élevés que les plus grands saints et les plus parfaits contemplatifs, veulent introduire sur la terre ce qu'ils ont unanimement réservé au ciel.

Après tout, il faudroit nous dire où l'on a pris ce nouveau principe : que tout acte dure de soi s'il n'est révoqué : car au contraire c'est un principe constant, par la raison et par l'expérience, que tout acte est passager de soi, et qu'un acte perpétuel est un acte de l'autre vie. La raison en est qu'en l'autre vie, l'ame entiérement réunie à son premier principe sans être partagée, et appesantie par le corps, par les soins inévitables, par la concupiscence, par les tentations, par aucune distraction quelle qu'elle soit, agit de toute sa force; et c'est pourquoi le précepte d'aimer Dieu de tout son cœur, et de toute son intelligence, ayant alors son dernier accomplissement, cet acte d'amour ne peut souffrir d'interruption. Mais ici, ou nous nous trouvons dans un état tout contraire, nos actes les plus parfaits, qui viennent toujours d'un cœur en quelque façon divisé, ne peuvent jamais avoir toute leur vigueur, et sont sujets à s'éteindre naturellement parmi les occupations de cette vie, si on ne les fait revivre. C'est pourquoi on ne prescrit rien tant au chrétien que le renouvellement des actes intérieurs.

Il ne faut pas écouter nos faux mystiques lorsqu'ils répondent qu'aussi ne défendent-ils pas ces actes renouvelés au commun des chrétiens, mais seulement aux parfaits : c'est-à-dire, selon leur langage, à ceux qui sont élevés aux oraisons extraordinaires : car, pour détruire cette réponse, il ne faut que demander à nos prétendus parfaits, si les justes qui vivent dans les voies communes n'accomplissent pas selon la mesure de cette vie le précepte d'aimer Dieu. Cet acte est un acte fort, puisqu'il consiste à aimer Dieu de toute sa force; pourquoi un acte si fort ne sera-t-il pas perpétuel, dans tous ceux qui le produisent? Il ne faudroit donc obliger personne à le renouveler; et la défense de réitérer les actes de charité devroit s'étendre à tous les justes qui conservent la grace de Dieu : ce qui seroit un renversement de toute la morale chrétienne.

Pour une plus claire conviction de ceux qui nous disent des choses si étranges, demandons-leur si David n'avoit jamais fait d'actes d'amour quand il chanta de cœur et de bouche le psaume *Diligam te*, etc. [1], où il commence par dire; *Mon Dieu, qui êtes ma force, mon appui, et mon seul Dieu, je vous aimerai*, et le reste; ou s'il ne l'a pas réitéré quand il a dit et répété tant de fois [2] : *Mon ame, bénis le Seigneur : mon ame, loue le Seigneur! O Seigneur, mon ame a soif de vous; en combien de manières et combien souvent*, quàm multipliciter, *ma chair même vous desire-t-elle!* Saint Paul n'avoit-il pas fait un acte fort, lorsqu'il demandoit à Jésus-Christ d'être délivré de cette importune tentation? et cependant il y revient par trois fois : *J'ai prié trois fois le Seigneur* [3] : et on sait que trois fois, c'est très souvent; et cependant c'est un des parfaits, c'est un apôtre distingué entre tous les autres : et en un mot, c'est un saint Paul qui réitère cet acte. Mais Jésus-Christ vouloit-il foiblement sa passion quand il dit, *Je desire d'être baptisé d'un baptême* [4] : et encore, *Que votre volonté soit faite, et non pas la mienne?* et cependant il revient aussi par trois fois à cette demande, et l'Évangile rapporte que *jusqu'à trois fois il répéta le même discours* [5]. Si l'on dit qu'il le fit pour notre exemple seulement, et encore en la personne des infirmes : j'ai bien ouï dire qu'il disoit en la personne des infirmes, *Détournez de moi ce calice* : mais de dire et de répéter : *Que votre volonté soit faite,*

[1] *Falc.* p. 157. — [2] *Falc.* p. 156.

[1] *Psal.* XVII. — [2] *Psal.* LXII. CII. CV. CXIV. — [3] *II. Cor.* XII. 8. — [4] *Luc.* XII. 50. — [5] *Matth.* XXVI. 39, 45, 44.

ce n'est le langage des infirmes qu'au sens où tous les hommes le sont durant tout le cours de leur vie : si ce n'est qu'il faille excepter de cette loi ceux qui nous vantent une oraison continuelle de quiétude, et qui disent tout ce qui leur plait autant sans preuve que sans règle.

Au reste, je dois avertir que je ne trouve personne, avant le Père Jean Falconi, qui ait enseigné le nouveau prodige de cet acte irréitérable : mais nous avons déjà vu que Molinos, qui a embrassé cette doctrine [1], s'appuie sur l'autorité de Falconi, qui est bien fragile : il en adopte les termes : et il ajoute à la comparaison du joyau celle-ci d'un voyageur : « Il marche, dit-il [2]; et » sans avoir besoin de dire toujours, Je vais à » Rome, il continue son voyage en vertu de la » première résolution qu'il a faite d'y aller. » Voilà comme ces spéculatifs, sans principe, sans autorité, ou de l'Écriture ou des Pères, endorment les ames par des comparaisons qui flattent leur nonchalance. Il falloit songer que si le voyage étoit difficile et qu'il s'élevât à chaque pas de nouveaux obstacles, on auroit besoin souvent de ranimer son courage, et comme de remonter son premier desir : et quand même tout seroit facile et heureux, il ne faudroit pas pour cela s'imaginer qu'on allât tout seul; mais demander à Dieu qu'il lui plût nous continuer des forces proportionnées à la longueur du chemin, qui est une manière aussi solide que nécessaire de renouveler ses actes.

Molinos, dans les chapitres qu'on vient de marquer, ajoute à l'autorité du Père Falconi celle de saint François de Sales, dont nous parlerons en son lieu. Ceux qui ont fait imprimer le *Moyen court* ont aussi imprimé avec ce livret les mêmes autorités, tant celles de ce religieux que celles du saint évêque de Genève ; et on voit manifestement que dans la publication de ce petit livre on est entré dans le dessein de Molinos.

On voit aussi, dans ce livre, le même principe de la perpétuité de l'acte de *conversion*, par lequel on se donne une fois à Dieu : « Sitôt, dit- » on [3], que l'ame s'aperçoit qu'elle s'est détour- » née dans les choses de dehors, il faut que par » un acte simple, qui est un retour vers Dieu, » elle se remette en lui; puis son acte subsiste » tant que sa conversion dure. » On ajoute, par un sentiment assez extraordinaire, que *cet acte devient comme habituel*, à force de l'avoir réitéré; de sorte qu'il ne faut plus le renouveler, comme il paroît par ces paroles [4] : « L'ame ne » doit pas se mettre en peine de chercher cet » acte pour le former, parcequ'il subsiste; elle » trouve même qu'elle se tire de son état sous » prétexte de le chercher, CE QU'ELLE NE DOIT » JAMAIS FAIRE : puisqu'il subsiste en habitude, » et qu'alors elle est dans la conversion et dans » un amour habituel. » Si l'on vouloit dire seulement, comme l'enseigne la philosophie, que souvent par un seul acte très fort on produit une habitude, on ne diroit rien que de commun, mais on veut que *l'acte subsiste;* et encore qu'il y ait beaucoup d'ignorance à croire qu'il subsiste en habitude, puisque l'acte et l'habitude sont choses distinctes, on ne laisse pas d'assurer que cet *amour* qu'on nomme *habituel* est à la fois actuel, puisque c'est un acte. C'est pourquoi on s'élève ensuite contre ceux qui cherchent cet acte, c'est-à-dire qui le renouvellent, en leur faisant ce reproche : « On cherche un acte par » un acte, au lieu de se tenir attaché par un » acte simple avec Dieu [1]. »

Si on demande combien cet acte peut durer, on répondra, selon ce principe, « qu'il dureroit » naturellement toute la vie, puisque l'homme » s'étant donné à Dieu dans le commencement » de la voie, afin qu'il fit de lui et en lui tout » ce qu'il voudroit, il donna dès-lors un consen- » tement actif et général pour tout ce que Dieu » feroit : » D'où l'on conclut que » dans la suite » il suffit qu'il donne un consentement passif » afin qu'il ait une pleine et entière liberté [2]. » Qu'on explique comme on voudra ce *consentement passif*, dont nous aurons à parler ailleurs; toujours bien certainement ce n'est pas une réitération d'un acte qui subsiste de soi : c'est pour quoi aussi elle assure : » lorsqu'on a facilité de » faire des actes distincts, que c'est une marque » que l'on s'étoit détourné [3], » mais qu'au reste naturellement on ne renouvelle pas l'*acte direct* une fois produit, à moins qu'on l'ait *révoqué*, comme disoit Falconi : qui est ici ce qu'on appelle *se détourner*. L'acte donc subsiste toujours; et à moins qu'on ne se détourne, il y a un » acte toujours subsistant, qui est un doux » enfoncement en Dieu. »

On n'a donc qu'à s'y enfoncer une fois : il ne faut plus après cela que laisser subsister son acte, sans se mettre en peine de le renouveler jamais; et plus on aura de facilité à se passer de ce renouvellement, que la pratique et la doctrine de tous les saints nous montrent si nécessaire, plus on sera assuré qu'on ne s'est point détourné de sa voie : ce qui est précisément la

[1] *Guid. spir. liv.* I, *ch.* XIII, XIV, XV. — [2] *Ibid. p.* 15, 63, 66. — [3] *Moyen court, ch.* XXII. *p.* 101. — [4] *Ibid.* 102.

[1] *Moyen court, ch.* XXII, *p.* 103. — [2] *Ibid.* XXIV, *pag.* 130. — [3] *Ibid. ch.* XXII, *p.* 105.

doctrine réprouvée du Père Falconi, qu'aussi pour cette raison on a imprimée avec le livre du *Moyen court* comme étant visiblement du même dessein.

Par la même raison l'on y pouvoit joindre non seulement Molinos; mais encore Malaval, avec son acte qu'il appelle *universel*: qui comprend éminemment tous les autres actes du chrétien, et exempte aussi de l'obligation de les pratiquer. Car c'est un acte « comme permanent; par une » continuelle et insensible réitération, par une » simple résolution de ne point sortir de la pré- » sence de Dieu, » le spirituel « s'y conserve in- » cessamment, quoi qu'il fasse [1]: » aussi a-t-on vu, selon cet auteur, que l'épouse ne dit plus à un cher époux: *Je me donne à vous* [2]: il suffit de l'avoir dit une fois; c'est un acte qui ne passe point: la *protestation* une fois bien faite de vouloir entièrement être à Dieu, devient *habituelle*, c'est-à-dire dans ce langage, devient un acte *habituel* et continu, ou, comme parle l'auteur, *un acte non interrompu*, non point par cette intention qu'on nomme *virtuelle*; celle-là, dit-il, *ne suffit pas*, n'étant pas assez actuelle à son gré. C'est pourquoi il a inventé une *intention éminente*; car il n'y a qu'à trouver un mot qui éblouisse le monde, c'en est assez pour dire sans preuve tout ce qu'on veut, et pour décharger les fidèles du soin de renouveler les actes les plus importants.

Au reste, pour bien entendre le sentiment de ces auteurs, je dois ici avertir le sage lecteur, qu'il ne faut point s'arrêter à certains petits correctifs qu'ils sèment deçà et delà dans leurs écrits, mais regarder où va le principe, où portent les expressions, et quel est en un mot l'esprit du livre. Par exemple, on peut avoir remarqué que Malaval semble hésiter à nommer son *acte universel* absolument *permanent;* il est *comme permanent*, dit-il: mais il ajoute aussitôt après, et il répète sans fin, qu'*il est perpétuel*, *non interrompu*, et le reste qu'on vient de voir. Le principe porte là; toute la suite du discours y conduit, et ces légers correctifs font voir seulement que ces auteurs ont senti quelquefois les excès où ils se jetoient, et en ont été étonnés. Souvent même ils semblent nier en un endroit ce qu'ils assurent en l'autre, pour se préparer des excuses et se donner des échappatoires. Il ne faut pas se persuader que parmi tant d'absurdités on puisse conserver une doctrine suivie: les principes fondamentaux du christianisme ne peuvent pas s'éloigner tout-à-fait de la pensée. De là vient qu'on trouve même dans les ariens, dans les pélagiens, dans les eutychiens, dans tous les autres hérétiques, des propositions ou échappées, ou artificieuses, dans lesquelles ils semblent quitter leur erreur: à plus forte raison en doit-on trouver dans les nouveaux mystiques, où la teinture de la piété s'est encore plus conservée: la force de la vérité arrache toujours beaucoup de choses à ceux qui s'égareut, et il en faut dire quelquefois qui fassent passer les autres. L'Église sans s'y arrêter, et sans chercher des excuses à ceux qui veulent tromper, a condamné les hérétiques par la force de leurs principes, et par le gros de leurs expressions; et tout ce qu'on pourra conclure de celles qui semblent contraires, c'est qu'ils ont voulu se déguiser.

Quoi qu'il en soit, il est bien constant que la nouvelle oraison mystique tend à relâcher dans les parfaits le soin de renouveler les actes les plus essentiels à la piété. Falconi a ouvert la carrière; Molinos l'a suivi en termes formels; Malaval, qui a voulu quelquefois biaiser, ne laisse pas de s'expliquer clairement; et pour le livre du *Moyen court*, la perpétuité des actes irréitérables de leur nature y est assurée à pleine bouche.

C'est encore une conséquence de cette doctrine, qu'il ne faut point se donner de peine pour se recueillir, quelque distrait et occupé qu'on ait été; car les actes bien faits une fois, comme l'est sans doute celui du recueillement produit au commencement de la vie intérieure, ne périssent point. Ainsi on n'a point à craindre de se dissiper, puisqu'à moins que de révoquer ses premiers actes, on y demeure toujours, en dormant et en veillant, occupé ou non occupé. Ce sont là les moyens faciles qu'on propose pour l'oraison, et on pousse la facilité jusqu'à exempter les prétendus parfaits du soin de renouveler leur recueillement: on porte insensiblement tout le monde au repos, et la réitération des actes étant, selon ces principes, une marque qu'on les a mal faits la première fois; autant qu'on veut avoir bien fait, autant veut-on éviter de les réitérer. Telles sont les *facilités* de la nouvelle méthode: en voici d'autres qui ne sont pas moins considérables.

[1] *II. part.* p. 197, 198, 357, 361, 366, 390, 397, 417, 418, 431. *I. part.* p. 29, 30, 32, 4[illegible], 46, etc. 66, 70. — [2] *Moyen court*, *I. part.* p. 57; ci-dessus ch. [illegible] XIV.

LIVRE II.

De la suppression des actes de foi.

Nous entrons dans l'exposition d'une erreur des plus importantes de la nouvelle oraison: c'est que tous les actes explicites sur la Trinité, sur l'incarnation, sur les attributs divins, sur les articles du *Credo*, sur les demandes du *Pater*, ne sont plus d'obligation pour ces prétendus parfaits; et la raison en est évidente: car s'il n'y a pour eux qu'un seul acte perpétuel et universel, ce seroit inutilement qu'on leur prescriroit tant d'actes de foi explicite, tant de demandes expresses; tout est renfermé pour eux dans *un acte confus et éminent* où tous les autres se trouvent autant qu'il est nécessaire pour contenter Dieu, et ce sont les facilités que l'auteur du *Moyen court* nous vouloit donner.

Nous avons donc à faire voir par ordre, que tous les actes énoncés dans le Symbole des apôtres, toutes les demandes formées dans l'Oraison dominicale ne sont plus pour nos superbes parfaits. Commençons, dans ce second livre, par ce qui regarde les actes de foi, et en particulier les actes de foi sur la Trinité et sur l'incarnation.

On en supprime l'obligation, le passage en est exprès, *sur le Cantique des cantiques* [1]: mais il en faut avant toutes choses bien expliquer le langage. On y distingue d'abord deux sortes d'union avec Jésus-Christ, l'une essentielle, et l'autre personnelle: l'essentielle est celle où l'on est uni à l'essence de la divinité; la personnelle est celle où l'on est uni à la personne du Fils de Dieu. Cette union personnelle est encore double parce qu'on l'on s'unit à Jésus-Christ comme étant simplement le Verbe divin, ou bien l'on s'unit à lui comme étant aussi un homme parfait. Je n'allègue point ce langage pour le reprendre; car il ne faut jamais disputer des mots, mais tâcher de les bien entendre. Ceux-ci étant expliqués, il n'y a plus qu'à écouter ces mots de notre auteur [2]: « L'on peut ici résoudre la difficulté de quelques personnes spirituelles, qui » ne veulent pas que l'ame, étant arrivée en Dieu » (ce qui est l'état d'union essentielle), parle de » Jésus-Christ et de ses états intérieurs, disant » que pour une telle ame cet état est passé. » Voilà du moins la difficulté bien proposée: il est question de savoir si l'ame unie à Dieu, *essence à essence*, qui est, selon le langage de l'auteur, la dernière et la plus parfaite union, peut encore *parler de Jésus-Christ* homme, et de ses états intérieurs. En vérité, est-ce là une question entre les chrétiens? et peut-on parmi eux chercher un état où il ne se parle plus de Jésus-Christ? Si l'on disoit qu'absorbé dans la divinité, il y a de certains moments où la pensée ne s'occupe pas d'un Dieu fait homme, il n'y auroit là rien d'impossible: mais il s'agit d'un état où *l'on ne parle plus de Jésus-Christ*, ou par état on l'oublie, à cause que *cet état* (où l'on parle de Jésus-Christ) *est passé pour une telle ame:* au lieu de détester un tel état sans même l'examiner, on se tourmente à justifier ceux qui veulent que cet état *où l'on parle* encore de Jésus-Christ soit un état passager. » Je conviens, « dit cet auteur, avec eux que l'union à Jésus- » Christ, (comme personne divine) a précédé de » très long-temps l'union essentielle, » c'est-à-dire l'union à Jésus-Christ selon l'essence de sa divinité; dont on rend cette raison, que « l'union » à Jésus-Christ comme divine personne, s'é- » prouve dans l'union des puissances » (qui est encore, selon ce langage, une sorte d'union inférieure), « et que l'union à Jésus-Christ homme- » Dieu est la première de toutes, et qu'elle se » fait dès le commencement de la vie illumina- » tive. » Voilà donc déjà deux degrés d'union avec Jésus-Christ très distinctement marqués: l'un, dès le commencement de la vie illuminative, avec Jésus-Christ homme-Dieu; l'autre avec Jésus-Christ simplement comme personne divine, qui appartient à ceux dont l'avancement est déjà plus grand: à quoi si nous ajoutons le dernier degré, où l'ame, dit-on, est arrivée en *Dieu seul*, c'est-à-dire à l'essence seule, sans plus parler des personnes, on trouvera trois états: le premier, où l'on est uni à Jésus-Christ *homme-Dieu*, qui est le plus imparfait de tous; le second, où l'on est uni à *Jésus-Christ comme personne divine*, qui est à la vérité plus élevé, mais encore inférieur au troisième, que l'on explique en disant que *l'ame y est établie en Dieu par l'union essentielle*, et non plus par la personnelle comme auparavant.

Sans examiner en particulier ces raffinements, ni les suites qu'on en propose, il nous suffit d'avoir vu trois états d'union avec Jésus-Christ, que l'on doit passer l'un après l'autre. L'union qu'on a avec lui *comme homme-Dieu* précède celle qu'on a avec lui simplement comme *personne divine*, en faisant abstraction de l'humanité; et celle-ci précède, dit-on, *de très long-temps* celle qu'on a avec lui *selon l'essence divine*.

Ces trois degrés sont établis pour résoudre la difficulté de ceux qui veulent que dans l'union avec l'essence divine *on ne doive plus parler de*

[1] *Ch.* I. v. 1. — [2] *Cant. p.* 4, 5, 6.

Jésus-Christ et de ses états intérieurs, parcequ'alors *cet état est passé.* Ainsi l'état où *l'on parle encore de Jésus-Christ* comme homme est un état passager: l'état où *l'on s'y unit comme personne divine* l'est aussi ; et le seul état permanent, aussi bien que parfait, est celui où l'on est uni à l'essence même de Dieu, sans plus *parler* de Jésus-Christ, ou de ses états intérieurs, ni s'unir *à sa divine personne.*

Voilà les prodiges de la nouvelle doctrine; voilà les degrés de l'union avec Jésus-Christ établis, de sorte que, dans le dernier degré, où l'on s'unit *à son essence*, l'on cesse de s'unir à lui *comme personne divine*, et encore plus de s'y unir selon son humanité et ses états intérieurs. Si on cesse de s'unir à Jésus-Christ comme personne divine, on cesse par conséquent de s'unir de cette sorte au Père et au Saint-Esprit. Si on cesse de s'y unir, on cesse d'exercer sur ces divins objets aucun acte de foi explicite; car ces actes nous uniroient. Par-là on en veut venir comme à un état plus parfait, à s'établir *en Dieu seul*, considéré selon son essence; et on y veut imaginer plus de perfection qu'à s'unir à Dieu selon la distinction des trois Personnes divines. En effet, nous verrons bientôt qu'on pousse le raffinement jusque-là; et même encore plus avant, puisqu'on trouve une espèce de perfection plus éminente dans l'exclusion des attributs divins, pour se réduire à la *nature confuse et indistincte* de l'essence seule. C'est le langage commun de tous nos nouveaux mystiques. Quand ils se croient arrivés, comme ils parlent, *en Dieu seul*, c'est redescendre que de contempler la Trinité ou l'incarnation. L'on ne dit donc plus le *Credo*, et l'on se trouve trop parfait pour en produire les actes. Croiroit-on que les chrétiens pussent donner dans ces excès? Une prétendue *simplification*, une prétendue réduction de tous nos actes à un *acte perpétuel et universel* a introduit ces prodiges.

Que si l'on peut encore douter des sentiments de ces auteurs, on n'a qu'à lire ces mots dans la même *Interprétation sur le Cantique*[1]: « Dès » que l'ame commence de recouler à son Dieu » comme un fleuve dans son origine, elle doit » être toute perdue et abîmée en Dieu; il faut » même alors qu'elle perde la vue aperçue de » Dieu, et toute connoissance distincte pour petite qu'elle soit. » Il n'y a donc plus de distinction, je ne dis pas d'attributs, mais de personnes divines: ce qu'elle explique plus clairement en parlant ainsi[2]: « Lorsque je parle de » distinction, je ne l'entends pas de la distinction de quelque perfection divine en Dieu » même; car elle est perdue il y a long-temps. » On perd donc bientôt ces distinctions des perfections divines: « et dès les premiers absorbements l'ame n'a qu'une vue de foi confuse et » générale de Dieu en lui, sans distinctions de » perfections ni d'attributs » relatifs ou absolus; car, une fois, la distinction est alors entièrement ôtée : on ne distingue plus de personnes divines, par conséquent plus de Jésus-Christ; et tout cela qu'est-ce autre chose, sans exagérer, qu'un artifice de l'ennemi pour faire oublier les mystères du christianisme, sous prétexte de raffinement sur la contemplation?

Conformément à cette doctrine, on trouve dans un exemplaire très bien avéré du manuscrit intitulé *les Torrents*, qui est du même auteur que le *Moyen court* et l'*Interprétation sur les Cantiques*, « qu'une ame, sans avoir pensé à » aucun état de Jésus-Christ depuis les dix et » vingt ans, » trouve que toute la force en est » imprimée en elle par état, quoique l'ame dans » toute sa voie n'ait point de vue distincte de » Jésus-Christ. » Vous le voyez, sage lecteur: qui ne pense *à aucun état* de Jésus-Christ, ne pense ni à sa croix ni à sa gloire: qui demeure *sans en avoir aucune vue distincte*, ne songe ni s'il est distinctement le Fils de Dieu, la seconde personne de la Trinité, ni s'il est le Fils de l'homme, comme il s'appelle lui-même, qui nous a sauvés par son sang. Dans ces étranges sublimités, on passe tranquillement *les dix et les vingt ans* sans seulement penser à lui ni à aucun de ses états: et tout cela, encore un coup, qu'est-ce autre chose sinon de faire servir la contemplation à une extinction totale de la foi explicite en Jésus-Christ?

On dira que cette objection est prévue et résolue dans le *Moyen court* par ces paroles[1]; » L'on m'objectera que par cette voie » (où l'on n'a que ces vues confuses et indistinctes de Dieu) » l'on ne s'imprimera pas les mystères; » c'est tout le contraire, ils sont donnés en réa» lité à l'ame : comme saint Paul dit qu'il les » portoit sur son corps[2]. » Mais tout cela n'est qu'éluder : il ne s'agit pas de *porter sur son corps*, avec cet apôtre, *la mort et les blessures de Jésus*[3]; mais de s'y unir par un acte de foi explicite, comme faisoit sans cesse et dans toutes ses épîtres le même saint Paul: jusqu'à dire qu'*il ne savoit rien que Jésus-Christ*, non pas le voyant en Dieu par des vues confuses et générales, mais distinctement et expressément comme

[1] *Ch.* VI, *v.* 4, *p.* 143. — [2] *Ibid. p.* 144.

[1] *Moyen court*, *pag.* 32, 33. — [2] *II. Cor.* IV. 10. — [3] *Gal.* VI. 17.

crucifié : Jesum et hunc crucifixum[1] : mais, au contraire, nos nouveaux mystiques donnent pour règle[2], » que l'attention amoureuse à Dieu » renferme toute dévotion particulière, et que » qui est uni à Dieu seul (dans sa seule essence, » comme on a vu) par son repos en lui, est ap- » pliqué d'une maniere plus excellente à tous les » mystères. » C'est là, encore une fois, un moyen pour éluder tout acte de foi en Jésus-Christ ; c'est faire oublier à cette ame, qui croit être dans de sublimes oraisons, le besoin qu'elle a de sa grace et de sa médiation perpétuelle : c'est enfin ne le proposer à ces ames qu'en Dieu et en général, sans connoissance et application distincte : contre saint Paul, qui disoit : *Je vis en la foi du Fils de Dieu qui m'a aimé et s'est donné pour moi*[3].

Ce n'est point satisfaire à la difficulté, que d'ajouter, comme on fait, que « qui aime Dieu, » aime ce qui est de lui : » car c'est précisément la même chose que ce que disoit Molinos[4] : « Celui qui pense à Dieu et qui le regarde, pen- » se et regarde Jésus-Christ ; » ce qui ne sort point d'un amour confus, où, sans penser à Jésus-Christ par un acte de foi explicite, on croit tout faire en pensant à Dieu en général. Je ne veux pas dire qu'il faille astreindre les ames dans chaque moment de leur oraison à penser toujours actuellement à Jésus-Christ ; encore moins à raisonner sur lui, puisque la foi n'a pas besoin de raisonnement. Les faux contemplatifs doivent savoir que ce n'est pas là ce qu'on leur demande : on leur dit et on leur répète que d'établir des oraisons, où par état et comme de profession on cesse de penser à Jésus-Christ, à ses mystères, à la Trinité, sous prétexte de se perdre mieux dans l'essence divine, c'est une fausse piété et une illusion du malin esprit.

Molinos, très artificieux, a paru avoir de la peine à venir à ces explications, qui rendoient sa mystagogie odieuse, et il se contente ordinairement d'exclure la pensée distincte et particulière de Jésus-Christ, ou de ses mystères, et des Personnes divines, en proposant, comme il fait sans cesse, *sa foi et sa connoissance générale et confuse*, autrement *sa foi amoureuse et obscure, sans aucune distinction des perfections et attributs*[5], comme la seule et perpétuelle action de contemplatif ; ce qui emporte l'exclusion des actes de foi explicite et distincte dans certains états. Mais à la fin il faut parler : et, entraîné par la force de ses principes, il a prononcé les mots qu'on vient d'entendre : *Qui pense à Dieu pense à Jésus-Christ*[1] ; à quoi il ajoute qu'*on ne se sert plus des moyens lorsqu'on a obtenu la fin*[2].

Il est vrai qu'il semble réduire l'exclusion de ces moyens à celle de la méditation discursive ; mais ses expressions, aussi bien que ses principes, vont plus loin, puisqu'il restreint l'ame *à la présence de la divinité, et à la connoissance générale et confuse que la foi lui en donne* : ce qui dans tout son langage ne contient que ces notions générales et indistinctes, où l'on ne voit ni personnes ni attributs divins.

C'est précisément ce que disoit Malaval sur ces paroles de Jésus-Christ : *Je suis la voie* ; où ce téméraire contemplatif interprète ainsi : » S'il est la voie, passons par lui[3] ; » et il répète encore une fois un peu après : » Puisqu'il est la » voie, passons par lui ; mais celui qui passe tou- » jours n'arrive jamais[4] : » à quoi il ajoute en d'autres endroits ces foibles comparaisons[5] : Que » celui qui est arrivé ne songe plus par quel » chemin il a été obligé de passer, fût-il un che- » min pavé de marbre ou de porphyre ; » et que » s'il pense quelquefois au chemin, c'est pour » s'en souvenir, et non pas pour y retourner. » Quelque insensée que soit cette expression, l'auteur enchérit encore par celle-ci[6] : » Comme la » boue tombe quand les yeux de l'aveugle sont » ouverts, ainsi l'humanité s'évanouit pour at- » teindre la divinité. » Voilà les délicatesses de la nouvelle contemplation, et c'est ainsi qu'on apprend à y goûter Jésus-Christ.

C'est l'esprit de Jésus-Christ et de l'Évangile, qu'un Dieu a voulu que *la plénitude de la divinité habitât corporellement* et expressément *en Jésus-Christ*[7], afin qu'on s'incorporât à l'homme semblable à nous, à qui nous touchons de si près, et qu'on le saisît, pour ainsi dire, par la foi, sans perdre la divinité qui lui est unie en unité de personne ; et cependant, selon ces docteurs, l'humanité de Jésus-Christ sera la boue, dont il faudra nous laver pour avoir les yeux ouverts à la contemplation. Peut-on chercher des explications à ces paroles insensées, et qui jamais ouït parler d'un tel prodige ?

Cependant il ne faut point s'en étonner, c'est la suite des principes de la nouvelle oraison. On s'y attache à cet *acte confus et universel, sans pensée quelconque qui soit distincte*[8] : où il n'y a que la seule notion de Dieu d'*une manière obscure et universelle*[9] ; et il y faut *tellement regarder Dieu sans aucune notion distincte*[10] : Dieu pur y est *tellement l'objet*

[1] *I. Cor.* II. 2. — [2] *Moyen court*, *pag.* 31. — [3] *Gal.* II. 20. — [4] *Sect.* 2. *n.* 12, *pag.* 7. — [5] *Introd. sect.* I. *n.* 1, *p.* I. *Liv.* I, *ch.* II, *p.* 44, *etc.*

[1] Ibid. *sect.* II, *n.* 12. — [2] *Ibid. n.* 13. — [3] *Malaval.* 2, p. 256. — [4] *Ibid.* 266. — [5] *Pag.* 54. — [6] *Pag.* 140. — [7] *Col.* II. 9. — [8] *Malaval*, I, *pag.* 51. — [9] 2, p. 186. — [10] *Ibid.* 228, 273.

de la contemplation, et il se faut tellement garder d'y rien ajouter à la simple vue de Dieu, que Jésus-Christ homme n'y peut entrer. Les Personnes divines n'y entrent non plus [1], puisqu'on *y doit considérer Dieu en lui-même sans attributs, sans aucune action distincte selon son essence* [2], et en tant qu'il a dit : *Je suis celui qui suis :* ou si l'on veut une autre phrase ; *on doit se le représenter sous la notion la plus universelle,* qui est celle d'*être par essence* [3]. Or tout cela ne souffre point de distinction de personnes, par conséquent point de Jésus-Christ; et ainsi, comme d'autres l'ont remarqué, un vrai adorateur de Dieu devroit suivre les notions les plus approchantes de celles des mahométans ou des Juifs, ou si l'on veut des déistes: autrement il seroit dégradé de la haute contemplation, et il retomberoit dans ce qu'on appelle multiplicité.

Je sais qu'on pourroit penser que cette doctrine n'a lieu que dans les temps de l'oraison : mais ceux qui se contenteront de cette réponse, seront peu instruits des secrets de la nouvelle doctrine, puisqu'on y enseigne que l'oraison des prétendus parfaits n'a point d'interruption, et que leur contemplation est perpétuelle ; réduite par conséquent à ces idées générales et indistinctes, où les personnes divines n'entrent point, et où Jésus-Christ ne se trouve qu'en Dieu regardé confusément.

On a pu remarquer ici une autre sublimité; c'est-à-dire, une autre igorance et un autre égarement de la nouvelle contemplation. C'est qu'après avoir laissé aux plus imparfaits les trois Personnes divines, et l'incarnation du Fils de Dieu, elle veut s'élever encore au-dessus de tous les attributs divins pour s'attacher à la seule essence: mais qu'est-ce que cette essence? qui la connoît en cette vie? qui peut se vanter d'y connoître certainement l'essence ou la substance d'aucune chose créée quelle qu'elle soit? Combien plus l'essence divine est-elle au-dessus de nos conceptions! Et si l'on dit que l'on ne parle ainsi que selon nos foibles manières de concevoir, et selon les idées de l'école, y convient-on de la notion où il faut mettre la raison essentielle et constitutive de Dieu, selon nos manières imparfaites de la connoître? Malaval, qui vient faire la leçon au monde, et lui donner des idées nouvelles de la contemplation, ignore-t-il qu'une partie de l'école établit l'essence de Dieu dans un acte d'une simple et pure intelligence? ceux qui sont de ce sentiment sont-ils obligés de changer d'avis dans la contemplation, ou ne faut-il pas plutôt avouer qu'on y doit regarder Dieu d'une manière plus simple, et, pour ainsi parler, antérieure à la distinction de l'essence et des attributs? Cependant Malaval s'obstine à ne vouloir attacher la contemplation qu'à la seule essence de Dieu, en tant que par la pensée on la distingue de ses perfections; et la raison qu'il en rend, c'est que *les divines perfections ne sont que quelque chose de Dieu* [1], au lieu que l'essence est Dieu même : idée qui pour la sublime contemplation divise trop cette nature infinie, et en fait très mal entendre la perfection.

Mais c'est que toutes les fois qu'on se veut guinder au-dessus des nues on s'y perd ; ou pour parler plus simplement, on manque de précision et de justesse, et on montre son ignorance. N'est-ce pas encore une belle idée dans *l'explication du Cantique* [2], que celle où l'on nous dit que « les soixante forts d'Israël, ces vaillants guerriers qui gardent le lit de repos du véritable Salomon, sont les attributs divins qui environnent ce lit royal, et qui en empêchent l'accès à ceux qui ne sont pas entièrement anéantis! » C'est une bizarre pensée de détacher les attributs de Dieu d'avec lui-même, pour en faire les satellites qui le gardent; et une étrange ignorance de dire que ces attributs absolus ou relatifs indistinctement *empêchent* l'accès auprès de Dieu, et le repos dans son essence. Mais c'est une erreur extrême de vouloir insinuer par-là que pour entrer dans la haute contemplation de l'essence de Dieu, il faille laisser les attributs au-dessous d'elle, et ne s'y attacher non plus que l'on fait aux gardes quand on est avec le roi. On dira qu'il ne faudroit point demander tant d'exactitude à une femme: je le veux, pourvu qu'on m'avoue qu'il ne falloit non plus avancer, comme on ose faire dès l'entrée de ce livre, que cette nouvelle explication, fautive par tant d'endroits, « ne peut être que le fruit d'une assistance particulière du Saint-Esprit [3]. »

Pour présenter quelque chose de plus utile et de plus agréable au lecteur, ennuyé peut-être, aussi bien que moi, du récit de tant de vaines subtilités, je le prie d'entendre un passage de saint Clément d'Alexandrie sur les noms et les attributs divins: « Dieu est infini, dit-il [4], et sans figure, et ne peut être nommé, quoique nous le nommions quelquefois improprement, comme quand nous le nommons Dieu ; et encore aussi que nous le nommions ou un, ou bon, ou intelligent, ou Celui qui est, ou Père, ou Dieu, ou Créateur, ou Seigneur, nous ne

[1] *Malaval*, ibid. p. 224. — [2] *Ibid.* 221, 222, 226, 228. — [3] *Ibid.* 232.

[1] *Malaval, I. part.* p. 47. — [2] *Ch.* III. n. 7. *pag.* 74. — [3] *Cant. préf.* — [4] *Strom.* 5. *pag.* 587.

» prétendons point par-là dire son nom ; mais nous » nous servons de tous ces beaux noms, à cause » de la disette de notre langage : car aucun d'eux » pris à part n'exprime Dieu, mais tous ensemble en indiquent la souveraine puissance. » Voilà comme on est contraint, pour contempler et connoître la perfection de l'Être divin, de conduire avec l'Écriture son esprit par plusieurs idées, étant impossible d'en trouver aucune dont on soit content; et celle-ci, *Celui qui est*, quoiqu'elle soit en effet la plus grande et la plus simple de toutes, étant rangée comme on vient de voir par ce docte Père avec les autres si défectueuses, dont le concours nous est nécessaire pour exprimer Dieu à notre manière imparfaite, il semble avoir voulu expressément réfuter la rêverie de Malaval et de ses semblables, qui s'attachent à cette idée, *Celui qui est*, pour exclure toutes les autres de la parfaite oraison et de l'état contemplatif.

On fait ici une objection qu'il ne faut pas dissimuler ; c'est que les scolastiques demeurent d'accord que la plus parfaite contemplation de la nature divine est celle où on la regarde selon les notions les moins resserrées, comme celle d'être, de vérité, de bonté, de perfection : tant à cause que ces notions sont en effet celles qui sont les plus pures, les plus intellectuelles, les plus abstraites, les plus élevées au-dessus de ces images corporelles que l'école appelle fantômes; qu'à cause aussi que par leur universalité elles font en quelque façon mieux entendre l'universelle perfection de Dieu dans toute son étendue, que ne font les idées plus particulières et plus restreintes, de juste, de sage, de saint. C'est l'excellente doctrine de Scot et de Suarez[1] ; et j'avoue que dans ces idées, *Dieu est l'être même, Dieu est la bonté* ; *ou comme il dit à Moïse, il est tout le bien* : on lui attribue davantage d'une certaine manière les perfections infinies qui sont comprises confusément et universellement dans ces notions abstraites; par où aussi l'on excite plus cette admiration, cet étonnement, ce silence par où commence la contemplation, et qui fait dire à David : *O Seigneur, notre Seigneur, que votre nom est admirable dans toute la terre*[2] ! et encore : *Le silence est votre louange*[3].

Mais cette doctrine est bien éloignée de celle des nouveaux mystiques, qui, sous prétexte qu'en un certain sens on attribue à Dieu plus de perfections dans les notions les plus générales, excluent de la contemplation celles qui sont plus particulières, comme celles de la justice, de la clémence et de la sainteté de Dieu ; en quoi leur erreur est visible, parcequ'encore qu'il soit beau de louer et d'admirer la grandeur de Dieu par ces notions générales, on a pour lui une admiration à sa manière aussi excellente, quand on contemple distinctement, et qu'on explique, pour ainsi dire, à son esprit étonné les perfections plus particulières de cet être infini. Car comme chacune de nos conceptions, et toutes nos conceptions ensemble, ainsi que nous le disoit saint Clément d'Alexandrie, demeurent infiniment au-dessous de la perfection de l'Être divin, l'Écriture présente à notre esprit toutes les manières de le contempler ; qui à la fin seront toutes également parfaites, parcequ'elles nous replongent toutes, pour ainsi parler, dans l'immensité de la perfection de Dieu, et dans son incompréhensible vérité. Par exemple, qui oseroit dire qu'Isaïe et ses séraphins n'aient pas été élevés à la plus haute contemplation dans cette admirable vision de Dieu trois fois saint[1]; ou que dans une vue si haute de sa sainteté ils ne se soient pas abîmés avec un amour immense dans cette profonde incompréhensibilité de l'Être divin, puisque c'est ce qui les oblige à s'envelopper dans leurs ailes, et à s'en faire une couverture, c'est-à-dire à trouver toujours une ignorance infinie dans leurs plus sublimes pensées ?

Par-là on voit clairement que c'est une fausse subtilité, et une erreur dangereuse des nouveaux mystiques, de renvoyer aux commençants la contemplation des attributs divins, et de réserver aux parfaits celle de l'essence seule. C'est faire pour les parfaits un autre Symbole que celui qu'on a toujours révéré comme le Symbole des apôtres, puisque tous les attributs divins nous y sont clairement proposés comme l'unique fondement de notre espérance. Et d'abord la toute-puissance y est exprimée en termes formels, et déclarée par la création du ciel et de la terre; où l'éternité paroît aussi, puisque si Dieu n'étoit éternel et de soi-même, il seroit créé, et non créateur. La miséricorde s'y trouve dans ces paroles : Je crois *la rémission des péchés*, qui est le commencement des miséricordes de Dieu, comme on en voit la consommation dans l'article où est énoncée *la résurrection de la chair et la vie éternelle*. La justice est dans celles-ci : *Il viendra juger les vivants et les morts*. Là même se doit entendre en Dieu la parfaite compréhension de toutes choses, et même du secret des cœurs, puisque c'est par-là

[1] *Sect.* I, *n.* 11, *dist.* 3, *q.* 3. *Suarez. t.* II, *lib.* II, *de Orat. ment. c.* XIII, *n.* 19, 20. — [2] *Ps.* VIII. 1. — [3] *Ps.* LXIV. 1. *Juxt. Hebr.*

[1] *Is.* VI.

que les hommes seront jugés, selon ce que dit saint Paul[1], qu'*il révélera ce qu'on croira avoir recelé dans les ténèbres, et mettra en évidence le secret des cœurs ; et alors chacun recevra de Dieu la louange qu'il mérite.* Ce qui induit l'immensité de l'Être divin, présent à tous, sans qu'on puisse se soustraire à sa connoissance, à sa puissance, à sa providence, à sa justice. La vraie idée de la sainteté de Dieu est dans ces articles : *Je crois au Saint-Esprit, la communion des saints, la rémission des péchés* ; où l'on nous montre que la sainteté de Dieu consiste en ce qu'il est saint, non pas d'une sainteté empruntée, mais saint et sanctifiant; non sanctifié par l'infusion d'une sainteté étrangère, mais opérant par lui-même, avec la rémission des péchés, la communion des saints par la charité vivifiante et sanctifiante qui les unit entre eux et avec Dieu. On ne peut nier sans impiété que tous les fidèles ne soient obligés à concevoir, chacun selon leur mesure, ces divines perfections, renfermées si clairement dans le Symbole, sans lesquelles Dieu n'est pas Dieu, et son culte est anéanti. Que s'il y a quelques attributs plus cachés, et peut-être moins nécessaires à la connoissance de tous les particuliers, on sait en théologie qu'ils sont renfermés dans ceux-ci, que personne ne peut oublier sans mettre son salut en péril ; qui est aussi la raison pour laquelle on les a mis si expressément dans le Symbole des apôtres.

Que s'ils sont l'objet de notre foi en tout état, ils le sont aussi de la contemplation, dont la foi est le fondement, et on ne peut s'élever au dessus de la foi qui nous les propose, que par une fausse et imaginaire transcendance.

Dieu pardonne à ceux qui ont dit, ou qui disent peut-être encore, que pour établir la nécessité des actes de foi explicite dans les articles I, II, III, IV, V des ordonnances des 16 et 25 avril 1695[*], on y a poussé trop avant les points de foi qu'il faut croire explicitement pour être sauvé: quelques uns ont demandé entre autres choses si l'on pouvoit obliger des gens rustiques et grossiers à croire expressément la toute-puissance ; et leur objection ne nous a pas été inconnue. Ceux qui l'ont faite devoient penser que les auteurs pour qui nous parlions ne sont pas de ces grossiers ni de ces rustiques qui peuvent en certains cas trouver leur excuse dans leur ignorance; mais au contraire qu'ils se prétendent les plus éclairés parmi les spirituels. Ils ne doivent donc pas ignorer qu'ils sont sujets au commandement d'avoir et d'exercer la foi catholique, du moins sur les points qui sont contenus dans le symbole des apôtres. C'est pour eux principalement que le Symbole attribué à saint Athanase prononce qu'ils doivent croire explicitement la Trinité, l'incarnation, les perfections ou les attributs de la nature divine, parmi lesquels est nommée la toute-puissance, *s'ils veulent être sauvés* : et en effet, quel article est plus nécessaire que celui de la toute-puissance; sans lequel tout le Symbole est anéanti? Si Dieu n'est pas tout-puissant, il ne sera point créateur; Jésus-Christ ne sera pas né d'une Vierge : car il a fallu, pour le faire croire à sa sainte mère, que l'ange l'assurât que Dieu pouvoit tout[1]. Si Dieu n'est pas tout-puissant, si Jésus-Christ n'est pas ressuscité, ni nous ne ressusciterons, ni nous ne serons sanctifiés dans le temps, ni nous n'aurons la *vie éternelle* au siècle futur. C'est aussi pour cette raison que la toute-puissance est expressément énoncée à la tête du Symbole, comme la base inébranlable de tout le reste. On n'oblige pas les simples à faire de sublimes raisonnements sur cet attribut; mais il est sans doute que celui de tous que le peuple doit le mieux connoître, et connoît le mieux en effet, est celui-là. Car aussi comment pouvoit-il mettre en Dieu, en tout et partout, une espérance sans bornes, s'il ne savoit qu'il peut tout? Je relève expressément cette objection pour faire voir au pieux lecteur ce que peut sur certaines gens l'esprit de contradiction, qu'on pousse à l'extrémité dans notre siècle.

Au reste, pour justifier les cinq articles de ces ordonnances dont il s'agit en ce lieu, on n'a pas besoin que les actes de foi explicite, auxquels on a obligé les nouveaux mystiques, soient nécessaires de nécessité de moyen ; il suffit qu'ils soient nécessaires de nécessité de précepte, pour condamner ceux qui les omettent volontairement : mais quand on auroit enseigné que les actes exprimés dans ces cinq articles sont nécessaires de nécessité de moyen, on n'auroit pas sujet de s'en repentir; puisque après tout en cela on n'auroit fait autre chose que de suivre toute l'école après saint Thomas, qui détermine clairement qu'il *est nécessaire de nécessité de salut de croire explicitement* l'incarnation[2], à cause qu'elle propose en Jésus-Christ l'unique moyen de s'unir à Dieu. C'est par la même raison qu'il faut croire la Trinité; sans laquelle Jésus-Christ n'est pas connu, non plus que le Baptême qu'on reçoit en lui. Au même endroit[3] le même saint

[1] *I. Cor.* IV. 5.

[*] Bossuet indique ici son Ordonnance, qui est à la tête de ce volume, et celle de M. de Noailles, évêque de Châlons, depuis archevêque de Paris, pour la publication des XXXIV Articles d'Issy. (*Edit. de Versailles.*)

[1] *Luc.* I. 37. — [2] 2. 2, *q.* 2. *art.* VII, VIII. — [3] *Ibid. art.* V.

Thomas établit, après saint Paul [1], que celui qui *veut s'approcher de Dieu doit croire qu'il est, et qu'il est rémunérateur de ceux qui le servent;* et cela explicitement, comme le conclut saint Thomas des paroles mêmes de l'apôtre : car il seroit très absurde de ne croire que coufusément que Dieu est, ou qu'il est rémunérateur. Le même docteur angélique démontre encore que tous les articles du Symbole doivent être connus par tous les fidèles [2] ; et l'article où est proposée la toute-puissance est un de ceux qu'il juge des plus nécessaires [3].

Si l'on en demande davantage, je veux bien encore ajouter que quelques-uns des casuistes relâchés ayant osé soutenir que « la foi explicite » en Dieu rémuuérateur n'étoit pas nécessaire » de nécessité de moyen; mais seulement la foi » en un seul Dieu : » toute l'Église s'est élevée contre ce blasphème, et cette erreur a été rangée parmi les soixante-cinq propositions réprouvées par Innocent XI d'heureuse mémoire [4], avec un applaudissement universel. Qu'on cesse donc de croire assez exercer la foi, en l'exerçant sur la divinité considérée indistinctement et en général, et qu'on sache qu'il est nécessaire à tout chrétien, sans exception, de faire des actes exprès sur les autre points que nous avons remarqués : que si l'on demande, quand; ce n'est pas ici de quoi il s'agit en ce lieu, et on a dit ce qui suffisoit pour notre sujet dans l'article des ordonnances des 16 et 25 avril, où l'on a remarqué qu'il falloit *faire ces actes en temps convenables* [5].

Au reste, on ne sait pourquoi nos faux mystiques en éloignant les attributs divins de ce qu'ils appellent la sublime contemplation, n'y en out réservé qu'un seul, qui est celui de la préseuce de Dieu en nous et en toutes choses; ou, comme parle Malaval, de Dieu « qui étant partout, est » aussi par conséquent dans notre ame [6] : » ce qui lui fait définir la contemplation « un regard » amoureux sur Dieu présent ; » et ailleurs, « un acte confus de Dieu présent [7]. » S'il faut s'attacher à l'essence, personne ne la constitue dans la préseuce de Dieu; s'il faut rappeler quelque attribut, on ne voit pas pourquoi celui-ci plutôt que les autres.

Mais, pour ue point disputer du mot, expliquons en combien de sortes on conçoit que Dieu est présent. Premierement, il est présent daus toute créature animée et inanimée, sainte ou pécheresse, glorifiée ou damnée : ce n'est pas en cette manière que la foi de la présence de Dieu est la plus parfaite, car il y faut ajouter d'abord que Dieu est présent comme la cause dont l'influence inspire partont l'être, le mouvement et la vie ; qui est aussi l'idée de présence qne saint Paul donnoit aux Athéniens, en disant que Dieu *distribue à tous la vie, la respiration et toutes choses* [1] : d'où il concluoit qu'il n'est pas loin de nous. Mais il n'y a personne qui ne voie qu'en prenant la présence en cette sorte, on y joint nécessairemeut la toute-puissance ; c'est-à-dire, cette vertu créatrice et conservatrice par qui tout subsiste. Ce n'est pas là néanmoins encore ce qu'il y a de plus excellent dans la foi de la présence de Dieu : car saint Paul, qui parloit alors à des infidèles, ne leur parle que de la présence par laquelle il étoit en eux, et même dans les démons. Mais il y a une autre présence par laquelle il n'est que dans les saints, y opérant par uue action immortelle la sainteté et la grace. C'est une telle présence qu'il faut avoir dans l'oraison, parceque c'est par la foi de cette présence qu'on prie Dieu en soi-même comme dans son temple ; ce qui opère le parfait recueillement. Mais dès-là on ajoute à la foi de la présence universelle celle de Dieu comme saint et comme sanctificateur ; où se trouve encore une autre présence, ou plutôt une extension admirable de celle-ci : c'est que Dieu nous inspire la prière, qu'il nous fait prier, qu'*il prie en nous*, selon l'expression de saint Paul [2] ; et c'est là précisément la présence qu'on doit avoir en priant: puisque c'est celle qui, nous unissant à l'auteur de la prière, nous y fait trouver la force et le vrai esprit de prier. C'est peu de croire que Dieu est préseut : le premier sentiment de celui qui prie, c'est qu'il est écouté, et que l'oreille de celui qu'il appelle à son secours n'est pas éloignée ; mais quand on le croit présent de cette présence dont Jésus-Chrsit a dit à ses apôtres [3] : *Demeurez en moi, et moi en vous : je suis le cep de la vigne, d'où vous tirez à chaque moment toute l'influence : vous ne pouvez rien sans moi : sans moi vous ne pouvez porter aucun fruit.* Vous ne pouvez donc pas porter le fruit de la prière : je suis en vous pour vous l'inspirer, pour vous en dicter tous les sentiments; et le reste qui est renfermé dans ce grand acte de foi. Cette foi de la divine présence fait tout le fondement de l'oraison; ou pour mieux parler, l'oraison entière. Or, de dire qu'une telle foi choisisse parmi les attributs la présence universelle de Dieu en toutes choses, pour en faire l'unique objet de la contemplation, c'est réduire la contemplatiou au moindre degré de la présence de Dieu. La vraie présence de Dieu,

[1] *Hebr.* XI. 6. — [2] *q.* I, *art.* VI. VII. VIII. — [3] *Ibid. art* VIII. *ad.* 2. — [4] *Decr. Inn. XI.* 2 *mart.* 1679, *Prop.* 25. — [5] *Art.* XXI. — [6] *Malaval, I. part. p.* 7, *etc.* — [7] *Ibid. II. part. p.* 404.

[1] *Act.* XVII. 25, 27, 28. — [2] *Rom.* VIII. 27. — [3] *Joan.* XV. 1,

dont le contemplatif doit être imprimé, est celle de Dieu dans les ames comme leur sanctificateur, et comme leur inspirant la prière; mais par-là on doit avouer dans la plus sublime contemplation la présence d'un Dieu saint et sanctifiant, d'un Dieu juste et inspirant la justice, d'un Dieu tout-puissant qui opère dans les cœurs, d'un Dieu miséricordieux qui établit sa demeure dans les hommes dont le cœur est droit.

Malgré l'ambiguité des expressions de nos mystiques, je ne crois pas qu'ils puissent ou veuillent nier la nécessité et la perfection de cette présence dans la contemplation, et c'est en vain après cela qu'ils travaillent tant à l'exclusion des attributs, puisqu'il faut, malgré qu'on en ait, en réserver un qui les ramène tous sous un autre nom. Il ne reste plus qu'à demander à Malaval, pourquoi il veut si absolument que l'acte de contemplation soit un *acte confus de Dieu présent* [1]. Ce mot *confus*, dont il se sert perpétuellement, peut être pris en différent sens. Si par un acte confus il entend un acte simple ou un acte obscur, à cause de la foi d'où il émane; un acte distinct de la présence de Dieu ou de tout autre attribut particulier, a sans doute cette sainte obscurité et cette simplicité de la foi. S'il veut appeler *confus* ce qui nous jette dans quelque chose d'incompréhensible; nous avons vu [2] que les actes les plus distincts de contemplation, comme ceux où l'on s'arrête sur la sainteté, ou sur la justice, ou sur la puissance de Dieu, nous jettent tous pareillement dans cet abime de l'incompréhensibilité divine. N'astreignons donc point les contemplatifs à des actes confus au même sens qu'ils sont indistincts, puisque les actes distincts sur les attributs, sur les personnes divines, sur Jésus-Christ Dieu fait homme et réconciliant le monde en soi, et les autres de même nature, sont également saints et parfaits. On ne pense pas toujours à tous ces objets divins, mais on n'en exclut aucun; et la contemplation, occupée tantôt de l'un et tantôt de l'autre, trouve dans chacun l'infinité de Dieu entière et parfaite.

Par-là se voit l'illusion du raisonnement de Malaval, qui, pour détourner les fidèles de raisonner *sur la puissance de Dieu, et sur la création du ciel et de la terre* [3], remarque « que « raisonner de tout n'est rien à comparaison de » regarder Dieu en lui-même : Dieu, dit-il, n'est-» il pas plus que la puissance, que le ciel, que la » terre, que toutes les pensées des hommes? » Je veux bien qu'un contemplatif ne raisonne pas, et qu'il agisse par la pure foi, qui de sa nature n'est point raisonnante; et ce n'est pas là de quoi nous disputons. Mais quant à cette belle interrogation : *Dieu n'est-il pas plus que la puissance?* non, Dieu n'est pas plus que la puissance, parcequ'il est sa puissance même. Il n'est pas plus que sa sainteté et que sa sagesse, parcequ'il est sa sagesse même, sa sainteté même. Il ne faut que se souvenir de cette définition du concile de Reims, tirée de saint Augustin, et dictée par saint Bernard [1] : Dieu est saint, Dieu est sage, Dieu est grand par la sainteté, par la sagesse, par la grandeur qui est lui-même. C'est donc une ignorance grossière de dire que Dieu soit plus que sa propre toute-puissance : c'en est une autre de dire que penser à Dieu tout-puissant ou saint, ne soit pas le regarder *en lui-même,* puisque sans doute c'est lui-même qui est tout-puissant et saint; et quand on ajoute qu'il est au-dessus de *toutes les pensées des hommes*, il faudroit songer qu'il est donc aussi au-dessus du regard confus de sa présence, qui sans doute est une pensée; et que s'il faut supprimer les actes qui sont au-dessous de Dieu, il n'en faut laisser aucun, puisqu'il les surpasse tous jusqu'à l'infini.

On dira que cet auteur *n'ignore pas que la bonté, la justice, la puissance, l'éternité de Dieu ne soient Dieu même,* puisqu'il le dit très expressément [2] : je l'avoue, mais son perpétuel égarement est de ne pas voir ce qu'il voit; et après avoir posé de bons principes, d'en tirer de mauvaises conséquences. Car, par exemple, dans le lieu qu'on vient de citer, quelle erreur de dire qu'en pensant aux attributs particuliers *on semble partager Dieu en plusieurs pièces!* Isaïe et les séraphins qui adoroient Dieu comme saint, mettoient-ils en pièces sa simplicité? Que ces raffineurs sont grossiers! ils ne songent plus que Dieu n'est pas saint, ni sage, ni puissant comme le sont les créatures par des dons particuliers; mais qu'étant tout par lui-même et par sa propre substance, toute l'infinité de ce premier être se voit dans chacune de ses perfections. Ce n'est donc pas les partager, comme le dit trop charnellement ce téméraire spéculatif, que de les considérer par des vues distinctes à la manière qu'on vient d'exposer. C'est au contraire les réunir, et seulement aider la foiblesse humaine, qui ne veut pas tout porter à la fois. Et quand il ajoute qu'en « regardant Dieu en » lui-même par sa simple présence, il le voit tel » qu'il est en soi, et non pas tel qu'il est conçu par

[1] *Malaval, II. part. p* 401. — [2] Ci-dessus *ch.* XIII *et* XIV. — [3] *Malaval, p.* 8.

[1] *Conc. Rhem. sub. Eug. III.* 1148 ; *Lab. tom.* X, *col.* 1118. — [2] *Malaval, p.* 64.

» nous : » il oublie que ce *regard de Dieu présent* est en nous une des manières de le concevoir ; et qu'enfin, de quelque côté que se tourne sa vaine subtilité, il ne fera jamais que nous voyions Dieu autrement que par quelqu'une de nos vues, ni que nous le concevions autrement que par quelqu'une de nos conceptions. Et si l'on dit qu'il faut s'élever au-dessus de ses conceptions, qui en doute ; et ces faux subtils pensent-ils apprendre au monde cette vérité ? Mais cela même n'est-ce pas encore une des conceptions de l'esprit humain ? Que s'ils veulent dire seulement que les seules conceptions dignes de Dieu sont celles qu'il nous inspire, et que sans tant songer aux conceptions, il se faut livrer à l'amour ; c'est de quoi tout le monde convient dans tout état d'oraison, et il ne falloit pas recourir ici à des oraisons extraordinaires.

On voit donc que ces grands mystiques, à force de raffiner, se perdent dans leurs pensées, et ne font qu'éblouir les simples par un langage qui n'a point de sens, ou en tout cas s'attribuer à eux seuls des pratiques communes à tous ceux qui sont un peu avancés dans la piété. Le même Malaval amuse le monde par une similitude qu'il recommence sans cesse [1], et où il croit avoir renfermé toute la finesse de son oraison ; c'est celle de cette fille qui, appelée par un roi à sa couche nuptiale, au lieu d'aller droit à lui, *s'arrêteroit à considérer la lettre du roi* [2] : c'est-à-dire, selon cet auteur, l'Écriture sainte : ou ses beaux appartements, ses riches habits, qui sont les attributs divins ; *ou sa pourpre*, qui est, dit-il [3], *l'humanité du Sauveur, dont un Dieu s'est revêtu pour l'amour de nous*. Mais à quoi sert cette allégorie, sinon, sous prétexte de regarder le visage du roi, à détourner l'ame de ses divines perfections d'une manière indirecte ; lui inspirer du dégoût ou pour l'Écriture, ou même pour un Dieu fait homme ? Qui n'a appris de saint Irénée, de saint Augustin et des autres, ou qui ne voit par expérience, qu'il y a des ames que Dieu élève à la sainteté sans la lecture des saints livres ? mais il ne faut pas pour cela faire imaginer aux contemplatifs que pour ne lire plus l'Écriture sainte, ils soient plus parfaits qu'un saint Augustin, un saint Bernard et les autres, dont la dévotion étoit attachée à un goût divin, qui leur étoit inspiré pour cette lecture.

Malaval hésite quelquefois, et semble marcher à tâtons sur Jésus-Christ, sans oser dire ce qu'il dit ; mais en gros on a pu voir, et il est certain, qu'il en dégoûte les ames. Je ne veux pour l'en

[1] *Malaval. I. part. pag. 8. etc. II. part p. 37, 52 53, etc.* — [2] *II. part. p. 37.* — [3] *Pag. 64, n. 19.*

convaincre que ce petit mot à sa Philothée, qui lui avouoit simplement « que les considérations » des œuvres de notre Seigneur l'élevoient à sa » personne, et que cette personne infinie lui fai- » soit trouver quelque chose d'infini dans l'action » du Sauveur [1]. » A quoi ce froid directeur lui répond dédaigneusement, comme à une personne imparfaite : « Usez bien de cette grace, et ne » vous attachez qu'à Dieu qui vous l'a faite ; » comme si Jésus-Christ l'en eût empêchée. De tels discours, qui sont semés dans tout le livre, détournent les ames de Jésus-Christ, sous prétexte d'inculquer toujours Dieu en lui-même : au lieu qu'il faudroit penser qu'une manière excellente de contempler Dieu en lui-même, est de le contempler en Jésus-Christ, *dans lequel la divinité habite corporellement et dans sa plénitude*, selon l'expression de saint Paul [2] ; qui dit encore ces paroles d'une si sublime et si douce contemplation : *Dieu étoit en Jésus-Christ se réconciliant le monde* [3], et se l'unissant d'une façon si intime et si admirable.

Je suis obligé d'avertir que ces docteurs sont bien plus outrés que ceux dont parle sainte Thérèse, et dont elle ne peut approuver le sentiment, lorsqu'ils disent trop généralement que l'humanité de Jésus-Christ est un obstacle à la contemplation. Nous traiterons ailleurs plus à fond cette matière ; mais vouloir tout dire à la fois, c'est embrouiller un discours. Je dirai donc seulement ici, qu'une ame attirée par un instinct particulier à contempler Dieu comme Dieu, peut bien durant ces moments ne penser ni à la sainte humanité de Jésus-Christ, ni aux personnes divines, ni, si vous voulez, à certains attributs particuliers ; car elle sortiroit de l'attrait présent, et mettroit obstacle à la grace. Ce qu'on réprouve dans les mystiques de nos jours, c'est l'exclusion permanente et par état de ces objets divins dans la parfaite contemplation, et, ce qui est encore plus pernicieux, dans toute la durée de cet état, puisque l'acte de contemplation y est selon eux continu et perpétuel ; par où l'on est induit à la suppression des actes de foi explicite, absolument commandés par l'Évangile, ainsi que je m'étois proposé de le faire voir dans ce livre.

[1] *Malaval. p. 216.* — [2] *Col. II, 9.* — [3] *II. Cor. V. 19.*

LIVRE III.

De la suppression des demandes, et de la conformité à la volonté de Dieu.

Après avoir vu les actes de foi explicite que suppriment nos nouveaux docteurs, sans respecter le Symbole, il est aisé de comprendre qu'ils n'épargnent pas davantage les demandes qui sont contenues dans l'Oraison dominicale. Tous ces actes, et les demandes comme les autres, sont également renfermés dans cet acte unique, continu et perpétuel; et nous allons voir aussi, par cette raison, les demandes entièrement suspendues. Mais outre cette raison commune aux actes de foi et aux demandes, il y en a une particulière pour les demandes: c'est qu'elles sont toutes intéressées, indignes par conséquent de la générosité de nos parfaits, à la réserve peut-être de celle-ci, *Fiat voluntas tua*, *Votre volonté soit faite*; encore que Jésus-Christ, qui sans doute en a bien connu toute la force, n'ait pas laissé de commander également toutes les autres.

Ces fondements supposés, il ne faut plus qu'entendre parler nos faux docteurs. Molinos ouvre la carrière par cet anéantissement de tous actes, de tous desirs, de toutes demandes, qu'il prêche partout. « L'anéantissement, dit-il [1], pour » être parfait, s'étend sur le jugement, actions, » inclinations, desirs, pensées, sur toute la sub» stance de la vie. » En voilà beaucoup, et on ne sait plus ce qu'il veut laisser à un chrétien. Il pousse pourtant encore plus loin: « L'ame » doit être morte à ses souhaits, efforts, per» ceptions, voulant comme si elle ne vouloit pas, » comprenant comme si elle ne comprenoit » pas, sans avoir même de l'inclination pour le néant; » c'est-à-dire, sans en avoir pour l'indifférence: ce qui est la pousser enfin jusqu'à se détruire elle-même. Ce parfait anéantissement qui a supprimé les desirs, avec eux a supprimé les demandes et les prières qui en sont l'effet: et un peu après [2], » C'est à ne considé» rer rien, à ne desirer rien, à ne vouloir rien, » à ne faire aucun effort, que consiste la vie, » le repos et la joie de l'ame. »

C'est ce qu'il appelle, en termes plus généraux: *se plonger dans son rien* [3]; c'est-à-dire, ne produire aucun desir. « Le néant, dit-il [4], » doit fermer la porte à tout ce qui n'est pas » Dieu: » le desir même de Dieu n'est pas Dieu, et le néant *lui ferme la porte* comme à tout le reste: « Autrefois l'ame étoit affamée des biens » du ciel, elle avoit soif de Dieu, craignant de le » perdre [1]: » mais c'est *autrefois*; maintenant et depuis qu'on est parfait, on ne prend plus de part « à la béatitude de ceux qui ont faim et soif » de la justice, à qui Jésus-Christ a promis qu'ils » seroient rassasiés. » C'est par-là qu'on parvient *à la sainte et céleste indifférence.* » Ceux qui » avoient reçu avec saint Paul les prémices du » Saint-Esprit étoient dans un gémissement per» pétuel, et dans les douleurs de l'enfantement, » en desirant l'adoption des enfants et l'héritage » céleste. Maintenant, qu'on est plus fort, on » est aussi content de la terre que dans le ciel; » on revient à la première origine [2]. » L'homme n'avoit point à gémir en cet état, il étoit aussi tranquille qu'innocent, et « l'indifférence céleste » nous ramène aussi à l'heureuse innocence que » nos parents ont perdue: » au contraire, « nous » arrêtons les graces célestes en voulant faire » quelque chose. » C'est faire quelque chose que desirer et demander; ainsi, tout desir doit être indifférent et anéanti.

Malaval ne parle pas moins clairement; son fondement est, dès le commencement de son livre, que, content de jeter ce regard amoureux sur Dieu présent, « il ne faut rien penser ni rien » desirer autant de temps qu'il sera possible [3]. » S'il se restreint d'abord à un certain temps, c'est en faveur des commençants; mais au reste nous avons vu [4] qu'on en vient à un » acte continu et » perpétuel: la vue simple et amoureuse com» prend tous les actes, foi, espérance, amour, » actions de graces [5], » et tout le reste: on n'exerce plus ni entendement, ni volonté, ni mémoire, » comme si l'on n'en avoit point [6]: vo» tre acte éminent absorbe tout, et contient tout » en vertu et en valeur [7]: » il n'y a qu'à pousser l'*abandon à l'opération divine* jusqu'à ne rien faire et laisser tout faire à Dieu: il faut » suspendre tous les actes distincts et particu» liers pour faire place à l'acte confus et » universel de la présence de Dieu [8]: cet acte » universel emporte la suspension des actes » particuliers [9]: » que serviroient les desirs et les demandes? *toutes les demandes sont renfermées* dans ce grand acte universel [10]. Il y a, dans un entretien, un endroit exprès destiné à cette matière [11], et il y est décidé, que » l'ame » qui possède Dieu par une présence amoureuse,

[1] *Guide*, *l.* II, *c.* XIX, *n.* 195, *p.* 196. — [2] *Ibid*. *c.* XX, *n.* 202, *p.* 199. — [3] *Ibid*. *n.* 196, *p.* 197. — [4] *Ibid*. *n.* 201.

[1] *Guide*, *ch.* II, *p.* 21, *n.* 206 p. 201. — [2] *Ibid*. *ch.* XIX, XX; *n.* 194, 202, p. 197, 199. *Ch.* XXI, *n.* 206, 207 *et* 212. — [3] *Malaval*, *I. part.* *p.* 8. — [4] Ci-dessus *liv.* II, *ch.* XXVI. — [5] *Malaval*, *I. part.* *p.* 63. — [6] *Pag.* 7. — [7] *Pag.* 63, 64. — [8] *II. part.* *p.* 106. — [9] *Pag.* 357. — [10] *Pag.* 412, 413. — [11] *Entr.* 12, *n.* 10.

» ne demande rien que le Dieu qu'elle possède : » c'est-à-dire, qu'elle en est si contente, qu'elle n'en desire plus rien que ce qu'elle en a, comme si elle n'étoit plus dans le lieu de pèlerinage et d'exil. Une seconde raison contre les demandes, c'est « que si Dieu s'est donné lui-même, il nous » donnera nos besoins sans que nous les deman- » dions : et que les ames dépouillées de tout sont » bien en peine que demander à Dieu, si ce n'est » sa volonté [1]. » Elles sont donc bien en peine, si elles doivent lui demander ce qu'il leur explique lui-même, ce qu'il leur ordonne. Ainsi, quand on vent, contre son précepte, tout réduire à cette seule demande : *Votre volonté soit faite*, et que l'on ajoute que *l'homme qui n'a qu'une volonté* [2], c'est-à-dire, celle de Dieu, *n'a jamais qu'une demande à faire;* on suppose que ceux qui font, pour ainsi parler, tout du long les sept demandes du *Pater*, ont une autre volonté que celle de Dieu. Pour troisième et dernière raison, *on demande tout en s'unissant amoureusement à celui qui est tout.* Sans doute Jésus-Christ aura ignoré ce mystère, il ne songeoit pas à la force de cette demande : *Fiat voluntas tua.* S'il falloit supprimer les autres, à cause qu'elles sont comprises dans celle-ci seule, pourquoi Jésus-Christ ne les a-t-il pas supprimées, et d'où vient qu'il nous a donné l'Oraison dominicale comme elle est ? Qui pourroit souffrir des chrétiens qui disputent contre Jésus-Christ ; et qui viennent réformer une prière, qui dans sa simplicité et dans sa grandeur est une des merveilles du christianisme ?

Mais le livre où l'on se déclare le plus contre les demandes, c'est sans doute le *Moyen court et facile :* on n'y attend pas que l'ame soit arrivée à la plus haute perfection ; et dès les premiers degrés elle « se trouvera, dit-on [3], dans » un état d'impuissance de faire des demandes » à Dieu, qu'elle faisoit auparavant avec faci- » lité. » Remarquez ceci : ceux qui veulent qu'on réduise à rien les expressions par des interprétations forcées, entendent par cette impuissance un manquement de facilité, ne songeant pas que l'on oppose la facilité d'autrefois à l'impuissance d'aujourd'hui ; ce qui n'a point d'autre sens, si ce n'est que l'ame, qui avoit auparavant des facilités, ne trouve plus que des impuissances, et des impuissances *par état*, afin qu'on ne pense pas que ce soit des impuissances passagères. La raison qu'on en allègue est universelle : *car c'est alors que l'Esprit demande pour les saints,* selon la parole de saint Paul [4] ; comme si cette parole ne regardoit qu'un état particulier d'oraison, et non pas en général toute prière bien faite, en quelque état qu'on la fasse. C'est déjà une erreur grossière, bien contraire à saint Augustin [1], qui prouve par ce passage que toute prière, et celle des commençants comme des autres, est inspirée de Dieu : mais c'est l'erreur ordinaire des nouveaux mystiques, d'attribuer à certains états extraordinaires et particuliers ce qui convient en général à l'état du chrétien. Laissons à part cette erreur, qu'il n'est pas temps de relever, et considérons seulement la conséquence qu'on tire de la parole de l'apôtre : « C'est, dit-on, qu'il faut seconder les desseins » de Dieu, qui est de dépouiller l'ame de ses » propres opérations pour substituer les siennes » à la place : laissez-le donc faire. » Ce *laissez faire,* dans ce langage, c'est ne faire rien, ne desirer rien, ne demander rien de son côté, et attendre que Dieu fasse tout. On ajoute : « La » volonté de Dieu est préférable à tout autre » bien ; défaites-vous de vos intérêts, et vivez » d'abandon et de foi : » c'est-à-dire, comme on va voir : vivez dans l'indifférence de toutes choses, et même de votre salut et de votre damnation ; défaites-vous de cet intérêt comme de tous les autres ; ne regardez plus comme une peine l'impuissance de faire à Dieu aucune demande, puisqu'il ne lui faut pas même demander le bonheur de le posséder : « C'est ici, con- » tinue-t-on, que la foi commence d'opérer ex- » cellemment, » quand on fait cesser toutes les demandes, comme imparfaites et intéressées. Voilà de tous les égarements des nouveaux mystiques le plus incompréhensible ; c'est un désintéressement outré, qui fait que le salut est indifférent ; une fausse générosité envers Dieu, comme si c'étoit l'offenser et l'importuner dans un extrême besoin de demander quelque chose à celui dont les richesses aussi bien que les bontés sont inépuisables.

C'est ce qu'on explique précisément sur le Cantique des cantiques, où l'on remarque que l'Épouse demeure *sans rien demander pour elle-même* [2]. A quoi on ajoute, un peu après, ces étranges paroles [3] : « C'étoit une perfection » qu'elle avoit autrefois, que de desirer ardem- » ment cette charmante possession ; car cela » étoit nécessaire pour la faire marcher et aller » à lui ; mais maintenant c'est une imperfection » qu'elle ne doit point admettre, son bien-aimé » la possédant PARFAITEMENT dans son essence » et dans ses puissances d'une manière TRÈS

[1] *Malaval, II. part. p. 414.* — [2] *Ibid.* — [3] *Moyen court, 17, p. 68.* — [4] *Rom.* VIII. 26.

[1] *De Dono Persev. cap.* XXIII, *n.* 64 ; *tom.* X, *col.* 836. *Epist. ad Sixt. olim* CV, *nunc* CXCIV, *n.* 15, 16, 17 ; *tom.* II, *col.* 719, *etc.* — [2] *Cant. ch.* VIII, *v.* 16, *p.* 200. — [3] *Ibid.* 207.

» RÉELLE ET INVARIABLE, au-dessus de tout » temps, de tout moyen, et de tout lieu. » Elle est donc parfaitement heureuse; elle est dans la patrie, et non pas dans l'exil : autrement elle auroit encore et des desirs à pousser, et des demandes à faire : mais au contraire, « elle n'a » plus que faire de soupirer après des moments » de jouissance distincte et aperçue ; outre qu'elle » est dans une si entière désappropriation, qu'elle » ne sauroit plus arrêter UN SEUL DESIR sur » quoi que ce soit, NON PAS MÊME SUR LES JOIES » DU PARADIS, » quoique ces joies du paradis ne soient autre chose que le comble, la surabondance, la perfection de l'amour de Dieu, et le dernier accomplissement de sa volonté.

Cependant cette ame est tellement pleine ou indifférente, qu'elle laisse l'Époux céleste répandre où il lui plaira, et dans d'autres ames, comme un baume précieux, toute sorte de saints desirs [1] : « Mais pour elle, elle ne sauroit lui » rien demander, ni rien desirer de lui, A MOINS » QUE CE NE FUT LUI-MÊME qui lui en donnât » le mouvement, non qu'elle méprise et rejette » les consolations divines : mais c'est que ces » sortes de graces ne sont plus guère de saison » pour une ame aussi anéantie qu'elle l'est, et qui » est établie DANS LA JOUISSANCE DU CENTRE, et » qu'ayant perdu toute volonté dans la volonté » de Dieu, elle NE PEUT PLUS rien vouloir; » pas même vouloir voir Dieu, et l'aimer comme on fera dans le ciel, c'est-à-dire de la manière la plus excellente.

On ne pouvoit pousser plus loin la présomption et l'égarement ; car encore qu'il ne s'agisse en apparence que des visites particulières du Verbe qui vient à nous par ses consolations, on pousse l'indifférence jusqu'à l'éternelle possession de Dieu; on prononce généralement qu'on ne sauroit lui rien demander, ni desirer rien de lui, par conséquent en rien espérer, puisqu'on desire ce qu'on espère, et que l'espérance enferme, ou est elle-même, selon les docteurs, une espèce de desir. Ainsi, de trois vertus théologales, on en éclipse la seconde, qui est l'espérance; et on porte si avant l'extirpation du desir, qu'on ne sauroit plus en former ni en arrêter *un seul sur quoi que ce soit.*

Mais les raisons qu'on allègue de cet état sont encore plus pernicieuses que la chose même : il y en a deux dans le passage qu'on vient de produire : l'une est la plénitude de la jouissance qui empêche tous les desirs, et par conséquent toutes les demandes ; l'autre est le parfait *désintéressement et désappropriation* de cette ame, qui l'empêche de rien demander pour elle. La première est le comble de l'égarement : cette plénitude qu'on vante *dans la jouissance du centre,* avec cette parfaite possession « du bien-aimé » dans son essence et dans ses puissances d'une » manière très réelle et invariable, au-dessus de » tout temps, de tout moyen, de tout lieu; » c'est, comme on verra en son lieu, une illusion des béguards. Il y a une telle disproportion entre la plénitude qu'on peut concevoir en cette vie, et celle de la vie future, qu'il y reste toujours ici-bas de quoi espérer, de quoi desirer, de quoi demander jusqu'à l'infini; et que supprimer ses demandes, c'est oublier ses besoins, et nourrir sa présomption de la manière la plus dangereuse et la plus outrée.

La seconde raison de cet état, où l'on supprime les demandes, c'est qu'il les faut regarder comme intéressées. Je suis ici obligé d'avertir que nos mystiques se fondent principalement sur une opinion de l'école, qui met l'essence de la charité à aimer Dieu, comme on parle, sans retour sur soi, sans attention à son éternelle béatitude. J'aurai dans la suite à faire voir que ce n'est là dans le fond qu'une dispute de mots entre les docteurs orthodoxes, et qu'en tout cas cette opinion ne peut servir de fondement aux nouveaux mystiques. J'oserai seulement, avec respect, avertir les théologiens scholastiques, de mesurer de manière leurs expressions, qu'ils ne donnent point de prise à des gens outrés. Mais en attendant qu'on développe cette théologie de l'école dans le traité qui suivra celui-ci, je dirai avec assurance que desirer son salut comme l'accomplissement de la volonté de Dieu, comme une chose qu'il veut, et qu'il veut que nous voulions; et enfin, comme le comble de sa gloire, et la plus parfaite manifestation de sa grandeur, c'est constamment, de l'avis de tout le monde, un acte de charité. C'est là une vérité manifestement révélée de Dieu par ces paroles de saint Paul, où en exprimant, avec toute l'énergie possible, le desir de posséder Jésus-Christ, il conclut que nous l'avons *par une bonne volonté : bonam voluntatem habemus* [1] : or la bonne volonté, c'est la charité. Saint Paul nous exprime encore cette bonne volonté comme un effet de notre choix : « Je suis, dit-il [2], pressé d'un » double desir : l'un d'être avec Jésus-Christ, ce » qui est le mieux de beaucoup; l'autre de demeurer avec vous, ce qui vous est plus néces- » saire; et je ne sais que choisir : » nous montrant très expressément, par ces paroles, que lequel des deux qu'il eût fait, c'eût été l'effet

[1] *Cant. ch.* VIII, *v.* 16, *p.* 208.

[1] *II. Cor.* V. 8.— [2] *Phil.* I. 22, 23.

de son choix. Mais ce choix auroit eu pour fin naturelle la gloire de Dieu, comme le même saint Paul le témoigne manifestement, lorsqu'il se propose, dans l'adoption éternelle des enfants de Dieu, la possession de l'héritage céleste *pour la louange de la gloire de sa grace* [1], à laquelle il rapporte aussi tout le conseil de la prédestination [2]. Ainsi le Saint-Esprit nous a révélé expressément, par saint Paul, trois vérités importantes sur le desir d'être avec Jésus-Christ. Premièrement, que c'est un acte de charité : secondement, que c'est un acte très délibéré : troisièmement, que c'est un acte d'amour, et d'un amour pur et parfaitement désintéressé, où l'on rapporte non point Dieu à soi, mais soi-même tout entier à Dieu et à sa gloire. Dès-lors donc on l'aime plus que soi-même, puisqu'on ne s'aime soi-même qu'en lui et pour lui.

Pour réduire ce raisonnement en peu de paroles : un acte n'est point intéressé lorsqu'il a pour fin naturelle et premièrement regardée la gloire de Dieu. Ce principe est incontestable. Or est-il que le desir du salut a pour sa fin naturelle et premièrement regardée la gloire de Dieu. La preuve en est manifeste dans les passages de saint Paul qu'on vient d'alléguer : j'ajoute celui de David, lorsqu'il espère à la vérité d'être *rassasié* ; mais seulement *quand la gloire de Dieu lui apparoîtra : Satiabor cùm apparuerit gloria tua* [3]. Donc le desir du salut ne peut être rangé sans erreur parmi les actes intéressés.

Sur ce fondement, il est certain que tous les desirs de posséder Dieu, qu'on voit dans les Psaumes, dans saint Paul, et dans tous les saints, sont des desirs inspirés par un amour pur, et qu'on ne peut accuser d'être imparfaits sans un manifeste égarement, ni s'élever au-dessus sans porter la présomption jusqu'au comble.

Aussi nos nouveaux mystiques tâchent de tempérer leurs excès par deux excuses : l'une en disant que lorsqu'ils rejettent si expressément dans l'ame parfaite tous desirs et toutes demandes, ils y apportent cette exception : « à moins que » ce fût Dieu même qui lui en donnât le mouve» ment [4]. » Ce que Malaval explique en ces termes : « qu'il faut être sans aucune pensée » distincte, si ce n'est que le Saint-Esprit nous » y applique par la volonté divine, et non par » la nôtre qui n'agit plus, ni par notre choix [5]. » L'autre excuse, c'est qu'en excluant ainsi les desirs et les demandes, ils entendent seulement les *desirs connus* et les *demandes intéressées et aperçues* [6], sans prétendre exclure les autres.

[1] *Ephes.* I. 8. — [2] *Rom.* XI. 33. — [3] *Ps.* XVI. 15. — [4] *Cant.* p. 206. — [5] *Malaval*, I. *part.* p. 55.— [6] *Cant.* p. 207. *Moyen*, etc., p. 129, etc.

Les faux-fuyants de l'erreur ne servent qu'à la découvrir plus clairement, et une courte distinction le va faire voir. Quand on « dit qu'on » ne sauroit plus rien demander à Dieu, ni rien » desirer de lui, qu'il n'en donne le mouve» ment [1] ; » ou l'on entend par ce mouvement l'inspiration prévenante de la grace commune à tous les justes, ou l'on entend une inspiration particulière : si c'est le premier on dit vrai, mais on ne dit rien qui soit à propos. On dit vrai, car il est de la foi catholique, qu'on ne peut faire aucune prière agréable à Dieu, ni produire aucun bon desir, qu'on ne soit prévenu par sa grace : mais en même temps on ne dit rien à propos, puisqu'on n'explique point ce qu'on prétend, qui est de montrer dans un état particulier la cessation des demandes. Mais si, pour dire quelque chose qui soit particulier à cet état, on veut dire qu'on y attend une inspiration particulière pour faire à Dieu les demandes qu'il a commandées, c'est en cela qu'est l'erreur. L'erreur est, dis-je, de croire que pour prier ou demander, le commandement exprès de Jésus-Christ, son exemple, et celui de tout ce qu'il y a de saints ne suffisent pas à certaines ames, comme si elles étoient exemptes de pratiquer ces commandements, ou de suivre ces exemples. Cette erreur est directement condamnée dans cette détermination du concile de Trente [2], tirée de saint Augustin, et de la tradition de tous les saints : « Dieu ne » commande rien d'impossible ; mais en com» mandant il nous avertit de faire ce que nous » pouvons, et de demander ce que nous ne pou» vons pas, et il nous aide à le pouvoir. » Selon cette définition, toute ame juste doit croire que la prière lui est possible, autant qu'elle est nécessaire et commandée : que Dieu frappe à la porte, et que ce n'est que par notre faute que nous la tenons fermée : et enfin, que le mouvement de la grace ne nous manque pas pour accomplir ce précepte de Jésus-Christ : *Demandez, et vous obtiendrez : cherchez, et vous trouverez : frappez, et il vous sera ouvert* [3], ni celui-ci de saint Jacques [4] : *Si l'on a besoin de sagesse*, et qui n'en a pas besoin sur la terre ? *qu'on la demande au Seigneur*. Que si la foi nous assure que ce mouvement de la grace ne manque point au fidèle, en attendre un autre, et en l'attendant demeurer en suspens ; attendre que Dieu *nous applique*, et encore *sans notre choix*, *par sa volonté* particulière, et non par la nôtre, à cause qu'elle n'agit plus, c'est pécher contre ce précepte : *Vous ne tenterez point le Seigneur votre Dieu* [5] ; c'est

[1] *Cant.* p. 206. — [2] *Sess.* VI. *cap.* 11. — [3] *Matth.* VII. 7. — [4] *Jac.* I. 5. — [5] *Matth.* IV. 7.

résister à sa grace commune à tous les fidèles, et à son commandement exprès; c'est enfin ouvrir la porte à toute illusion, et pousser les ames infirmes jusqu'au fanatisme.

Par-là il est aisé d'établir la note ou la censure précise dont la proposition des nouveaux mystiques doit être qualifiée : en disant qu'on ne peut *plus* rien demander que Dieu n'en donne le mouvement; si par ce *plus* on entend qu'on le pouvoit auparavant sans le mouvement de la grace prévenante, c'est une hérésie : et si l'on entend qu'on ne le peut *plus*, parceque le commandement général, et la grace commune à tous les justes ne nous suffisent pas dans de certains états, en sorte qu'il y faille attendre pour nous remuer, que Dieu nous remue par une inspiration plus particulière, c'est une autre hérésie contraire à la manifeste révélation de Dieu, et à l'expresse détermination du concile de Trente.

Que si l'on en revient à dire qu'en assurant qu'on ne peut plus faire de demandes ou produire des desirs, on ne veut exclure que les demandes connues et les desirs aperçus ; j'avoue que c'est la doctrine perpétuelle des nouveaux docteurs, et que les actes qu'ils veulent suspendre ou supprimer sont partout les actes connus : mais c'est là précisément retomber dans l'erreur qu'on veut éviter. Qui ne peut souffrir en soi-même la connoissance d'un acte, par soi-même n'en veut aucun. On trouve en effet cette décision dans le *Moyen court* [1], « qu'il faut RENONCER à toutes » inclinations particulières, quelque bonnes » qu'elles paroissent, sitôt qu'on les sent naître. » Ces *inclinations particulières* sont celles où l'on voudroit quelque autre chose que la volonté de Dieu en général, et c'est pourquoi on conclut après, pour « l'indifférence à tout bien, ou de » l'ame ou du corps, ou du temps ou de l'éter- » nité. » Ainsi il ne suffit pas de ne produire aucun de ces actes; il y faut renoncer dès qu'*on les sent naître*: ce qui n'emporte rien moins que l'entière extinction de tout acte de piété, dont le moindre commencement, la moindre étincelle, et la pensée seulement pourroit s'élever en nous. Si l'on y doit renoncer lorsqu'ils paroissent, à plus forte raison se doit-on empêcher d'en produire : et par conséquent dire qu'on n'en veut jamais avoir qui soit connu ou aperçu, c'est-à-dire qu'on n'en veut point avoir du tout? ce qui est précisément la même hérésie dont on vient de voir la condamnation.

Cet endroit est plus important qu'on ne sauroit dire, et si l'on ne sait entendre ces finesses des nouveaux mystiques, on n'en évitera jamais les illusions : car ils vous disent souvent qu'ils font des demandes, qu'ils font des actes de foi explicite en Jésus-Christ et aux trois personnes divines, qu'ils ont même des dévotions particulières aux mystères de Jésus-Christ, comme à sa croix ou à son enfance : mais ce n'est rien dire, puisqu'ils entendent qu'ils font de tels actes y étant poussés par inspiration extraordinaire et particulière à certains états, et aussi que pour en produire ils attendent toujours cette inspiration; en sorte que si elle ne vient, c'est-à-dire, s'ils ne s'imaginent que Dieu la leur donne par une inspiration extraordinaire, ils vivront paisiblement dix et vingt ans sans penser à Jésus-Christ, et sans faire un seul acte de foi explicite sur aucun de ses mystères, comme on a vu [1] : ce qui est visiblement retomber dans l'erreur qu'ils font semblant de désavouer.

Et pour achever de les convaincre : lorsqu'ils laissent subsister dans leurs ames des actes qu'ils y remarquent, à cause qu'ils se persuadent qu'ils leur sont inspirés d'en-haut par ce genre d'inspiration particulière aux états d'oraison extraordinaires; il leur faut encore demander à quoi ils connoissent cette inspiration. S'ils répondent selon leurs principes, que s'étant abandonnés à Dieu, afin qu'il fît seul en eux ce qu'il lui plairoit, ils doivent croire que rien ne leur vient dans la pensée qui ne soit de Dieu : leur présomption, qui n'est soutenue d'aucune promesse, les met au rang des hommes livrés à l'illusion de leurs cœurs, et prêts à appeler Dieu tout ce qui leur plaît.

C'en seroit assez quant à présent sur cette matière, s'il ne falloit exposer les fondements des nouveaux contemplatifs. Les voici dans le *Moyen court*, au chapitre *de la Demande* [2], où en traitant ce passage de saint Paul: « *Nous ne savons* » *pas ce qu'il nous faut demander; mais le Saint-* » *Esprit prie en nous avec des gémissements* » *inexplicables*: Ceci, dit-on, est positif: si nous » ne savons pas ce qu'il nous faut, et s'il faut » que l'Esprit qui est en nous, à la motion duquel » nous nous abandonnons, le demande pour nous, » ne devons-nous pas le laisser faire? » C'est bien là un raisonnement capable d'éblouir l'esprit ignorant et prévenu d'une femme, qui ne sait pas, ou ne songe pas que saint Paul ne dit pas ceci d'une oraison extraordinaire; mais de l'oraison commune à tous les fidèles, où le *laisser faire* qu'on veut introduire, c'est-à-dire la suspension de tout acte exprès, et de tout effort du libre arbitre, n'a point de lieu. Car le dessein de l'a-

[1] *Moyen court*, § 6, *p.* 29.

[1] Ci-dessus *liv.* II, *ch.* V. — [2] *Moyen court*, *ch.* XX, *p.* 95.

pôtre [1] visiblement est de faire voir que le Saint-Esprit est l'auteur, non pas des prières d'un certain état, mais de celles de tous les fidèles. Mais si dire que le Saint-Esprit forme nos prières, c'est dire qu'il ne faut pas s'exciter soi-même, mais attendre comme en suspens que cet Esprit nous remue d'une façon extraordinaire, c'est attribuer cet état à tous les justes ; c'est leur ôter cet *effort* du libre arbitre, *conatus*, que saint Augustin [2] et tous les saints y reconnoissent ; c'est introduire la passiveté, comme on l'appelle, dans l'oraison la plus commune. Au lieu donc de dire, comme on fait, Si le Saint-Esprit agit en nous, il n'y a qu'à le laisser faire; il falloit dire, au contraire, S'il agit en nous, s'il nous excite à de saints gémissements, il faut agir avec lui, gémir avec lui, avec lui s'exciter soi-même, et faire de pieux efforts pour enfanter l'esprit de salut *et d'adoption*, comme saint Paul nous y exhorte dans tout ce passage [3].

Ainsi la conséquence qu'on tire en ces mots : « Pourquoi après cela nous accabler de soins su- » perflus, et nous fatiguer dans la multiplicité » de nos actes; sans jamais dire, Demeurons en » repos [4]? » est un abus manifeste de l'Évangile: car c'est mettre au rang des soins superflus le soin de s'exciter à prier Dieu; c'est attribuer à une mauvaise multiplicité la pluralité des actes que Dieu nous commande; c'est induire les ames à un faux repos, à un repos que Dieu leur défend, et où elles sont livrées à la nonchalance : c'est avoir une fausse idée de cette parole, où le Sauveur reprend Marthe *de se troubler dans plusieurs choses, au lieu qu'il n'y en a qu'une qui soit nécessaire* [5]. Il est vrai : une seule chose est nécessaire, qui est Dieu ; mais il y a plusieurs actes pour s'y unir. Il n'y a qu'une fin, mais il y a plusieurs moyens pour y arriver; autrement la foi, l'espérance, et la charité, qui, selon saint Paul, *sont trois choses* [6], seroient supprimées par cette unité où le Fils de Dieu nous réduit, et son apôtre lui seroit contraire. On ne peut donc pas tomber dans un plus étrange égarement, que de tourner contre les actes de piété ce que Jésus-Christ visiblement a prononcé contre la multiplicité des actes vains et turbulents que donnent les soins du monde ou qu'une dévotion inquiète et mal réglée peut inspirer.

Nos nouveaux docteurs posent encore un autre fondement, et celui-ci est le principal, qu'il n'y a rien à vouloir ni à desirer que la volonté de Dieu, et qu'ainsi toute autre demande est superflue. Nous avons déja répondu que Jésus-Christ savoit bien la force de cette demande : *Votre volonté soit faite*. Il devoit donc supprimer les autres demandes ; et s'il les juge nécessaires, il ne faut pas être plus sage que lui.

C'en seroit assez pour convaincre l'erreur ; mais pour en connoître toute l'étendue, il faut développer un peu davantage ce qu'on entend dans le quiétisme par se conformer à *la volonté de Dieu :* c'est, en un mot, être indifférent à être sauvé ou damné ; ce qui emporte une entière indifférence à être en grace ou n'y être pas, agréable à Dieu ou haï de lui, avoir pour lui de l'amour, ou en être privé dans le temps et dans l'éternité par une entière soustraction de ses dons.

Ces sentiments font horreur : et ceux qui ne sauront pas les prétentions des mystiques d'aujourd'hui, auront de la peine à croire qu'ils aillent jusqu'à ces excès; mais il n'y a rien pourtant de si véritable.

C'est ici qu'il faut expliquer cet abandon « qui » est, dit-on, ce qu'il y a de conséquence dans » toute la voie, et la clef de tout l'intérieur [1]. » Qu'on retienne bien ces paroles : il faut se rendre attentif à cet endroit de la doctrine nouvelle, dont on voit que c'est ici le nœud principal. L'abandon, selon qu'il est révélé dans ces paroles de saint Pierre [2] : *Jetez en lui toute votre sollicitude*, tous vos soins, toutes vos espérances, et dans cent autres semblables, est d'obligation pour tous les fidèles : il faut donc que nos prétendus parfaits, qui veulent nous expliquer des voies particulières, entendent aussi dans l'abandon, qui en fait le fond, quelque chose de particulier. Or, jeter en Dieu tous ses soins, et s'abandonner à lui, selon ce que dit saint Pierre, c'est vouloir tout ce qu'il veut ; par conséquent vouloir son salut, parcequ'il veut que nous le voulions; en prendre soin, parcequ'il veut que nous prenions ce soin; lui demander pour cela tout ce qui nous est nécessaire, c'est-à-dire, la continuation de ses graces et notre persévérance; croire avec une ferme et vive foi que notre salut est l'œuvre de Dieu plus que la nôtre; dans cette foi, en attendre l'effet, et les graces qui y conduisent, de sa pure libéralité, et lui demander ses dons qui font nos mérites : voilà jusqu'où l'abandon se doit porter selon les communes obligations. Il n'y a rien au-delà pour composer un état et une oraison extraordinaire que l'abandon à être damné, dont nous avons déja vu un petit essai dans l'indifférence de Mo-

[1] *Rom.* VIII. 26, 27. — [2] *Aug. in Ps.* XXVI, *enarr.* 2, *n.* 17 ; *tom.* IV, *col.* 126. *De nat. et grat. cap.* LXV, *n.* 78 ; *tom.* X, *col.* 161. — [3] *Rom.* VIII 22, *etc.* — [4] *Moyen court, ch.* XX, *p.* 93. — [5] *Luc.* X. 41. — [6] *Cor.* XIII. 13.

[1] *Moyen court, p.* 26. — [2] *I. Petr.* V. 7.

linos et de Malaval; mais dont nous allons voir le plus grand excès dans l'*Interprétation du Cantique*[1] ; « L'ame arrivée à ce degré entre » dans les intérêts de la divine justice, et à son » égard et à celui des autres, d'une telle sorte » qu'elle ne pouvoit vouloir autre chose, soit » pour elle ou pour autre quelconque, que celui » que cette divine justice lui vouloit donner pour » le temps et pour l'éternité. » Voilà dans cette ame prétendue parfaite une indifférence inouie parmi les saints : *Dieu veut que tous les hommes soient sauvés*[2] : celle-ci ne veut ni ne peut avoir cette volonté. Une des interprétations de ce passage de saint Paul ; c'est que Dieu inspire à tous les justes la volonté du salut de tous les hommes. Celle-ci se met au-dessus de cette inspiration; et aussi indifférente pour les autres que pour elle-même, « quoiqu'elle fût, dit-elle[3], » toute prête d'être anathème pour ses frères, » comme saint Paul, et qu'elle ne travaille à » autre chose qu'à leur salut, elle est néanmoins » indifférente pour le succès, et elle ne pourroit » être affligée ni de sa propre perte, ni de celle » d'aucune créature regardée du côté de la jus- » tice de Dieu. » Ce correctif est bien foible; puisque l'abandon où cette ame vient de déclarer qu'elle se trouvoit, l'empêche de regarder les autres ames, non plus qu'elle-même, d'un autre côté que de celui de la volonté et de la justice de Dieu. Les excès énormes où se jettent ces esprits outrés les obligent de temps en temps à de petits correctifs, qui ne disent rien dans le fond, et qui ne servent qu'à faire sentir qu'en voyant l'inévitable censure de leurs sentiments, ils ont voulu se préparer quelque échappatoire; mais en vain, puisqu'après tout, disent-ils[4], « l'indifférence est si grande, que l'ame ne peut » pencher ni du côté de la jouissance ni du côté » de la privation : et quoique son amour soit in- » comparablement plus fort qu'il n'a jamais été, » elle ne peut néanmoins desirer le paradis, » ni pour elle, ni pour aucun autre, comme on a vu; et la raison qu'on en apporte, c'est que » l'effet le plus profond de l'ANÉANTISSEMENT » doit être l'indifférence pour le succès » de tout ce qu'on fait pour son salut, et pour celui du prochain. Saint Paul, dont on allègue l'exemple, ne fut jamais anéanti de cette sorte. Pendant qu'il se dévoue pour être anathème, il déclare qu'il est saisi d'une *tristesse profonde*, et ressent une *continuelle et violente douleur*, [illegible], *pour le salut de ses frères les Israélites*[5]. Celle-ci le pousse plus loin que cet apôtre, et « ne peut » être affligée ni de sa propre perte, ni de celle » d'aucune autre créature. » Voilà une nouvelle générosité de ces ames si étrangement désintéressées; la perfection de saint Paul ne leur suffit pas, il leur faut faire un autre Évangile.

La même doctrine est établie dans le *Moyen court*; et la différence qui se trouve entre ces deux livres, c'est que le *Cantique* va plus par saillies, et que l'autre va plus par principes. C'est pourquoi après avoir supposé l'idée générale du *délaissement total*, on en vient à l'application par ces paroles : « Il faut ne vouloir » que ce que Dieu a voulu dès son éternité[1]. » Voilà, sous une expression spécieuse, d'étranges sentiments cachés. Dieu a voulu de toute éternité priver les réprouvés de lui-même, et ne leur pardonner jamais; ce qui est le plus malheureux, et aussi le plus juste effet de leur damnation. Au lieu donc de demander pardon pour eux, ou de le demander pour soi-même; dans l'ignorance où l'on est du secret de Dieu; il faut supprimer ces demandes, à moins de se mettre au hasard de vouloir autre chose que ce que Dieu veut de toute éternité : d'où aussi l'on est forcé de conclure « qu'il faut être indifférent à » toutes choses, soit pour le corps, soit pour » l'ame, pour les biens temporels et éternels, » laisser le passé dans l'oubli, l'avenir à la pro- » vidence, donner le présent à Dieu ; » c'est-à-dire, pour le passé et pour l'avenir, se mettre dans la disposition la plus opposée au soin que Dieu nous commande d'avoir de notre salut, au souvenir de nos péchés pour lui en demander pardon, à la prévoyance des périls et à la demande des graces. Voilà où l'on en vouloit enfin venir par ces mots spécieux de délaissement et d'abandon; et par tout ce bel appareil, où l'on semble n'avoir d'autre but que de se livrer soi-même à la volonté divine.

C'est donc ici que l'on tombe manifestement dans ce déréglement étrange, et si justement reproché aux nouveaux mystiques, qui est, sous prétexte de s'abandonner aux volontés inconnues de Dieu, de mépriser celles qu'il nous a révélées dans ses commandements pour en faire notre règle. La volonté que Dieu nous déclare par ses saints commandements, c'est qu'il veut que nous desirions notre salut, que nous lui demandions ses graces et que nous craignions plus que toutes choses d'en mériter la soustraction par nos péchés; que nous en demandions tous les jours pardon à Dieu, et le priions qu'il nous fasse vaincre les tentations qui nous y portent. Voilà ce

[1] *Ch.* VIII, *v.* 11, *pag.* 206. — [2] *I. Tim.* II 4. — [3] *Interpr. du Cant. ch.* VIII, *v.* 14. *p* 206. — [4] *Ibid. p.* 209. — [5] *Rom.* IX. 2.

[1] *§. De l'abandon*, *p* 28.

que Dieu commande, et à quoi les nouveaux mystiques ne peuvent plus seulement songer; au contraire, ils font sur les volontés inconnues de Dieu, des actes qu'il ne leur demande pas, comme sur leur réprobation et celle des autres: il est certain, et il faudra peut-être bientôt démontrer plus amplement, que Dieu ne commande à ses créatures aucun acte de leur volonté sur ce sujet; de sorte qu'il n'y a rien de moins conforme à la volonté de Dieu que cet abandon à sa damnation éternelle, et ce tranquille consentement à celle des autres.

Cette barbare indifférence emporte une plus funeste disposition que celle des libertins, qui se contentent de dire en leur cœur: Dieu a décidé de mon sort; je n'ai qu'à demeurer sans rien faire, et attendre la suite de ma destinée: mais ceux-ci y ajoutent encore: Je ne m'en mets point en peine, et je tiens pour indifférent d'être sauvé on damné. On déteste l'impiété d'un prodigue et des autres qui rejetoient la prière, sous prétexte que Dieu sait de toute éternité ce qu'il nous faut, et ce qu'il a résolu de nous donner. Ces impies ne songeoient pas que ce n'est point pour instruire Dieu que nous lui offrons des prieres; mais pour nous mettre nous-mêmes dans les bonnes dispositions où nous devons être envers lui. On ramène le mauvais effet de cette doctrine, sous prétexte de perfection, puisqu'on en vient à la suppression de la prière, et qu'on cesse d'honorer Dieu par les demandes qu'il a daigné lui-même nous mettre à la bouche.

C'est une suite de cette doctrine que ni l'Oraison dominicale, ni les Psaumes, qui sont remplis de tant de demandes, ne sont pas les oraisons des parfaits. Sur cela il faut écouter le Père François La Combe, dans son livre intitulé: *Analysis orationis*; et encore qu'il n'ait osé déclarer une erreur si insupportable qu'avec quelque sorte de détour, son sentiment ne paroitra point obscur à ceux qui sauront entendre toute la finesse de ces trois espèces d'oraison mentale: *Celle de méditation ou de discours; celle d'affection, et celle de contemplation* [1]. La distinction est commune, mais cet auteur y ajoute deux choses [2]: « l'une, qu'il est certain » qu'on doit quitter la méditation ou le dis» cours dans l'oraison d'affection, et qu'il faut » aussi s'abstenir des affections lorsque l'oraison » de silence ou de quiétude (qui est celle qu'il » appelle aussi contemplation) nous est com» mandée; ce que l'on connoit, poursuit-il, par » des règles sûres et très excellentes, que les » bons directeurs savent discerner: » et il confirme sa proposition par cette sentence, « que » celui qui à la fin quitte les moyens; que celui » qui est au terme quitte le chemin; que celui » qui demeure toujours dans les moyens, et » veut toujours être dans la voie, n'arrivera » jamais: » c'est-à-dire, selon ses maximes, qu'il faut quitter la méditation et les affections, qui sont les moyens et la voie, aussitôt qu'on est parvenu à la contemplation qui est la fin et le terme.

Mais l'autre chose qu'ajoute le Père La Combe [1], c'est que « les Psaumes, les lamentations » des prophètes, les plaintes des pénitents, les » joies des saints, toutes les hymnes de l'Église, » et toutes ses oraisons, principalement l'oraison » divine que Jésus-Christ nous a enseignée, avec » sa préface où nous adorons Dieu dans les » cieux comme notre père, et ses sept demandes, » appartiennent à l'oraison d'affection; » par conséquent aux moyens qu'il faut laisser, au chemin qu'il faut quitter, lorsqu'on est dans la quiétude; et enfin à cette oraison qui doit céder la place à une meilleure.

Il confirme cette doctrine en répétant que *l'Oraison dominicale estentièrement aspirative* [2]; c'est-à-dire, qu'elle appartient à l'affection: d'où il conclut, « qu'encore qu'elle semble contenir » toute la plénitude de la perfection, elle élève » ceux qui se la rendent familière à un état plus » haut: » où il abuse d'un passage de Cassien que nous examinerons ailleurs; et quoi qu'il en soit, il est constant, selon lui, que les Psaumes et le *Pater* appartiennent à un genre d'oraison inférieure à celle des parfaits.

Et en effet comment ajuster nulle demande avec sept demandes expresses; nul acte distinct avec cent actes distincts, sans lesquels on ne peut dire les Psaumes; nulle affection, nul desir, avec ces perpétuelles affections et desirs, dont sont pleins ces divins cantiques; enfin nul soin de s'exciter soi-même à produire des actes et des desirs, avec ces continuelles excitations, où David se dit à lui-même: « Mon ame, bénissez le » Seigneur; encore un coup, bénissez le Sei» gneur: mon ame, louez le Seigneur: Seigneur, » je vous aimerai: élevez-vous, ma langue; éle» vez-vous, ma lyre et ma guitare: je chanterai » au Seigneur tant que je serai en vie [3]; » et le reste qu'on ne peut citer sans transcrire tous les versets des Psaumes?

On a vu en plusieurs mains une défense du *Moyen court* de son auteur même, où il est dit que « les plus résignés ne s'exemptent jamais de

[1] *Anal. orat. c.* IV, *p.* 9. 23. 26. — [2] *Ibid. c.* VI, *p.* 35. — [3] *Ps.* CII. 1, 2. XVII. 2. LVI. 9. CXLV. 2.

» dire le *Pater*, » dont on rend cette raison : « Car quoique l'on sache que l'on puisse en cette » vie acquérir l'entière résignation, nul ne pré» sume de l'avoir ; » et l'on en infère cette conséquence : « Concluons donc que l'on peut ac» quérir la parfaite résignation ; mais que cette » acquisition étant ignorée presque toujours de » celui qui la possède, n'est pas une exclusion » de dire le *Pater*. » Cette réponse contient une erreur insupportable avec une illusion manifeste. L'erreur est que la parfaite résignation soit incompatible avec les demandes du *Pater*, et l'illusion de faire croire au lecteur qu'on ne sait pas quand on a atteint cette parfaite résignation. Car lorsqu'on supprime jusqu'au moindre petit mouvement de demande ou de desir qu'on aperçoit dans son cœur ; ou l'on sait que l'on est dans ce haut état de résignation prétendue, ou l'on ne le sait pas : si on le sait, c'est une illusion de dire qu'on n'en sait rien; et si on ne le sait pas, c'est une autre illusion bien plus dangereuse de se dispenser de l'observance d'un commandement exprès, sans savoir si on est dans le cas où l'on prétend que ce précepte n'oblige plus : quoi qu'il en soit, on voit assez que tout le système, tout l'esprit du livre, tous les principes et tous les raisonnements de la nouvelle mystique, conspirent à la cessation de toute demande, même de celles qui sont les plus pures, et les plus expressément contenues dans l'Oraison dominicale.

Il ne reste qu'une défaite aux nouveaux mystiques, c'est de dire qu'ils font toutes les demandes et tous les actes commandés, dans un seul *acte éminent qui comprend les autres* [1], comme on l'a vu exprimé et si souvent répété par Malaval. Qu'on me definisse cet acte ; où le trouvera-t-on? dans quel endroit de l'Écriture? est-ce l'acte de charité? mais cet acte est commun à tous les justes, qui pourtant ne prétendent pas être exempts de tous les autres actes. Saint Paul a compté trois choses ou trois vertus principales, la *foi*, l'*espérance* et la *charité* [2], qui ont chacune leur acte distinct : et si l'on veut ne faire qu'un acte de ces trois actes et de tous les autres qui en dépendent, à cause qu'ils se rapportent à la charité, ou à cause qu'elle les anime, ou à cause qu'elle les commande, selon cette parole de saint Paul : *La charité croit tout, elle espère tout, elle soutient tout* [3]; cela est encore commun à tous les états. Enfin de quelque manière que l'on définisse ce prétendu acte éminent, ou abandon, ou indifférence, ou présence fixe de Dieu, ou comme on voudra: cet acte, s'il est véritable, aura été connu de Jésus-Christ; et cependant il n'en a pas moins commandé les autres à tout le monde indifféremment.

Il a bien su que la charité en un certain sens comprenoit toutes les vertus; qu'elle poussoit tous les bons desirs ; qu'elle excitoit toutes les demandes : il n'en a pas moins pour cela commandé tous les exercices particuliers pour être faits au temps convenable. Il a bien su ce que vouloit dire, *Fiat voluntas tua;* et si quelqu'un osoit demander, pourquoi donc il a ordonné les autres demandes, que celle-là en un certain sens les contenoit toutes, on pourroit dire à ce téméraire demandeur: *O homme, qui êtes-vous pour disputer avec Dieu* [1]? Mais sans lui fermer la bouche avec une autorité si absolue, disons-lui que vouloir supprimer les actes que la charité contient en vertu d'une certaine manière, ou les demandes sous prétexte qu'elles semblent renfermées dans une seule, c'est de même que si l'on disoit qu'il ne faut point développer dans un arbre les branches, les feuilles et les fruits, sous prétexte que la racine ou le pepin même les contiendra en vertu. C'est au contraire dans ce développement que consiste non seulement la beauté et la perfection, mais encore l'être de l'arbre: et pour aller jusqu'au fond, il est aisé de comprendre que ce n'est pas pour instruire Dieu que nous lui faisons nos demandes; car il sait tout ce qu'il nous faut, je ne dirai pas avant que nous lui parlions, mais avant que nous poussions le premier desir : ni pour le persuader ou l'émouvoir, comme on fait un homme; ni pour lui faire changer ses décrets, puisqu'on sait qu'ils sont immuables, mais pour faire ce que demandent nos devoirs. De cette sorte, il faut croire d'une ferme foi que Jésus-Christ, qui sait ce qui nous est propre, a vu qu'il étoit convenable et nécessaire à l'homme de développer tous ses actes, et de former toutes ses demandes pour entrer dans la dépendance où l'on doit être envers Dieu; pour exercer les vertus et les mettre au jour; pour s'y affermir; pour se rendre attentif à ses besoins, et aux graces qui sont nécessaires ; en un mot pour exercer davantage, et par-là mieux conserver, ou même accroître et fortifier la charité même. Ceux qui en veulent savoir davantage, ou qui recherchent des sublimités exorbitantes, sans preuve, sans témoignage, sans exemple, sans autorité, ne savent ce qu'ils demandent, et il n'y a plus qu'à leur *répondre*, avec Salomon [2], *selon leur folie;* c'est-à-dire, à condamner leur erreur.

[1] *Moyen court*, 15, 64. — [2] *I. Cor.* XIII. 13. — [3] *Ibid.* 7.

[1] *Rom.* IX. 20. — [2] *Prov.* XXVI. 5.

LIVRE IV.

Où il est traité plus à fond de la conformité à la volonté de Dieu.

On demande en théologie si tous les fidèles peuvent et doivent demander à Dieu ces grandes graces qui sont suivies de l'effet, et surtout ce don spécial de persévérance qui n'est donné qu'aux élus [1]; et tous répondent unanimement qu'on doit demander tous ces dons, sans entrer dans la question si Dieu a résolu de toute éternité de les accorder ou non. La raison est, en premier lieu, qu'il est de la foi que Dieu veut donner tous ces dons, et même ce grand don de persévérance à ceux qui l'en prient de la manière dont il veut être prié; d'où il s'ensuit qu'il l'en faut prier de tout son pouvoir. Secondement, on est obligé de demander à Dieu son royaume céleste, et par conséquent ce qui y conduit. En troisième lieu, on est obligé de s'aimer soi-même conformément à ce précepte: *Vous aimerez votre prochain comme vous-même* [2]; selon lequel il est clair qu'on ne peut aimer son prochain sans s'aimer soi-même auparavant: mais on ne s'aime pas soi-même comme il faut, sans se procurer, du moins sans se desirer tous les biens que Dieu a proposés à notre foi. En quatrième lieu, c'est à nous une perfection et une vertu de faire cette demande; et au contraire, ne la faire pas, c'est négliger les moyens d'éviter le péché, et entretenir dans nos cœurs une pernicieuse indifférence à pécher ou ne pécher pas. Enfin, en cinquième et dernier lieu, tout le monde demeure d'accord que la demande des graces qu'on nomme efficaces, et celle du don de persévérance sont clairement et formellement renfermées, non seulement dans les prières de l'Église, mais encore (ce qui est bien plus important) dans les demandes du *Pater*, et en particulier dans celle-ci: *Ne souffrez pas que nous succombions à la tentation, mais délivrez-nous du mal;* ce qui emporte une délivrance éternelle du péché, et une victoire entière sur la tentation.

Par ces raisons les docteurs décident sans hésiter qu'on peut, et par conséquent qu'il y a obligation de demander à Dieu toutes ces graces, et en particulier le don spécial de persévérance, et même de le demander absolument: car on met cette différence entre la demande des biens temporels et celle des éternels, que les premiers n'étant pas des biens absolus, on ne peut aussi les demander absolument, mais seulement sous la condition de la volonté de Dieu; au lieu que les biens éternels étant les vrais biens et absolument tels, il n'y a point à hésiter à les demander absolument à Dieu, et on ne peut sans lui faire injure les lui demander avec la condition s'il veut les donner: parcequ'on ne peut pas douter, qu'il ne les veuille donner à ceux qui les lui demandent, puisqu'il s'y est engagé par sa promesse.

Ainsi on ne peut douter de l'obligation ni de desirer ni de demander de si grands biens, et tous les moyens préparés de Dieu pour nous y conduire, sans entrer dans la question de ce que Dieu a voulu ou n'a pas voulu sur ce sujet par ses décrets éternels; parceque, comme raisonnent très bien ces théologiens, et entre autres Suarez, nous n'avons pas à examiner ce que Dieu a voulu en cette sorte, mais ce qui nous convient, et ce qu'il nous ordonne de vouloir.

C'est aussi à quoi aboutit cette distinction de l'école: Il y a une volonté qu'on nomme de bon plaisir, par laquelle Dieu décide des événements; et il y a une volonté qu'on appelle signifiée, par laquelle il nous commande ce qu'il veut de nous. Cette dernière constamment est la règle de notre vie, et il y a des occasions où nous ne pouvons ni ne devons regarder l'autre.

Et pour remonter à la source, il convient à Dieu comme cause universelle, absolue, première et toute-puissante, de vouloir des choses qu'il ne convient pas aux hommes de vouloir. Saint Augustin [1], qui a établi doctement cette règle contre les pélagiens, en a donné cet exemple, que Dieu peut ne vouloir pas empêcher les crimes qu'il pourroit empêcher s'il vouloit; au contraire il veut les permettre, et cependant il demeure très bon: au lieu que si l'homme agissoit ainsi, il ne pourroit être que très mauvais. De cette sorte, dit ce Père, Dieu veut des choses par une bonne volonté, que nous ne pouvons vouloir que par une volonté perverse; et ainsi, sans raisonner sur ce qu'il veut on ne veut pas en lui-même, nous n'avons qu'à considérer ce qu'il veut que nous voulions.

Toutes ces règles sont renversées par les fondements dans l'abandon et l'indifférence des nouveaux mystiques. Un des fondements des demandes qu'on doit faire pour soi et pour les autres, et peut être le principal, c'est l'amour que Dieu nous commande pour le prochain comme pour nous; mais nos faux mystiques y renoncent, et ils ne s'en cachent pas, puisqu'ils parlent de cette sorte [2]: « Il faut que cette ame, » laquelle par un mouvement de charité se vou- » loit tous les biens possibles par rapport à Dieu,

[1] *Suar. de Relig. t.* II, *lib.* I, *cap.* XX, XXI, *p.* 51 *et seq.* — [2] *Marc.* XII. 33.

[1] *Op. imperf. lib.* III, *cap.* XXII *et seq. usque ad* XXVII; *et lib.* IV, *cap.* XXXIV, XXXVI, *tom.* X, *col.* 1060, *etc.*, 1151, *etc.* — [2] *Cant. des cant. ch.* II, *v.* 4, *p.* 44.

» s'oublie entièrement de tout elle-même pour ne » plus penser qu'à son bien-aimé. » Remarquez que ce qu'elle oublie ce n'est pas un amour-propre, mais *le mouvement de charité qu'elle avoit pour elle-même par rapport à Dieu*; c'est-à-dire, qu'elle s'oublie du second précepte de la charité, par lequel Dieu lui commandoit de s'aimer soi-même avec le prochain, d'un même amour : elle refuse au contraire d'exercer cet acte, et ne veut plus ni à soi-même ni au prochain tout le bien qu'elle lui vouloit par rapport à Dieu. Si on lui demande qui l'a exemptée de ce commandement, et où en est écrite la dispense, et qu'elle réponde que c'est qu'elle craint de vouloir ce que Dieu ne veut pas, ou ce qu'elle ne sait pas que Dieu veuille; nul ne le sait sur la terre, et voilà une raison générale de supprimer ce second précepte. Mais si elle dit que c'est l'abondance de son amour envers Dieu qui l'empêche de s'aimer soi-même, et ses frères par rapport à lui, c'est précisément où est l'erreur de croire qu'on s'en aime moins et qu'on aime moins le prochain en aimant Dieu davantage, puisqu'au contraire ce second amour étant une suite de celui qu'on a pour Dieu, nous le pratiquons d'autant plus que nous aimons Dieu plus fortement; ainsi cette ame prétendue parfaite prend un vain prétexte de ne plus exercer l'amour qu'elle se doit à elle-même, en disant qu'elle *s'oublie de tout intérêt de salut et de perfection pour ne penser qu'à l'intérêt de Dieu*: comme si Dieu avoit un autre intérêt que celui de faire du bien à ceux qui l'aiment, on une autre gloire plus grande que celle de se rendre admirable dans ses saints.

On voit donc que cette manière de séparer nos intérêts d'avec ceux de Dieu, poussée à l'extrémité où la poussent les faux mystiques, éteint le second précepte de la charité. La même sécheresse qu'ils ont pour eux-mêmes, ils l'ont aussi pour les autres : et au lieu que Samuel ne cessoit de pleurer et de prier pour Saül, et que pour faire cesser ses gémissements il fallut que Dieu révélât expressément au saint prophète la réprobation de ce malheureux roi [1]; ceux-ci au contraire suppriment d'eux-mêmes leurs lamentations. Dieu nous tient ses décrets cachés, de peur que nos prières ne discontinuent; et comme dit saint Augustin [2], il n'y a que le diable et ses anges pour qui il ne soit plus permis de prier, parceque leur sentence est déclarée, et leur éternel endurcissement révélé : par où l'on voit en quel rang nos mystiques se mettent eux-mêmes, et tous ceux pour qui ils déclarent qu'ils ne peuvent plus faire aucune demande.

Il est vrai qu'en nous tenant le sort des réprouvés si caché, Dieu, dont les jugements sont toujours justes, n'a pas laissé de révéler qu'il ne donne pas à tout le monde le don de persévérance, ni la gloire éternelle qu'il y a attachée. A ceux-là, il est certain qu'il a voulu et destiné par sa justice la soustraction de ses dons, de son amour, et de tout lui-même, comme une juste peine de leur défection volontaire, conformément à cette règle de justice expressément déclarée dans l'Évangile : *Il sera donné à celui qui a* : la gloire sera donnée à celui qui a la grace; la couronne de justice sera donnée à celui qui a les mérites : *mais pour celui qui n'a pas* (la grace et la charité), *même ce qu'il a* (ces petits restes de graces et de justice qui demeurent dans les plus méchants) *lui sera ôté*; et par cette soustraction, il sera *jeté dans les ténèbres du dehors* [1] : c'est-à-dire séparé de Dieu, et livré à lui-même. Tel sera donc le sort de ces malheureux, *et nul ne sait* en cette vie *s'il est digne d'amour ou de haine* [2]. Mais Dieu n'exige des hommes aucun consentement à leur perte, quoique justement résolue par un irrévocable décret; au contraire, il nous défend expressément d'exercer sur ce sujet-là aucun acte de volonté: parceque cet acte est de ceux qui ne conviendroient pas à notre nature. Il ne convient-droit, dis-je, pas avec l'horreur que nous devons avoir de l'état où l'on est privé de Dieu; et ce seroit diminuer cette horreur, et pour ainsi dire nous apprivoiser et nous familiariser avec un si grand mal, que de nous permettre d'y consentir : ce seroit nous rendre cruels et envers nous et envers les autres, et nourrir dans les cœurs chrétiens la sécheresse et l'inhumanité. Mais nos mystiques méprisent ces règles invariables de la sagesse divine, et nous avons ouï de leur bouche cette étonnante parole [3] : « Elle entre (cette » ame prétendue parfaite) dans les intérêts de la » justice de Dieu, consentant de tout son cœur » à tout ce qu'elle fera d'elle, soit pour le temps, » soit pour l'éternité; » sans songer que ce que Dieu veut faire des réprouvés par sa justice, c'est de les priver de lui-même, de ses graces, de son amour, de tout bien : à quoi une ame pieuse ne peut jamais consentir, tant à cause des maux que contient cette privation, qu'à cause de ceux qu'elle attire, comme sont la haine de Dieu, le désespoir; et pour tout dire en un mot, l'endurcissement dans le péché.

[1] *I. Reg.* XVI. 1. — [2] *De Civit. Dei*, lib. XXI, cap. XXIV; tom. VII, col. 642.

[1] *Matth.* XIII. 12 et XXV. 29, 30. — [2] *Eccle.* IX. 1. — [3] *Cant. des cant. ch.* II, v. 4, p. 44.

Il arrive aussi de là que ces ames prétendues parfaites, mais qui déclarent l'extinction de leur charité par les dispositions qu'on vient de voir, perdent peu à peu l'horreur du péché que la piété inspire à toute ame juste: car dans ces fausses sublimités, premièrement nous avons vu qu'on ne demande point pardon à Dieu; puisqu'on ne lui demande rien du tout: secondement qu'on n'y laisse aucun lieu à la componction. De telles ames, en approchant du confessionnal, au lieu du regret et d'un acte de contrition qu'elles avoient accoutumé de faire, » n'ont plus, à ce qu'elles disent [1], « qu'un amour doux et tranquille, qui s'empare de leur cœur; et toute la vivacité de la componction, avec les douces larmes de la pénitence, demeure à jamais éteinte.

Il est étrange qu'on ose faire ici une règle, pour tout un état, de cette cessation de la contrition. C'est une doctrine commune, que les péchés véniels, même hors de la confession, peuvent être effacés par un acte d'amour. Je ne veux pas entrer dans la question, si et comment un acte d'amour sans regret de chaque péché, ou du péché, si l'on veut, en général, peut concourir ou suffire selon ses diverses circonstances à la justification du pécheur: ce que je condamne sans hésiter, avec tous les saints docteurs, c'est de vouloir être ainsi par état; d'exclure, dis-je, par état l'acte de contrition de ses péchés; et non seulement de le supprimer quand il se présente, mais encore faire profession de ne s'y exciter jamais: car, avec ces exclusions et ces suppressions, l'acte d'amour qu'on croit avoir n'est qu'imaginaire. C'est pourtant où l'on peut mener les ames par ces prétendus états d'oraison; on y blâme en général « ceux qui veulent se retirer de là (de ce doux et tranquille amour), pour faire un acte de contrition, parcequ'ils ont ouï dire que cela est nécessaire, et il est vrai [2]. » On a bien peur que ces ames ne se portent à la contrition. S'il est vrai qu'elle soit nécessaire et qu'on le reconnoisse de bonne foi, falloit-il blâmer comme sortant de leur état, ceux qui forment un acte de contrition, et leur dire « qu'ils perdent la véritable contrition, qui est cet amour infus infiniment plus grand que ce qu'ils pourroient faire par eux-mêmes? » Tout ce discours est plein d'erreur: car premièrement, s'ils sont vraiment chrétiens; loin de prétendre rien faire *par eux-mêmes*, ils croient que sans Jésus-Christ on ne peut rien: secondement, si par acte infus ils entendent cette infusion extraordinaire et passive, dont nous parlerons en son lieu, il est faux que cet acte-là soit la *véritable contrition*, à l'exclusion de celui qui est répandu d'une autre sorte dans les cœurs; et faux encore que cet acte d'amour infus exclue la contrition: comme s'il étoit incompatible avec elle: au contraire, on sait que l'acte de contrition peut être infus comme tous les autres. C'est d'ailleurs un prodige inouï, dans la théologie, de dire que la contrition déroge à l'amour: et quand après, pour exclure l'acte de contrition de certains états d'oraison, l'on ajoute « qu'en ces états on » a un acte éminent qui comprend les autres » avec plus de perfection, quoiqu'on n'ait pas » ceux-ci comme distincts et multipliés [1]; » nous avons vu que c'est un prétexte pour détruire la pluralité des actes expressément et distinctement commandés, sous couleur d'un *acte éminent* qu'on ne trouve nulle part, ni dans l'Écriture, ni dans les saints Pères, comme il a été démontré [2].

Pour supprimer la contrition, on a un dernier recours à l'excellence de l'opération divine; et l'on dit que « c'est haïr le péché comme Dieu le » hait, de le haïr de cette sorte, » sans en être contrit ni affligé: à quoi on ajoute cette autre sentence, que « c'est l'amour le plus pur que » celui que Dieu opère en l'ame: » mais tout cela est faux encore dans toutes ses parties. Car pour commencer par la dernière, où l'on définit l'amour le plus pur celui que Dieu opère en l'ame, on a déja vu qu'il n'y a point d'amour que Dieu n'opère dans l'ame; et celui qu'il y opère par cette infusion qu'on nomme passive, n'est pas plus pur que les autres ni plus parfait: parceque sa pureté et sa perfection dépend de son objet, et non pas de la manière dont il est produit, comme il sera plus amplement démontré ailleurs. Quant à cette superbe sentence, où l'on assure qu'il est plus parfait de haïr le péché sans s'en affliger et sans en être contrit, parceque *c'est le haïr comme Dieu le hait lui-même*: ce sont là de spécieuses paroles, mais dont la signification est pernicieuse; et l'on y reconnoît ces ames qui ne conçoivent la perfection qu'en la poussant sans mesure au-delà du but. Car la créature doit haïr le péché, non pas comme Dieu; qui n'en peut être ni affligé ni contrit, qui le permet pouvant l'empêcher, et qui par son éternelle sagesse a mieux aimé en tirer du bien que d'empêcher qu'il ne fût. Il n'appartient pas à la créature de haïr le péché en cette sorte. Dieu nous commande de le haïr comme le doivent haïr des créatures pécheresses, c'est-à-dire,

[1] *Moyen court*, 20, 63. — [2] *Ibid.*, p. 63.

[1] *Moyen court*, p. 64. — [2] Ci-dessus *liv.* III, *ch.* 21.

comme étant en elles le souverain mal, le plus nuisible de tous les maux; ce qui n'est point à l'égard de Dieu, à qui ses ennemis ne peuvent nuire; et encore comme étant un mal qui est de leur fond, qui les tente, et qui les attire; qui se forme en elles naturellement depuis le péché originel, et qui les sépare de Dieu; contre lequel aussi il nous est expressément commandé de nous munir, en disant, non pas toujours, mais en tout état, et dans les temps convenables: *Pardonnez-nous nos fautes, et ne nous induisez pas en tentation.*

C'est encore un autre excès également condamnable, de donner pour règle générale: que *l'oubli est une marque de la purification de sa faute* [1]; car saint Pierre n'a pas oublié son reniement, qu'il a pleuré toute sa vie: jusqu'à s'en caver les joues, si l'on en croit une sainte et pieuse tradition; et saint Paul, bien certainement, s'est souvenu avec douleur, durant toute sa vie, des persécutions qu'il avoit faites à l'Église dans son ignorance. A son exemple, saint Augustin a pleuré dans son extrême vieillesse, et après trente ans d'une vie si sainte, les péchés qu'il avoit commis avant son baptême. David, à qui le prophète avoit annoncé la rémission de son péché, ne laisse pas de demander à Dieu qu'il l'en *lave encore davantage: Amplius lava me* [2]: lui et tous les saints ont repassé leurs années dans l'amertume de leur ame. J'accorderai donc, si l'on veut, à Cassien, ou à quelque autre spirituel, ancien ou moderne, que quelquefois, dans certains moments, et lorsque l'abondance des miséricordes se fait sentir plus pleinement à une ame, le grand calme où elle se trouve peut être une marque que Dieu a oublié son péché: mais de faire de cette marque une règle générale et une chose d'état perpétuel, c'est une erreur insupportable et un manifeste affoiblissement de l'horreur qu'on doit avoir en tout état pour le péché.

Ces parfaits passent pourtant encore plus avant, puisqu'ils imputent leurs péchés à Dieu; témoin celle qui dit sur le Cantique [3]: « Ne jugez pas de moi par la couleur brune que je » porte au dehors, ni par mes défauts extérieurs, » soit réels ou apparents, car cela ne vient pas, » comme aux ames commençantes, faute d'a» mour et de courage; mais c'est que mon divin » soleil, par ses regards continuels, ardents et » brûlants, m'a décolorée, et c'est la force de l'a» mour qui me sèche la peau et la brunit. » On ne sait ce que c'est que ces défauts qu'on attribue à Dieu et à ses regards, *soit qu'ils soient réels ou apparents.* On entend encore moins que ces défauts ne soient des défauts que *pour les ames qui commencent*, et n'en soient plus pour les ames parfaites. « Cette noirceur, pour» suit-on, est un avancement, et non pas un dé» faut; mais un avancement que vous ne devez » pas considérer, vous qui êtes encore jeunes, » parceque la noirceur que vous vous donneriez » seroit un défaut: elle ne doit venir, pour être » bonne, que du soleil de justice. » Ce que c'est dans les ames, que cette noirceur et que ces défauts qui viennent du soleil de justice, c'est un mystère qui m'est inconnu, et que l'Écriture ni les saints ne m'apprennent pas: nos défauts et notre noirceur viennent de nous-mêmes, et le contraire est impie.

Dans la suite, l'amante fidèle prie l'Époux d'ôter les petits renards, qui sont *quantité de petits défauts*, qu'on veut appeler petits, encore qu'ils *gâtent la vigne*, qu'ils *la ravagent*, qu'ils *en abattent la fleur, et y fassent d'étranges ravages* [1]. On avoue pourtant que ces défauts viennent du maître de la vigne, c'est-à-dire de Dieu même: car on ajoute: « Que ferez-vous, pauvre » ame, pour abandonner cette vigne à laquelle » vous êtes attachée sans le connoître? Ah! le » maître y mettra lui-même de petits renards; » c'est-à-dire, ces défauts qui la ravagent, qui » en abattent les fleurs; » c'est-à-dire, du moins les ornements, et y font tout le dégât qu'on vient de voir. Au lieu de s'humilier de ces défauts, on les impute à Dieu même, et on s'en fait un sujet de gloire.

Le saint homme Gerson, dans le savant livre qu'il a composé de la *Distinction des véritables visions d'avec les fausses* [2], dit qu'on trouve de « faux dévots, qui se glorifient témérairement » de leurs défauts, de leurs négligences et de » leurs nécessités (ou de leurs foiblesses); chose » absurde à penser: mais il est vrai qu'ils s'en » glorifient de telle manière, qu'ils pensent que » Dieu les permet, comme dans saint Paul, de » peur que la grandeur des révélations ou de » leurs vertus ne les enfle. Quelle misère, pour» suit-il, d'une conscience arrogante, qui n'est » ni humiliée ni guérie de ses défauts, et loin » de s'abaisser s'en fait un argument de son élé» vation! » Celles-ci poussent encore la chose plus loin, puisqu'elles disent qu'il a fallu, pour les détacher d'elles-mêmes, non seulement que Dieu permît, mais qu'il mît en elles ces défauts.

C'est encore une autre maxime qui tend à

[1] *Moyen court*, p. 63. — [2] *Ps.* L. 4. — [3] *Cant.* I, 5, *pag.* 19.

[1] *Cant.* II, 15, 62 — [2] *De dist. ver. vis. à falsis*, § Tertium igitur signum; *tom.* I, *col.* 50.

éteindre l'horreur du péché, de dire que la perfection consiste à *ne s'en plus souvenir*, sous prétexte qu'on est arrivé *à un degré où le meilleur est d'oublier ce qui nous concerne, pour ne se souvenir que de Dieu*[1]. Quoi donc, c'est oublier Dieu que d'être affligé de son péché pour l'amour de lui? faut-il, pour oublier ce qui nous concerne, ne songer plus que le péché souille notre conscience, nous rend odieux à Dieu, nous en sépare? où prend-on ces raffinements, et pourquoi par tant d'artifices affoiblir l'esprit de componction?

Cependant, sur ces fondements, on annonce aux ames qui tâchent de s'affliger de leurs péchés *dans le confessionnal, qu'elles s'en tiennent à leurs simples occupations*[2]; c'est-à-dire que la simplicité se perd par la componction. On dit de même à l'égard de la communion : Que les ames de ce degré *laissent agir Dieu*, et *qu'elles demeurent en silence*. On a déjà entendu ce que c'est que ce *silence* et ce LAISSER AGIR : c'est-à-dire demeurer perpétuellement, et par état, sans s'émouvoir à la contrition, ni à aucun acte de piété, c'est la seule préparation qu'on leur permet; avec cette impérieuse décision [3] : *Qu'elles se donnent bien de garde de chercher d'autre disposition, quelle qu'elle soit, que leur simple repos* (dans l'entière cessation de tous les actes). Cette loi s'étend à tout, *à la confession, à la communion, à l'action de graces;* en tout cela, leur dit-on, *il n'y a rien à faire qu'à* SE LAISSER *remplir de cette effusion divine*, sans jamais s'aider à bien faire. Voilà toutes les leçons que l'on donne aux ames dans ce degré d'oraison, qui n'est pourtant encore que le second. A quelle cessation de toute componction, de tout desir, et en un mot de tout acte, ne viendra-t-on pas dans la suite?

On a pourtant ressenti que ces hardies déterminations feroient de la peine au lecteur, et on tâche de l'amuser par cette restriction [4] : « Je » n'entends pas parler des préparations nécessaires pour les sacrements; mais de la plus » parfaite disposition intérieure dans laquelle on » puisse les recevoir, qui est celle que je viens » de dire. » On n'entend rien dans ce discours; quand on est dans *la plus parfaite disposition intérieure*, à plus forte raison doit-on avoir les *préparations nécessaires* : ainsi cette restriction apparente n'est dans le fond qu'un amusement; et on laisse pour assuré que ni la confession, ni la communion, ni l'action de graces, ni aucun exercice chrétien ne demande ni componction de cœur, ni aucun effort, quel qu'il soit, pour s'élever à Dieu.

La règle de nos mystiques pour connoître la volonté de Dieu, ne peut pas être soufferte; puisqu'elle oblige à se « convaincre fortement que » tout ce qui nous arrive de moment en moment » est ordre et volonté de Dieu, et tout ce qu'il » nous faut [1]. » Si nous poussons ces paroles dans toute leur étendue, le péché y sera compris. On le trouve encore plus dans celles-ci, où l'on nous oblige à « nous contenter du moment actuel de Dieu, qui nous apporte avec soi l'ordre éternel de Dieu sur nous [2] : à la fin pourtant, après avoir si long temps frappé le lecteur par des propositions si universelles, on en ressent le mauvais effet, et on conclut en disant [3] qu'il ne faut « rien attribuer à la créature de tout ce » qui nous arrive ; mais regarder toutes choses » en Dieu comme venant infailliblement de sa » main, à la réserve de notre propre péché. » Je recevrois l'exception sans peine, si elle étoit plus précise : mais que veut dire cette *réserve de notre propre péché?* est-ce que le péché d'autrui peut être imputé à Dieu plutôt que le notre propre? Mais s'il faut excepter de l'abandon du moins notre péché propre, il ne faut donc pas y demeurer indifférent, jusqu'à ne vouloir plus s'en affliger, ni en demander pardon, ou prier d'être délivré de tous les maux qu'il attire en cette vie et en l'autre.

Pour soutenir ces excès et la suppression des demandes, il falloit changer la nature de la prière; et c'est à quoi se rapporte tout un chapitre dans le *Moyen court*, où d'abord on définit ainsi la prière [4]: « La prière n'est autre chose » qu'une chaleur d'amour qui fond et qui dissout l'ame, la subtilise, et la fait monter jus» qu'à Dieu : à mesure qu'elle se fond elle rend » son odeur, et cette odeur vient de la charité » qui la brûle. » Voilà, en passant, comme ces spirituels bannissent les images; tout en est plein dans leurs livres, et il n'y a pas une demi-page qui en soit exempte : mais ce n'est pas de quoi il s'agit ; et il nous suffit de remarquer que dans cet amas de phrases, il n'y en a pas une seule où il soit parlé de demande. Voici au même chapitre une autre définition [5] : « La prière est » un état de sacrifice essentiel à la religion chré» tienne, par laquelle l'ame se laisse détruire et » anéantir pour rendre hommage à la souverai» neté de Dieu. » On ne voit non plus la demande dans cette définition que dans la première, et vous diriez qu'elle ne soit pas essentielle

[1] *Moyen court*, p. 65. — [2] *Ibid.*, p. 66. — [3] *Ibid. ch.* XIII, p. 57. — [4] *Ibid.*

[1] *Moyen court*, ch. VI, p. 26. — [2] *Ibid.* p. 29. — [3] *Ibid.* — [4] *Ibid.*, ch. XX, p. 73, 74. — [5] *Pag.* 75.

à la religion chrétienne. Nous pouvons donner pour troisième définition de la prière, ce petit mot[1]: « L'anéantissement est la véritable prière. » On ajoute mille belles choses sur la gloire que la prière donne à Dieu; mais sans songer seulement à l'humble demande, quoiqu'elle glorifie Dieu d'une manière si admirable. Enfin tout ce chapitre n'est fait que pour montrer la prière sans demande. Ce n'est pas ainsi que les saints ont traité cette matière. Saint Jean de Damas a défini la prière : « l'Élévation de l'esprit à Dieu, » ou la demande qu'on a faite à Dieu des choses » convenables[2]. » Aucun docteur, excepté ceux-ci, n'a expliqué la prière sans expliquer la demande, et c'est l'esprit de l'Évangile. Jésus-Christ, supplié par ses apôtres de leur apprendre à prier, leur donne les sept demandes du *Pater*, pour leur montrer combien la demande étoit de l'intention de la prière. C'est pourquoi l'apôtre saint Paul, le plus divin interprète de l'Évangile, parle en cette sorte : *Ne vous inquiétez de rien, mais qu'en toute prière et supplication vos demandes paroissent devant Dieu accompagnées d'actions de graces*[3]; ou, comme porte l'original, d'une manière encore plus universelle : *Qu'en quelque état où vous soyez, vos demandes paroissent devant Dieu dans la supplication et dans la prière :* ce qui décide, en termes formels, que la demande est renfermée dans l'esprit et dans le dessein de la prière, et que l'exercice actuel en doit être très fréquent *en quelque état qu'on se trouve*, comme dit saint Paul.

Si la demande est au-dessous des nouveaux parfaits, l'action de graces ne leur conviendra pas davantage, puisque ce sont deux actes qui se répondent l'un à l'autre, et qu'après avoir demandé, il est naturel qu'on rende graces d'avoir obtenu. Cependant une action si convenable et si juste, qui se trouve à toutes les pages de l'Écriture dans la bouche des plus saints, et qui est d'ailleurs si expressément commandée, et en termes si universels, est rayée du nombre des actes parfaits, à deux titres: l'un, plus général, parcequ'elle est intéressée comme la demande; l'autre, plus particulier, parceque c'est un acte réfléchi, et que toute réflexion est prescrite dans la nouvelle voie de perfection qu'on veut introduire; qui est une des erreurs des nouveaux mystiques, qu'il faut examiner avec plus de soin.

[1] *Moyen court*, ch. xx, p. 77. — [2] *Lib.* iv, *Orth. fid.* 24. — [3] *Phil.* iv. 6.

LIVRE V.

Des actes directs et réfléchis, aperçus et non aperçus, etc.

Il nous faut donc ici examiner la nature et la perfection des actes directs et réfléchis, où il faudra aussi parler des actes distincts et confus, des actes aperçus et non aperçus; et voilà une ample carrière ouverte à notre discours, mais que nous pouvons expliquer en assez peu de paroles en la réduisant à ses principes.

Pour y procéder avec ordre, posons avant toute chose la doctrine des nouveaux mystiques sur les réflexions : voyons ensuite ce qui est certain sur cela dans les saintes Écritures : en troisième lieu, nous résoudrons par ces principes les difficultés qui se présentent. C'est ici un des nœuds les plus importants de toute cette matière, et il n'y faut laisser aucun embarras.

Premièrement, il est certain que la nouvelle spiritualité rejette généralement les réflexions, de tout l'état des contemplatifs ou des parfaits.

Molinos marche à la tête ; et d'abord il pose pour fondement de l'état contemplatif, d'*abandonner toutes les réflexions* pour marcher dans la voie qu'on nomme *directe*[1]. Il poursuit : « Vous ne sauriez avec tous vos efforts faire » une seule réflexion[2]. » Aussi la réflexion est-elle un si grand obstacle à la vie intérieure, qu'une raison de blâmer certains sentiments, c'est qu'ils sont réfléchis : selon lui « une ré- » flexion de l'ame sur ses actions l'empêche de » recevoir la vraie lumière, et de faire un pas » vers la perfection[3]. » Il ne compte pour de vrais actes de piété que les directs ; et au reste, « il faut marcher sans réflexion sur vous-mêmes, » ni sur les perfections de Dieu[4]. » Ce seroit perdre le temps que d'en rapporter davantage.

Malaval a suivi son exemple; et si l'on pense, ou qu'on se souvienne de Jésus-Christ homme-Dieu, il veut *que ce soit d'une seule vue d'esprit*[5]; c'est-à-dire, par un acte direct, *sans aucune pensée distincte, et sans notre choix :* ce qui emporte l'exclusion de tout acte réfléchi : c'est à quoi tend encore tout ce qu'on a vu de cet acte continu et universel, de cette *vue simple et amoureuse qui comprend tous les actes*, de cet *acte éminent qui les absorbe*[6], et qui fait ainsi cesser toute réflexion.

Mais le livre où l'on s'explique le plus hardiment, et avec le moins de mesures sur ce sujet comme sur les autres, c'est le *Moyen court*. Le

[1] *Guide*; *Introd. sect.* I, n. 2, p. 23. — [2] *Guide*, liv. I, ch. II, n. 6, p. 18. — [3] *Ibid.* ch. v, n. 33, p. 31. — [4] *Ibid.* ch. XI, n. 65, p. 46. — [5] *Malaval*, I. *part.* p. 33. — [6] *Ibid.* p. 63, etc.

principe est que le *mouvement* du Saint-Esprit, que l'ame doit suivre, « ne la porte jamais à re- » culer; c'est-à-dire à réfléchir sur la créature, » ni à se recourber contre elle-même; mais à al- » ler toujours devant elle, avançant incessam- » ment vers sa fin[1]. » On voit ici que *reculer* c'est réfléchir, ce qu'on appelle *se recourber contre soi-même*, et on oppose ce mouvement à celui d'avancer toujours à sa fin, comme si la réflexion y étoit un obstacle, ou que les bons mouvements directs ou réfléchis ne fussent pas également du Saint-Esprit. C'est ce qu'on appelle ailleurs *se reprendre soi-même*, à quoi l'on oppose, *se quitter soi-même, laisser faire Dieu*, et les autres choses semblables; c'est cesser de s'exciter au bien, et attendre que Dieu nous mène. Voilà ce qu'on appelle l'abandon, ou cette « renonciation absolue à toutes inclinations par- » ticulières, quelque bonnes qu'elles parois- » sent[2]. » Quand donc on réfléchit sur ses besoins et sur les actes que Dieu nous commande, ou que l'on commence à s'y exciter, c'est alors qu'*on se reprend soi-même*, qui est, comme on verra, la plus grande faute que l'on puisse commettre dans la nouvelle voie.

En conséquence de ce principe, on lit dans le *Cantique des cantiques*[3] que « la vertu de » simplicité, tant recommandée dans l'Écriture, » nous fait agir à l'égard de Dieu incessamment » sans hésitation, directement sans réflexion. » Par cette simplicité *l'ame dont le regard est toujours direct et sans réflexion ne connoît pas son regard*[4], où l'on met deux choses ensemble. La première, de n'avoir plus que des actes directs et sans réflexion; d'où suit aussi la seconde, qu'on n'a plus d'acte aperçu: principe dont on a vu les mauvaises suites[5]. Au reste, *quand on jette encore quelques regards sur soi-même* c'est une *infidélité*[6]; et cela se pousse si avant que *par cette légère faute l'ame périroit si son bien-aimé ne l'eût soutenue*: par où l'on voit jusques à quel point les réflexions sont bannies, et on ne sait plus où en trouver d'innocentes. Il ne faut donc pas s'étonner si l'on dit que *cette belle ame a deux qualités*[7], dont l'une, qui fait à notre sujet, est de *ne se courber jamais vers elle-même pour aucune grace qu'elle ait reçue de Dieu*, pas même pour lui en faire ses remerciements. Il est maintenant aisé de voir dans quels périls on jette les ames, en les rendant si ennemies des réflexions; puisque, suivant à l'aveugle les mouvements directs qu'on leur donne dans certains états pour inspirés, elles iront partout où les portera leur instinct avec une rapidité sans bornes.

Il est pourtant véritable, tant cet état est peu naturel, qu'on ne cesse de réfléchir, en disant qu'on ne réfléchit pas; et quand cette ame non réfléchissante dit tout court : *Je ne suis plus en état de me regarder*[1], c'est dans la plus apparente extinction des réflexions une des réflexions les plus affectées sur soi-même et sur son état.

Comment accorder ce sentiment avec les préceptes dont les saints livres sont remplis : *Veillez sur vous, considérez vos voies, que vos yeux précèdent vos pas, prenez garde à vous;* c'est-à-dire, selon saint Basile[2], *observez le temps présent, prévoyez l'avenir*, et cent autres de cette sorte : en vérité, je ne l'entends pas. Je n'accorde non plus ces discours avec ces sentences des Pères, où l'on nous montre que les précautions, les circonspections, les examens de la conscience, et les autres qu'on nous prescrit font la sûreté de la vie. On pourroit rapporter ici toutes les règles des solitaires, tous les traités ascétiques de saint Basile et des autres; et si l'on répond sans autorité et sans preuve que ces saintes institutions ne regardent que les commençants, je répondrai au contraire que la réflexion est une force de l'ame, et que l'attribuer si universellement à foiblesse, c'est un manifeste paralogisme. J'avoue bien qu'en général la réflexion est une imperfection de la nature humaine; puisqu'on ne la trouve point, je ne dirai pas dans la divinité, mais dans les plus sublimes opérations de la nature angélique, ou des esprits bienheureux. Mais en l'état où nous sommes, c'est une force de l'ame, que l'Écriture nous marque dans les plus parfaits, pour trois raisons.

La première est que la réflexion affermit nos actes; et cet affermissement nous est nécessaire tant que nous sommes dans cette vie, où nous ne voyons *qu'en partie*, comme dit saint Paul[3], c'est-à-dire, imparfaitement. De la foiblesse de nos vues vient celle de nos résolutions. En cet état, Dieu a voulu mettre dans l'esprit humain la force, pour ainsi parler, de redoubler ses actes par la réflexion, pour donner de la fermeté à ses mouvements directs; ainsi les actes directs ont quelque chose de plus simple, de plus naturel, de plus sincère peut-être, qui vient plus du fond, si vous voulez; mais les réflexions qui ont la force de les confirmer venant par-dessus, elles font dire à David : *J'ai juré, et j'ai résolu de garder les lois de votre justice.*

[1] *Moyen court*, § 81.— [2] *Moyen court*, 6, 26, 27, 28.— [3] *Cant. ch.* IV, *v.* 1, *p.* 85.— [4] *Ibid. v.* 9, *p.* 97. — [5] Ci-dessus, *liv.* III, *ch.* X. — [6] *Cant. ch.* VI, *v.* 10, *p.* 159. — [7] *Ibid. ch.* VII, *v.* 7, *p.* 172.

[1] *Cant. ch.* VIII, *v.* 2, *p.* 183. — [2] *Hom. in* Attende tibi ipsi, *t.* 1. — [3] *I. Cor.* XIII. 9. — [4] *Ps.* CXVIII. 105.

C'est pourquoi la réflexion est appelée l'œil de l'ame, parceque l'acte direct n'étant le plus souvent assez aperçu, la réflexion en l'apercevant l'affermit avec connoissance, et comme par un jugement confirmatif. Elle a aussi ses profondeurs, lorsque nous faisons ces réflexions profondes qui font entrer si avant nos résolutions dans notre cœur. C'est une vaine pensée de s'imaginer qu'à force d'avoir réfléchi on n'a plus besoin de le faire ; ce qui pourroit être vrai jusqu'à un certain degré, mais non jamais simplement et absolument. Tant que le jugement peut vaciller, et que la volonté est muable, la réflexion leur est nécessaire. Saint Thomas n'a pas prétendu affoiblir les actes de la volonté lorsqu'il a dit qu'*elle étoit naturellement réfléchissante sur elle-même,* qu'*on aimoit à aimer,* qu'*on vouloit vouloir* [1], et le reste. Tout cela grave, fortifie, imprime les actes dans le cœur, inspire des précautions ; et si l'on dit que les parfaits n'en ont pas besoin tant qu'ils sont en cette vie, on dément encore David lorsqu'il dit [2] : *J'ai repassé mes années* ; et encore : *J'approfondirai vos commandements* : et encore : *J'ai considéré mes voies, et j'ai tourné mes pas du côté de vos préceptes* : et encore : *Combien ai-je aimé votre loi !* et encore : *Votre serviteur garde vos préceptes ; on est bien récompensé en les gardant* : et le reste qu'on trouve à toutes les pages.

Le second effet de la réflexion, c'est qu'elle produit l'action de graces, tant commandée à tous les fidèles par saint Paul : » Rendez graces » à Dieu en toutes choses ; que votre action de » graces lui soit présentée en tout état, en toute » prière, en toute supplication [3], » et le reste. Cette action appartient aux plus forts, et elle est de la parfaite justice, puisqu'elle glorifie Dieu dans son ouvrage le plus excellent qui est la communication de ses graces. Marie, pleine de graces et de Jésus-Christ qu'elle porte dans son sein, chante les merveilles que le Tout-Puissant a faites en elle : elle s'en réjouit et l'en glorifie. Après son exemple faudroit-il parler des autres saints ? Souvenons-nous néanmoins du saint homme Job, qui disoit : » J'ai été l'œil de l'a» veugle et le pied du boiteux : j'ai été le père » des pauvres, la consolation et la défense du » délaissé [4] : j'ai fait un pacte avec mes yeux » pour ne point laisser aller un regard furtif ; ni » le moindre desir vers une vierge, si j'ai mangé » mon pain seul, et que je ne l'aie point par» tagé avec l'orphelin et l'étranger [5], » et le reste, que tout le monde sait par cœur : il n'y a qu'à dire que ce sont là des discours d'un imparfait, et ne trouver la perfection que dans les quiétistes.

J'en connois un des principaux, dont j'ai lu un commentaire sur Job, où il ose dire que ce discours du saint homme Job, que lui inspire la confiance d'une conscience innocente, est celui que Dieu a reprisdans le chapitre XXXVIII et dans les suivants ; pendant que Dieu déclare lui-même que le sujet de ses invectives étoit les discours, non pas où Job racontoit les bienfaits de Dieu pour le glorifier, mais ceux où il sembloit vouloir disputer avec lui, et fulminer contre sa justice : ce que Dieu rabat en ces termes : *Anéantirez-vous mes jugements, et me condamnerez-vous pour vous justifier* [1] ? et le reste, qu'il est inutile de rapporter.

Le troisième effet de la réflexion est celui d'animer notre confiance, et d'exciter nos prières : « Si notre cœur nous reprend, Dieu est plus grand » que notre cœur, et il connoit toutes choses ; si » notre cœur ne nous reprend pas, nous trouvons » de la confiance auprès de Dieu, et nous pou» vons tout obtenir par nos prières [2]. Voilà ce » qui nous fait connoître que nous sommes en» fants de la vérité, et nous fortifions notre cœur » en sa présence [3]. » Si c'est là encore un discours adressé aux imparfaits, c'est donc aussi imperfection de dire : » J'ai achevé un bon com» bat ; j'ai accompli ma course ; j'ai gardé la foi, » et au reste la couronne de justice m'est réser» vée, » etc [4].

Tels sont les fruits de la réflexion dans les plus grands saints, et dans l'apôtre saint Paul à la veille de son martyre et de la consommation de son sacrifice. Une sainte indignation saisit le lecteur, quand il voit éluder ces beaux sentiments par de vaines subtilités, qui n'ont pour tout fondement qu'une perfection imaginaire.

Voici pourtant un passage qu'on allègue, et c'est dans le chariot d'Ezéchiel [5] : » Cet esprit » de vie qui est dans les roues ; cette impétuo» sité de l'esprit qui les portoit, et portoit les » animaux mystiques chacun toujours devant » soi, sans s'arrêter dans leur marche, ni retour» ner sur leurs pas ; » par où l'on entend la cessation des réflexions : je le veux, et je conclus que cette cessation se trouve en effet dans l'inspiration et impression prophétique ; mais non pour cela dans un certain état d'oraison, d'une manière fixe et perpétuelle. Dieu suspend la réflexion quand il lui plait : la question est de sa-

[1] 1. 2. *q.* 26. 2. — [2] *Ps.* CXVIII. 59, 69, *etc.* — [3] *Phil.* IV. 6. — [4] *Job.* XXIX. 15 *et seq.* — [5] *Ibid.* XXXI. 1.

[1] *Job.* XL. 3, *etc.* — [2] *I. Joan.* III. 20, 21, 22. — [3] *Ibid.* 19. — [4] *II. Tim.* IV. 7. — [5] *Ezech.* I.

voir s'il y a des états en cette vie où il l'ôte tout-à-fait, et si l'on peut passer en règle qu'elle n'appartient qu'aux imparfaits, contre tant de témoignages exprès qu'on vient de voir du contraire dans l'Écriture.

On prétend décréditer la réflexion en l'exprimant par ces odieuses paroles de *retour sur soi-même;* mais c'est encore une illusion : il y a des réflexions et des retours sur soi-même d'un orgueil grossier, comme celui du pharisien pour vanter ses œuvres, sous prétexte d'action de graces. Mais saint François de Sales nous apprend des tours plus délicats de l'amour-propre [1], lorsque « sans cesse et par des replis on retours » perpétuels sur nous-mêmes, nous voulons pen- » ser quelles sont nos pensées, considérer nos » considérations, voir nos vues, discerner que » nous discernons; ce qui jette l'ame DANS UN » LABYRINTHE ET UN ENTORTILLEMENT qui ôte » toute la droiture de nos actions, et toute la » bonne sève de la piété. » L'oraison de telles gens est *un trouble* perpétuel dans l'oraison même, dont ils quittent les doux mouvements, » pour » voir comment ils se comportent, s'ils sont bien » contents, si leur tranquillité est bien tran- » quille, leur quiétude assez quiète [2]; » jamais occupés de Dieu, et toujours attentifs à leurs sentiments.

C'est assurément un des plus dangereux amusements de ceux qui prient, parcequ'alors, dit ce grand maître de la vie spirituelle [3], *ce n'est plus Dieu qu'on regarde,* mais soi-même : d'où il conclut que » celui qui priant s'aperçoit qu'il » prie, n'est pas parfaitement attentif à prier; et » divertit son attention pour penser à la prière, » par laquelle il prie : » ce qu'au rapport de l'abbé Isaac chez Cassien [4], saint Antoine exprimoit encore plus fortement, lorsqu'il disoit que » l'o- » raison du solitaire n'est pas véritable, lorsqu'il » se connoît lui-même et sa prière; qui est, di- » soit Cassien, une sentence céleste, et plus di- » vine qu'humaine. »

De tels retours sur soi-même sont une pâture de l'amour-propre, et un obstacle à la prière : « Si vous voulez regarder Dieu, poursuit saint » François de Sales, regardez-le donc : si vous » réfléchissez, et si vous retournez vos yeux sur » vous-même pour voir la contenance que vous » tenez en le regardant, ce n'est plus lui que vous » regardez, mais votre maintien. »

L'on voit ici quel retour sur soi-même ce grand directeur des ames a voulu combattre : c'est dans l'oraison un retour de l'amour-propre sur soi-même, pour s'appuyer sur ses actes comme siens; car si on les regardoit comme étant de Dieu et allant à Dieu, comme ayant Dieu pour principe et Dieu pour objet, on ne se retourneroit point sur eux pour s'y complaire, comme pour se mirer dedans et y regarder sa propre beauté; mais tout en mouvement vers Dieu, on ne feroit d'attention sur ses actes que pour en rendre à Dieu toute la gloire : ce qui est à la vérité une sorte de réflexion; mais qui bien loin d'arrêter l'homme en lui-même, se joint à l'impression de l'acte direct, et ne fait que le confirmer; en sorte que l'oraison, avec ses réflexions et actions de graces, est un encens brûlé devant Dieu, qui monte tout entier vers le ciel.

Remarquez donc cette différence des saintes réflexions qu'inspire l'amour de Dieu, et des retours sur soi-même qu'inspire l'amour-propre. Dans les premiers, l'ame, uniquement possédée de Dieu, ne réfléchit sur ses mouvements que pour les lui rapporter : dans les autres, elle se complait en elle-même; elle veut se pouvoir dire à elle-même dans son cœur : Je prie, je m'occupe de Dieu; pendant que sous ce prétexte au fond elle s'occupe d'elle-même, et qu'elle cherche à se glorifier de faire bien, ce qui est se remercier soi-même, et non pas Dieu.

Saint Paul explique cette impression de la véritable piété par ces paroles [1] : » Tout ce que je » fais, c'est qu'en oubliant ce qui est derrière » moi, et m'avançant vers ce qui est devant, je » cours incessamment vers le bout de la carrière, » et à la récompense qui m'est destinée. » Voilà un homme dans un mouvement bien direct, puisqu'il ne regarde que le terme où il doit tendre, et qu'il oublie tout ce qu'il a fait : néanmoins après tout il se sent aller, et il dit [2] : « Je pour- » suis ma course, je m'avance, je m'étends. » A Dieu ne plaise que nous pensions que ce soit là un mouvement de commençant, puisqu'il ajoute : « Ayons ce sentiment tant que nous » sommes de parfaits. » Que si l'on dit que saint Paul se sent aller par conscience, comme on parle, de son sentiment, plutôt que par réflexion; quoiqu'il en soit, il se sent aller sans aucun retour d'amour-propre : et quand il en vient à la réflexion manifeste, qui lui fait dire : « J'ai livré » un bon combat, j'ai gardé la foi, j'ai achevé » ma course, et la couronne de justice m'est » réservée [3], » l'amour-propre ne le domine pas davantage, puisque toutes ses réflexions ne font que se joindre au mouvement droit qui le porte à Dieu et le fortifie, pour accomplir ce qu'il dit lui-même : » Nous avons reçu un esprit qui nous

[1] *Am. de Dieu, liv.* VI, *ch.* I. — [2] *Ibid. ch.* XIII. — [3] *Ibid. liv.* IX. *ch.* X. — [4] *Coll.* IX, *de Orat.* 31.

[1] *Phil.* III. 13, 14. — [2] *Ibid.* — [3] *II. Tim.* IV. 7.

» fait savoir ce qui nous est donné de Dieu [1]. »

On voit donc ici un homme parfait, qui se sent lui-même, qui réfléchit sur lui-même, mais uniquement pour glorifier Dieu davantage; et en passant, ce parfait-là se propose la récompense au bout de la carrière, où il réfute deux erreurs des nouveaux mystiques: l'une, que les parfaits ne réfléchissent pas; l'autre, qu'ils ne songent point à la récompense, et que ce n'est point là un acte d'amour pur: directement contre saint Paul, qui enseigne que c'est l'acte d'un homme parfait, par conséquent un acte d'amour très pur, sans quoi il n'y a point de perfection.

On demande ici comment il faut prendre cette parole de saint Antoine, et après lui du saint évêque de Genève, que la vraie oraison ne se connoit pas elle-même; à quoi je réponds que si cela étoit vrai universellement, sainte Thérèse, par exemple, n'auroit pas écrit avec autant de simplicité et d'humilité de si grandes choses sur son oraison. Saint François de Sales lui-même n'auroit pas dit avec la simplicité et la magnanimité qui ne se trouve que dans les grandes ames: « J'ai été ce matin un peu en solitude, où j'ai » fait un acte de résignation non pareille [2]: » il prioit sans doute, et il prioit très parfaitement, puisqu'il produisoit une telle résignation; mais en même temps, il entendoit sa résignation et sa prière, et dans cette vue il s'écrie: « O que » bienheureuses les ames qui vivent de la seule » volonté de Dieu! » Dieu lui imprima dans le cœur qu'il s'étoit passé en lui quelque chose qui se ressentoit de cet état. Cent traits semblables de ce saint auteur, et des autres saints, feront voir qu'on ne peut sans absurdité prononcer que tous ceux qui prient parfaitement n'entendent rien dans leur oraison; et saint Antoine lui-même, de qui est cette belle sentence, lorsqu'il voyoit venir le soleil, et qu'il s'écrioit dans la ferveur de son esprit: « O soleil! pourquoi me troubles- » tu [3]? » sentoit bien qu'il avoit prié avec un doux recueillement pendant toute la nuit, ce qui n'est pas ignorer absolument sa prière. Il veut donc dire que *souvent*, *frequenter*, dans l'oraison de transport, que Cassien, qui nous a conservé cette parole de saint Antoine, appelle pour cette raison l'oraison de feu, *dans le ravissement*, *dans le transport*, *in excessu mentis*; il se passe bien des choses dans le cœur, que des amants transportés disent en secret au bien-aimé qui voit tout, plutôt qu'ils ne les ressentent ou n'y réfléchissent: car tout n'est pas réflexion, et parmi les réflexions il y en a de si délicates, qu'elles échappent à l'esprit. On voit aussi, par toute la suite, que la sentence de saint Antoine regardoit un genre d'oraison *extatique*; et non pas en général toute oraison, même parfaite. Quand Anne, mère de Samuel, fit juger au saint homme Héli par le mouvement irrégulier de ses lèvres, qu'elle étoit ivre, elle sut bien lui répondre qu'*elle ne l'étoit pas*, *mais seulement* qu'*elle avoit parlé dans l'excès de sa douleur* [1]: il est dit expressément qu'elle ne parloit que dans le cœur; ses lèvres alloient sans proférer aucun mot. Ce mouvement marquoit le saint transport de son ame, et pouvoit l'empêcher d'entendre distinctement ce qu'elle disoit à Dieu, *dans l'amertume de son cœur, et avec tant de larmes* [1]. Elle savoit bien néanmoins ce qu'elle avoit voulu demander à Dieu, et le *vœu* qu'elle lui avoit fait pour obtenir *un fils*. Ce sont de ces oraisons de transport où la réflexion a peu de part, et peut-être point. Tout se passe entre Dieu et l'ame avec tant de rapidité, et néanmoins (quand il plait à Dieu) avec tant de tranquillité et de paix, que l'ame, étonnée de se sentir mue par un esprit si puissant et si doux à la fois, ne se connoît plus elle-même.

On peut attribuer à un semblable transport et à une espèce d'extase, ce qui arriva à saint Pierre lorsqu'il fut délivré de la prison d'Hérode [3]. Il s'éveille frappé par l'ange, il se lève, et il voit tomber toutes les chaînes de ses mains; il prend ses habillements l'un après l'autre, au commandement de l'ange, sans s'apercevoir de ce qu'il fait; enfin, après avoir passé tout hors de lui-même deux corps de garde et une porte de fer qui s'ouvrit devant lui, marchant le long d'une rue, il commence à revenir à soi, et tout ce qui s'étoit passé auparavant lui avoit paru comme un songe, tant il se sentoit peu lui-même dans cette espèce d'extase, et tant l'étonnement d'un prodige si inespéré déroboit tout ce qu'il faisoit à sa connoissance. C'est encore dans un transport et dans le ravissement de son esprit, que saint Paul, enlevé au troisième ciel, et étonné des paroles qu'il y entend, ne se connoît plus lui-même, et ne sait s'il est dans son corps, ou s'il en est séparé [4]. Voilà ce qu'opère le transport; et il ne faut pas douter que dans de telles ou de semblables opérations de l'esprit de Dieu, il ne se passe beaucoup de choses que les ames font ou souffrent sans le sentir distinctement.

S'il faut encore aller plus avant, je dirai que quelquefois l'ame s'aperçoit de ses sentiments, et que quelquefois elle ne s'en aperçoit pas, ou ne s'en aperçoit que confusément.

[1] *I. Cor.* XI, 12. — [2] *Liv.* IV, *lett.* 4. — [3] *Cass. Coll.* IX, *de Orat.* 31.

[1] *I. Reg.* I. 12 *et seq.* — [2] *Ibid.* 10. — [3] *Act.* XII. — [4] *II. Cor.* XII. 3.

Qu'on s'aperçoive souvent de ses sentiments, saint Paul l'a déclaré expressément par ces paroles [1] : *Qui sait ce qui est en l'homme, si ce n'est l'esprit de l'homme qui est en lui ?*

Qu'il y ait aussi dans l'homme des sentiments qu'il n'aperçoit pas, David le décide en s'écriant: *Qui connoît ses péchés? Purifiez-moi de mes fautes cachées* [2] : cela arrive dans les bonnes choses comme dans les mauvaises, puisque *nul ne sait s'il est digne d'amour ou de haine* [3]: l'on ne sait donc aussi si soi-même l'on aime Dieu, ou si l'on ne l'aime pas; puisque si on savoit assurément qu'on l'aimât, on sauroit aussi qu'on ne l'aime pas sans en être aimé, et on verroit l'amour que Dieu a pour nous dans celui qu'on auroit pour lui. Mais, encore un coup, lequel des deux est le plus parfait, ou de connoître ses actes pour en rapporter la gloire à Dieu, selon ce que dit saint Paul [4] : *Qui sait ce qui est en l'homme, sinon l'esprit de l'homme qui est en lui?* et après : *Nous avons reçu de Dieu un esprit pour connoître ce qui nous est donné de Dieu* ; ou de ne le pas connoître, et d'aimer Dieu sans songer qu'on l'aime, et sans même savoir ou songer ce que c'est qu'aimer : qui entreprendra de le décider, si ce n'est celui qui veut savoir ce que Dieu a réservé à sa connoissance?

Tout ce que je sais, c'est que Dieu veut quelquefois rendre une ame attentive à l'amour qu'elle a pour lui, à peu près de la même sorte que lorsqu'il dit à saint Pierre jusqu'à trois fois: *Pierre, m'aimez-vous* [5]? Combien de semblables interrogations se font souvent dans ces secrets colloques des ames avec Dieu, où il semble leur demander en les examinant : *M'aimez-vous?* et l'ame ne peut répondre autre chose sinon, sans hésiter, qu'elle l'aime! Mais, par un mystère merveilleux, en reconnoissant avec un aveu sincère qu'elle l'aime : souvent dans un autre sens, si elle s'approfondissoit elle-même, à moins d'une révélation particulière elle n'oseroit s'assurer qu'elle aime comme il faut; et contrainte d'appeler un meilleur témoin d'elle-même, qu'elle-même, elle diroit enfin comme saint Pierre [6] : *Seigneur, vous savez tout, et vous savez que je vous aime;* et si je ne vous aime pas encore comme vous voulez, vous savez m'inspirer un vrai amour.

Par-là se découvre manifestement l'erreur des nouveaux mystiques, lorsqu'ils décident hardiment que les actes non aperçus ou aperçus confusément sont les plus parfaits, et des ames les plus parfaites. Au contraire, régulièrement parlant, comme un péché commis avec réflexion a plus de malice, il semble aussi qu'un acte vertueux produit avec réflexion et avec une connoissance plus expresse ait plus de bonté. D'autres raisons peuvent tempérer celle-là, et c'est par les circonstances et par les effets qu'il faut juger du mérite de ces actes. Le mieux est le plus souvent de n'en juger point, il faut laisser voir le mérite à Dieu sans le voir soi-même; et la seule règle certaine est de rendre à Dieu tout le bien que nous apercevons en nous.

Si l'on cherche comment et pour quelles causes nos actes intérieurs bons et mauvais échappent à notre propre connoissance, on en trouvera d'infinies, qui toutes ont lieu dans l'oraison. Un acte nous peut échapper quand il est si délicat qu'il ne fait point d'impression, ou en fait si peu qu'on l'oublie; car il est alors comme si on ne l'avoit jamais produit. Il peut y avoir des actes si spirituels et intellectuels, ou en tout cas si rapides, qu'ils ne laissent aucune trace dans le cerveau, ou n'y en laissent que de fort légères, qui s'effacent comme d'elles-mêmes, ainsi qu'un flot qui se dissout au milieu de l'eau. Une grande dissipation et divagation de l'esprit apporte mille pensées qui se dérobent à nous en même temps qu'elles naissent. La disposition opposée, je veux dire, une véhémente occupation de l'esprit d'un côté, fait échapper ce qui s'insinue par l'autre. La même chose nous arrive, comme on vient de voir, par le transport, lorsque l'ame dans une espèce d'extase, ou saintement emportée de ses desirs, ne se possède plus. De même lorsqu'il s'élève dans l'intérieur un violent combat de ses pensées, elles partagent tellement notre cœur qu'on ne sait à laquelle on a cédé; ce qui arrive principalement dans les épreuves dont nous parlerons en leur lieu. Enfin ce qu'il y a ici de plus important, nos actes nous échappent par leur propre simplicité; ce qu'il faut tâcher maintenant d'entendre.

Souvenons-nous donc que l'ame déchue de la justice originelle, et entièrement livrée aux sens, ne se connoît plus elle-même qu'avec une peine extrême; et comme dit saint Augustin [1], s'enveloppant avec les images sensibles dont elle est toute remplie et tout offusquée, elle se fait par ce moyen toute corporelle, et ne se distingue point elle-même d'avec son corps : ce qui est dans le fond ne se pas connoître, et nier en quelque façon sa propre existence. Néanmoins par un secret sentiment, ou, comme on parle, par

[1] *I. Cor.* II. 11. — [2] *Ps.* XVIII. 13. — [3] *Eccl.* IX. 1. — [4] *I. Cor.* II. 11, 12. — [5] *Joan.* XXI. 15. — [6] *Ibid.*

[1] *De Trin. lib.* X, *cap.* III. IV, *etc. n.* 5, 6 *et seq. tom.* VIII, *col.* 891, *etc.*

une certaine conscience de sa spiritualité, dans la connoissance qu'elle tâche d'avoir d'elle-même elle se décharge le plus qu'elle peut de la matière, et s'imagine qu'elle est un air délié, ou une flamme subtile, ou une vapeur du sang et un mouvement des esprits, ou quelque autre chose de semblable; le plus mince et le plus menu qu'elle puisse imaginer. Par une suite de cet état, ce qu'elle ignore le plus, ce sont ses actes et ses mouvements intellectuels: les sens occupent tout; et on se remplit tellement des objets corporels qu'ils nous apportent, que ne voyant rien qu'à travers ce nuage épais, on croit en quelque façon que tout est corps, et que ce qui n'est pas corps ou corporel n'est rien. D'où vient aussi que l'ame est si peu touchée des biens purement intellectuels, et que toute sa pente est vers les sens et les objets sensibles.

On ne sort de ce triste état que peu à peu, et avec d'extrêmes efforts. J'avoue bien que l'ame peut se redresser par son raisonnement, comme ont fait quelques philosophes. La foi la redresse aussi d'une manière plus prompte et plus efficace: mais c'est proprement dans la contemplation que recueillie en elle-même elle commence à se démêler comme expérimentalement d'avec le corps, dont elle se sent appesantie, et à séparer ses occupations intellectuelles, qui sont ses véritables actions, d'avec celles des sens et de la partie imaginative, qui n'est autre chose qu'un sens un peu plus intérieur que les autres; mais dans le fond aussi grossier, puisqu'après tout, ce qui y entre n'est toujours que corps.

L'ame donc, dans cette ignorance, naturellement dominée par l'habitude de sentir et de croire en quelque façon que rien n'est réel que ce qui se sent, ce qui se touche, ce qui se manie; en se réduisant peu à peu à la pure intellection, s'échappe à elle-même, et ne croit plus opérer pendant qu'elle commence à exercer ses plus véritables et plus naturelles opérations. Les actes de la volonté sont encore plus imperceptibles que ceux de l'intelligence; car encore que toute pensée soit prompte et rapide de sa nature, ce qui fait dire à ce sublime poète, pour exprimer la célérité d'un mouvement, qu'il est *vite comme la pensée*: néanmoins l'acte de la volonté, si on le veut ranger parmi les pensées, se trouvera le plus vite de tous les actes humains puisqu'il l'est tellement qu'à peine a-t-on le loisir de le sentir. L'entendement se promène sur diverses propositions pour former un raisonnement et tirer une conséquence, mais le coup du consentement, pour ainsi parler, se donne en un instant, et ne se connoît que par ses effets.

L'ame donc dans l'état contemplatif, se trouve si épurée; ou comme parlent les spirituels après Cassien [1], *si mince et si déliée: extenuata mens*, et ses pensées si subtiles et si délicates, que les sens n'y ont point de prise. Mais toutes ces expressions, quelque effort que nous ayons fait pour les épurer, sont grossières, puisque le menu, le mince, le délié ne tombe après tout que sur des corps. Le même Cassien a trouvé une autre expression, d'autant meilleure qu'elle est évangélique. Il dit donc que, dans cet état de pure contemplation, « l'ame s'appauvrit, » qu'elle « perd les riches substances de toutes » les belles conceptions, de toutes les belles ima- » ges, de toutes les belles paroles [2] » dont elle accompagnoit ses actes intérieurs. On en vient donc jusqu'à parler le pur langage du cœur. Jusqu'à ce qu'on en soit venu à ce point, on parle toujours en soi-même un langage humain, et on revêtit ses pensées des paroles dont on se serviroit pour les exprimer à un autre. Mais dans la pure contemplation, on en vient tellement à parler à Dieu, qu'on n'a plus un autre langage que celui que lui seul entend; qui est celui que nous avons appelé le langage du cœur; surtout dans l'acte d'amour, qui ne se peut ni ne se veut expliquer à Dieu que par lui-même. On ne lui dit qu'on l'aime qu'en aimant, et le cœur alors parle à Dieu seul. Si l'on vient et jusqu'où l'on vient à la perfection d'un tel acte pendant cette vie, et si l'on en peut venir jusqu'au point de faire entièrement cesser au dedans de soi toute image et toute parole, je le laisse à décider aux parfaits spirituels: ici, où j'ai dessein d'éviter toute question, je me contente de dire que cet épurement s'avance si fort dans la sublime contemplation, qu'on entrevoit du moins la parfaite pureté, et que si l'on n'y parvient pas entièrement, on a quelque chose qui s'en ressent beaucoup. La pensée donc ainsi épurée, autant qu'il se peut, de tout ce qui la grossit, des images, des expressions, du langage humain, de tous les retours que l'amour propre nous inspire sur nous-mêmes; sans raisonnement, sans discours, puisqu'il s'agit seulement de recueillir le fruit et la conséquence de tous les discours précédents, goûte le plus pur de tous les êtres, qui est Dieu, non seulement par la plus pure de toutes les facultés intérieures, mais encore par le plus pur de tous ses actes, et s'unit intimement à la vérité, plus encore par la volonté que par l'intelligence.

Et pour ouvrir encore à l'esprit une voie plus excellente, je suppose l'ame entièrement capti-

[1] *Cass. Coll.* x, c. vii, ix. *Coll.* i, c. xvii. — [2] *Cass. Coll.* etc ii.

vée et subjuguée par la foi, qui sans besoin de raisonnement, ni de lumière, ni de clarté ou d'évidence, en croit Dieu, parceque c'est Dieu, et pour adhérer à la vérité n'a besoin que de se soumettre à l'autorité de la vérité même. Une telle ame, se réduisant à la seule foi, en vient enfin, dit Cassien, à cette *parfaite pauvreté d'esprit* qui a fait dire à David : *Le pauvre et l'indigent vous donneront des louanges*[1]; parcequ'en effet, dépouillée de tout ce qu'elle peut avoir par elle-même, elle se met en état, par la pureté où Dieu seul l'a élevée, de ne plus rien approuver que ce qu'il enseigne.

Elle entre alors véritablement dans l'école du Saint-Esprit, dans cette école intérieure où l'ame est excellemment enseignée de Dieu. *Qu'elle est éloignée*, dit Saint Augustin[2], *des sens de la chair*, cette école où règne la paix et le silence; cette école *où Dieu se fait entendre*, où se tient le conseil du cœur, et où se prennent les résolutions: *encore un coup*, dit le même saint, *qu'elle est éloignée du sens de la chair!* Le sens étonné n'y voit rien, et l'ame qui lui échappe lui paroit comme réduite à rien. *Ad nihilum redactus sum, et nescivi : J'en suis réduit au néant*, disoit David[3]; et ce néant même, que je trouve en moi dans un fond où Dieu me ramène, m'est impénétrable, *et nescivi*, ce qui lui fait ajouter : *Je suis devenu devant vous comme une bête : ut jumentum :* sans raisonnement, sans discours; et tout ce que je puis dire en cet état, *c'est que je suis toujours avec vous*, et que je ne trouve que vous dans l'obscurité de la foi où vous m'avez enfoncé : *et ego semper tecum :* voilà ce que je puis dire en bégayant de l'exercice parfait et de l'imperceptible vérité des actes intellectuels dans la sublime contemplation.

Il est maintenant aisé d'expliquer les actes qui sont commandés au chrétien, et la manière la plus excellente de les pratiquer. De tous ces actes, les plus impurs et les plus grossiers sont ceux qu'on réduit en formule, et qu'on fait comme on les trouve dans les livres sous ce titre : *Acte de contrition, Acte d'offrande*, et ainsi des autres; ces actes sont très imparfaits, et même ne sont souvent qu'un amusement de notre imagination, sans qu'il en entre rien dans le cœur. Ils ont cependant leur utilité dans ceux qui commencent à goûter Dieu : c'est une écorce, il est vrai; mais à travers cette écorce la bonne sève se coule : c'est la neige sur le bled, qui en le couvrant engraisse la terre, et fournit au grain de la nourriture : on en vient peu à peu aux actes du cœur, que nous avons expliqués autant que Dieu l'a permis à notre foiblesse.

Le Psalmiste a poussé cette explication à la plus grande simplicité par ce verset : *Le Seigneur a exaucé le desir des pauvres, votre oreille a écouté la préparation de leur cœur*[1]. Dès qu'il commence à s'ébranler et à s'émouvoir pour vouloir; avant qu'il ait eu le temps de s'expliquer son acte à lui-même, Dieu le voit dans le fond le plus intime du cœur, et dès-là il l'écoute. Pour s'expliquer davantage, le même Psalmiste dit ailleurs[2] : *J'ai dit : Je confesserai contre moi-même mon injustice au Seigneur, et vous avez déja remis l'iniquité de mon péché.* Quelle admirable précision : *J'ai dit : Je confesserai*; je n'ai pas encore confessé, j'ai résolu de le faire, et j'y ai préparé mon cœur; et il ne dit pas : *Vous remettrez*; comme si Dieu devoit attendre ma confession pour me remettre ma faute; mais il dit : *Vous avez remis*; de notre côté, c'est le futur; *Je confesserai* : du côté de Dieu, c'est le passé; *Vous avez remis* : Dieu a plus tôt remis que nous n'avons achevé la confession de notre faute! Je crois pour moi qu'il faut pousser ce sentiment de David, jusqu'à dire qu'avant que l'esprit ait formé aucune parole en lui-même, Dieu a déja écouté la profonde résolution d'un cœur qui se détermine, avant toute expression, à reconnoître sa faute et à la corriger. Combien de fois dit-on en soi-même : Je m'en vais prier; et dès-là souvent la prière est déja faite! On sera souvent devant Dieu comme un mendiant sans oser lui rien demander, tant on s'en répute indigne; mais on a déja demandé, par la secrète intention du cœur, ce qu'on n'osoit demander d'une manière plus expresse : Dieu voit le fruit commencé dans le nœud, et la prière dans l'intention de prier : *Il fera la volonté de ceux qui le craignent, et il exaucera leurs prières, et il les sauvera*[3]. Tels sont les actes du cœur, plus on les exerce, plus l'ame s'épure et se simplifie : ils se concentrent dans la charité, qui croit tout, qui espère tout, qui souffre tout, qui demande tout; et qui, dans les temps convenables, développe, comme on a vu, tous les actes qu'elle contient en vertu.

C'est en cet état que les faux mystiques voudroient faire accroire à l'ame qu'elle n'a rien à demander. Mais c'est alors au contraire que ses demandes sont les plus vives comme les plus pures. Cassien, qui nous représente si à fond une ame réduite à cette bienheureuse pauvreté et simplicité d'esprit, y reconnoit la source des demandes, et reconnoit que l'ame ainsi appau-

[1] *Ps.* LXXIII. 21. — [2] *De Præd. Sanct. cap.* VIII, *n.* 13; *tom.* X, *col.* 799. — [3] *Ps.* LXXII. 21.

[1] *Ps.* IX, X *sec. hebr.* 17. — [2] *Ps.* XXXI. 12. — [3] *Ps.* CXLIV. 19.

vrie, « qui ne sent dans l'indigence où elle » est réduite aucune sorte de secours[1] » qui lui viennent de son fond, entend mieux que jamais qu'elle « n'a de force qu'en Dieu ; et lui crie à » chaque moment, dans un esprit de supplica» tion : Je suis un pauvre et un mendiant, ô » Dieu, aidez-moi ; » c'est ce qu'il répète souvent, et jamais l'ame, selon lui, n'est plus demandante que lorsqu'elle est devenue plus simple. Ses réflexions sont aussi épurées que ses mouvements directs ; elles s'y joignent, comme on a vu, non pour repaître notre amour propre, mais pour aider et accélérer tous les mouvements vers Dieu en reconnoissant qu'ils viennent de lui. Ainsi tout se tourne enfin en humbles actions de graces, qui sont le pur fruit d'un amour reconnoissant ; ainsi naissent tous les autres actes, et l'ame est tenue, par leur exercice, en tendance continuelle vers Dieu, autant que le peut souffrir l'état malheureux de cette vie.

Il ne faut donc point dans l'oraison ni dans l'exercice de la piété imaginer un seul acte, qui, comprenant tous les autres, en autorise la suppression : la foi, l'espérance et la charité sont et seront toujours trois choses ; et leurs actes sont très distincts, quoiqu'ils ne soient pas toujours distinctement aperçus. Le Saint-Esprit excite souvent dans les cœurs des désirs qu'il n'explique pas : l'ame sent à de certaines instigations confuses, qu'il veut d'elle quelque chose qu'elle ne peut comprendre. C'est ce que saint Paul semble avoir voulu exprimer dans ce passage tant de fois cité ; mais qu'il faut répéter encore[2] : *L'Esprit nous aide dans notre foiblesse ; car nous ne savons pas ce que nous avons à demander dans la prière pour prier comme il faut, mais l'Esprit demande en nous avec des gémissements inexplicables.* Voilà déja quelque chose d'incompréhensible dans la prière ; mais ce qui est encore plus remarquable, c'est que, comme ajoute l'apôtre, *celui qui sonde les cœurs, sait le désir*, la pensée, l'intention *de l'Esprit*, φρόνημα, *et sait qu'il demande pour les saints ce qui est conforme* (à la volonté) *de Dieu.* Toutes ces paroles insinuent quelque instigation qui ne se découvre pas d'abord : car ce que dit le même saint Paul, que *Dieu sait l'intention de l'Esprit*, semble indiquer que celui en qui il agit ne le sait pas bien ; par où cet apôtre paroit vouloir expliquer ce que dit le Sauveur lui-même : *L'Esprit souffle où il veut, et on entend sa voix ; mais on ne sait d'où il vient ni où il va*[3]. On sent qu'il veut quelque chose sans démêler ce que c'est : tout ce qu'on sait, en attendant, c'est que ce qu'il inspire *est pour les saints*[1] ; *et* en général *conforme à Dieu*, sans savoir comment. Quand le même saint Paul disoit à Jésus-Christ, *Que voulez-vous que je fusse*[2], Dieu lui mettoit dans le cœur je ne sais quoi de confus à quoi il falloit satisfaire ; mais qui ne devoit se développer que dans la suite. Tout n'est pas confus de cette sorte dans les mouvements du Saint-Esprit. Au même endroit de saint Paul, et trois versets auparavant, le même Esprit de prière dont nous *avons les prémices, nous fait entendre* (distinctement) *l'adoption des enfants et la rédemption de nos corps*[3]. Chacun de ces instincts du Saint-Esprit, et celui qui est plus confus, et celui qui est plus marqué, demande sa coopération particulière ; et c'est, comme on a vu, par les circonstances, qu'il faut décider lequel est le plus parfait.

J'oserai pourtant prononcer, et on avouera que ce n'est point témérairement, que les actes distinctement aperçus sont les plus parfaits en eux-mêmes ; et d'abord pour commencer si l'on osoit par Jésus-Christ, qui dira qu'il n'a pas aperçu ses actes, ou que pour cela ils aient été moins parfaits et moins méritoires ? La joie où les ames saintes sont abîmées dans le ciel, ne rend que plus nette la connoissance qu'elles ont d'elles-mêmes, et des actes par lesquels elles sont heureuses. Ces ames choisies, à qui on croit que Dieu, par une bonté aussi rare qu'elle est admirable, a révélé leur prédestination, ressentent distinctement les actes qui les font saintes et persévérantes. Sans parler des graces extraordinaires, combien d'ames d'une sainteté éminente ont connu distinctement en elles les opérations du Saint-Esprit et les leurs ! L'ignorance de nous-mêmes et de nos actes, où nous sommes tombés, est une plaie du péché originel, et souvent même un effet ou un reste de la concupiscence et de l'empire des sens, dont Dieu dégage les ames jusques au point qu'il sait. C'est ce qui fait dans les saints tant de grands actes qui leur sont connus, comme on l'a vu par tant d'exemples des prophètes et des apôtres ; de sorte que c'est une erreur visible et intolérable de mettre avec les nouveaux mystiques la perfection de l'oraison à exterminer les actes dès qu'on en voit paroître la moindre lueur.

Avant que de passer outre, il faut encore proposer le raisonnement le plus captieux des nouveaux mystiques ; ils le tirent de l'amour-propre. Quand on en est possédé, et tous les hommes le sont par leur corruption naturelle, on ne se dit pas à tout coup, Je m'aime moi-même ; on

[1] *Cass. Coll. etc.* II. — [2] *Rom.* VIII. 26. — [3] *Joan.* III. 8.

[1] *Rom.* VIII. 27. — [2] *Act.* IX. 6. — [3] *Rom.* VIII. 23.

s'aime sans s'y exciter, sans y songer même, et la pente est si naturelle qu'on ne s'en aperçoit pas. Sur ce fondement on raisonne ainsi : Rien n'est impossible à Dieu, et il ne peut pas moins par sa grace que la nature par sa corruption : ainsi, quand l'amour divin dominera dans un cœur, et quand il sera tourné en habitude formée, les actes couleront de source sans aucun besoin de les exciter, et sans même qu'on s'aperçoive d'un sentiment qui nous aura passé en nature.

Il est aisé de répondre en supposant un principe de la foi : c'est que l'amour-propre parvient à l'entière extinction de l'amour de Dieu ; mais que, par la constitution de la justice de cette vie, l'amour de Dieu ne parvient jamais à l'entière extinction de l'amour-propre : ainsi la concupiscence, qui est l'amour-propre, peut être vaincue, mais non pas éteinte ni entièrement désarmée ; puisque le combat subsiste toujours, et que les plus justes n'en sortent pas sans quelques blessures, qui les font pleurer et confesser leurs péchés comme autant d'effets de leur amour-propre, tant que dure cette vie mortelle. Cela posé, il est faux qu'on puisse être aussi parfait dans cette vie qu'on y peut être corrompu, ni qu'un juste puisse venir à un état où il ne fasse non plus de faute contre sa fin, qui est Dieu, que l'homme livré à lui-même et à son amour-propre, en fait, pour ainsi parler, contre la sienne, qui est de se satisfaire. Ainsi l'homme abandonné à sa convoitise ne fait point de faute contre elle, dont il ait besoin de se relever par ses réflexions ; mais l'homme, bien que soumis à la charité, qui sait qu'il pèche si souvent contre ses lois, doit être attentif à ses péchés, afin de s'en humilier et de s'en corriger.

Pour continuer la différence, on n'a pas besoin de secours pour vouloir se satisfaire soi-même ; mais on a besoin d'un grand et continuel secours pour vouloir contenter Dieu. Ce seroit donc une erreur extrême de ne point penser à ce secours, ou de croire qu'en ayant besoin on ne doive pas le demander ni même s'apercevoir de son indigence.

L'homme aussi n'a pas besoin d'exciter sa diligence à se contenter soi-même, puisque par sa pente naturelle il ne néglige rien pour cela ; ou s'il néglige quelque chose, sa paresse sera encore un effet de son amour-propre. Mais comme il sait qu'il a dans son fond une extrême négligence pour contenter Dieu, il doit détester la doctrine qui l'empêche de s'animer quand il languit, ou de se relever quand il tombe. Ainsi la comparaison de l'amour de Dieu avec l'amour-propre, qui paroissoit si spécieuse, est absurde et pitoyable. Dieu peut tout ; et il est certain qu'il pourroit faire dès cette vie que l'homme fût aussi attaché à lui, qu'il l'est à soi-même naturellement et par son fond corrompu. L'importance est de bien connoître l'ordre et les temps de sa grace ; ce qu'il veut donner dans cette vie, et ce qu'il veut réserver au siècle futur. Il ne s'agit pas de former en son esprit de belles idées, à la manière des nouveaux mystiques ; mais de sonder celle de la perfection du chrétien sur cette vérité révélée, que jusqu'à la fin de sa vie ses humbles précautions font sa sûreté, et que ses foiblesses en l'humiliant sont une partie de son remède. C'est de quoi il n'est pas permis de douter après ce que saint Paul a dit de lui-même : *L'ange de Satan m'a été envoyé, de peur que la grandeur des révélations ne m'élevât*[1]. Le contraire change la nature de la grace chrétienne ; et c'est cette fausse idée de perfection qui a fait Pélage, Jovinien, les béguards, et aujourd'hui les nouveaux mystiques.

Quant à l'habitude et à ces actes qui coulent de source sans qu'on ait besoin de les exciter, non plus que de les apercevoir, nos mystiques, en les objectant, tombent dans leur défaut ordinaire, qui est de rendre général ce qui n'est vrai qu'avec restriction, et jusqu'à un certain point. Il est donc vrai que l'habitude, tournée en nature, ôte en partie les réflexions ; mais non pas toutes ni toujours. Les réflexions que les habitudes éteignent ou diminuent, sont principalement celles qui nous font paroître nouveau, ou surprenant, ou admirable et trop remarquable ce que nous faisons : mais de conclure de là que le chrétien élevé à la perfection de la vertu formée en habitude, ne réfléchisse point du tout sur ses actes ; deux raisons l'empêchent : l'une, qu'il faudroit supposer que ce parfait chrétien ne peut rendre graces à Dieu de tout le bien qu'il fait en lui, ni le reconnoître, ce qui seroit démentir les Écritures où ces actes se trouvent à toutes les pages ; démentir en même temps tous les exemples des saints, et finalement se démentir soi-même, puisqu'il n'y a point de gens qui discourent davantage de tous leurs états et de tous les degrés de leur oraison, que nos prétendus mystiques.

L'autre raison n'est pas moins claire ; c'est que, pour éteindre toutes réflexions sur leurs propres actes dans l'habitude parfaite de la vertu, il faudroit encore supposer que l'habitude est montée si haut et tellement affermie, qu'elle n'a plus aucun besoin de se redresser : ce qui est

[1] I. Cor. XII, 7.

contraire a tout l'état de cette vie, ainsi qu'il est démontré par la doctrine précédente.

C'est une semblable idée de perfection qu'on se forme dans son esprit sans aucune autorité de la parole de Dieu, qui fait dire qu'une ame qui aime parfaitement, non seulement aime sans songer si elle aimera toujours, mais aime même sans songer si elle aime. Car c'est, dit-on, un obstacle à la perfection de l'amour et une interruption de son exercice, que de réfléchir sur l'amour et sur sa durée, ou sur son accroissement et sa diminution. Voilà un piége subtil pour introduire une grande erreur : car on ne prétend rien moins que d'ôter par-là aux parfaits le desir d'aimer davantage ou d'aimer toujours, et les demandes qu'on fait pour en obtenir la grace. Ainsi, quand David dit : *Je vous aimerai* [1]; quand saint Paul se sent pressé de ces *deux desirs* [2], dont l'un est de voir Jesus-Christ; quand les saints ont dit tant de fois après les apôtres : *Seigneur, augmentez notre foi* [3], ils interrompoient leur amour. On l'interrompt quand on dit : *Delivrez-nous du mal,* puisque le mal, dont on desire d'être délivré par cette prière, est le mal de n'aimer pas, et le bien qu'on y demande est d'aimer toujours; ce qui est, en d'autres paroles, demander de ne pecher plus. Ainsi cette divine demande sera une interruption de l'amour parfait, ou bien il le faudra tordre pour lui donner un autre sens que le naturel.

Mais voyons encore sur quoi l'on se fonde : on apporte l'exemple de l'amour profane. Nous n'examinons point, dit-on, si nous aimons une personne pour qui nous avons la plus tendre et la plus forte amitié : tout de même l'ame parfaite en aimant ne songe qu'à aimer, ou plutôt elle aime sans penser à aimer : et examiner si elle aime lui paroitra une distraction : à quoi on ajoute que comme elle aime sans réflexion sur son amour, elle aime aussi sans desirer d'aimer. Voilà les subtilités de la nouvelle théologie pour éteindre tout desir et toute demande, jusqu'à la demande même et jusqu'au desir d'aimer Dieu persévéramment et de plus en plus.

Ce qui fait l'erreur, c'est que l'on compare l'amour vulgaire et sensible d'une créature avec l'amour de Dieu ; mais la différence est extrême : dans l'amour de la créature on n'est pas né dans l'impuissance; mais au contraire dans une pente naturelle à s'y livrer. On n'a point d'effort à faire pour aimer l'objet où tous nos sens nous attirent; on n'a point à combattre un tentateur au dehors, qui est le démon, ni un tentateur au-dedans encore plus dangereux qui est la concupiscence; on n'a pas besoin a chaque acte d'un secours perpétuel de l'objet aimé pour s'y attacher. Comme on trouve tout le contraire dans l'amour divin, il ne faut pas s'étonner si un amour d'une autre nature a des qualités et demande des accompagnements si divers. Ainsi, contre la nature de l'amour vulgaire, on demande la grace d'aimer à celui qu'on aime; on craint de déchoir, et on demande la persévérance; on craint de ne le pas assez aimer, et on desire avec David de l'aimer et le desirer de plus en plus : *Concupiscit anima mea desiderare* [1]. Ces actes ne se trouvent pas dans l'amour profane : ce qui est de commun entre l'amour profane et le sacré, parcequ'il est de la nature de l'amour, est de desirer la possession assurée de ce qu'on aime : c'est toutefois ce desir de la possession que les nouveaux mystiques excluent comme étranger et intéressé, et ils n'abandonnent leur comparaison qu'à l'endroit où elle est juste.

C'est encore ce qui leur fait dire, et c'est le comble de l'illusion, qu'il vaut mieux exercer l'amour que d'en desirer ou d'en demander la persévérance, et qu'ainsi c'est se relâcher de l'acte d'amour que de faire celui des desirs ou des demandes. Sur cela on dit, à l'ame prétendue parfaite : Au lieu de réfléchir sur l'amour, aimez : au lieu d'en rendre graces, aimez : aimez enfin, au lieu de demander de l'amour : c'est assez demander l'amour que de l'exercer à chaque moment; ne demandez non plus la jouissance, aimez seulement ; la jouissance est donnée sans qu'on la demande. C'est là encore une de ces spécieuses vanités qu'on oppose à la vérité de Dieu et à l'exemple des saints. Selon ces raisonnements, il faudroit dire à l'épouse : Ne dites point au bien-aimé, *Tirez-moi à vous* [2]; aimez seulement, et ne songez pas au besoin que vous avez qu'il vous attire; ne dites plus, *Sa gauche est sous ma tête* pour me soutenir dans ma foiblesse, *et sa droite m'embrassera* [3] pour m'enivrer des délices de ses célestes caresses : aimez seulement et laissez là les embrassements. De même quand, à la fin de l'Apocalypse, saint Jean parle ainsi [4] : *L'Esprit et l'épouse disent, Venez : que celui qui les écoute dise, Venez : oui, venez, Seigneur Jésus* : il faut dire non seulement à cet enfant de dilection, et à tous ceux qui l'écoutent; mais encore à l'épouse même, et à l'esprit qui la meut : Cessez de dire, Venez; aimez seulement, et il saura bien venir de lui-même. Les raisonnements qu'on oppose à ces décisions du Saint-Esprit sont des fruits

[1] *Ps.* XVIII. — [2] *Phil.* I. 23. — [3] *Luc.* XVII. 5.

[1] *Ps.* CXVIII. 20. — [2] *Cant.* I. 4. — [3] *Ibid.* II. 6. — [4] *Apoc.* XXII. 17. 20.

d'une superbe et creuse spéculation; ce sont des discours qu'on prend dans son cœur, et non pas dans la doctrine révélée de Dieu. Il est naturel à celui qui aime, et qui ne possède pas, de desirer; comme il sent sa foiblesse, il lui est naturel de demander du secours: tout cela loin d'être une cessation de l'exercice d'aimer, est l'amour en toutes ses formes.

Un abime en attire un autre: c'est la fausse idée de la perfection et de la béatitude de cette vie qui attire cette exclusion des demandes et des desirs dans nos prétendus parfaits. Ils ont outré au-delà de toute mesure la comparaison de la justice chrétienne avec *un or très pur et affiné*, en disant qu'il a été « mis tant et tant de fois » au feu, qu'il perd toute impureté et toute disposition à être purifié [1]. » Après cet excès, il ne faut pas s'étonner si on croit ne devoir plus demander la rémission de ses péchés, ni l'accroissement de la justice: et pour s'expliquer encore plus clairement on ajoute [2], que « l'orfèvre ne » pouvant plus trouver de mélange, à cause » qu'il est venu à sa parfaite pureté et simplicité, » le feu ne peut plus agir sur cet or; et il y seroit un siècle qu'il n'en seroit pas plus pur, et » qu'il ne diminueroit pas. » Les béguards, à cet égard, en disent-ils davantage, et n'est-ce pas précisément croire avec eux qu'on *ne peut plus profiter en grace: amplius in gratiâ proficere non valebit* [3]? Il semble qu'on ait pris plaisir, par tous ces discours, à combattre directement cette parole de saint Jean: *Que celui qui est juste, se justifie encore; et que celui qui est saint, se sanctifie encore* [4]: et celle-ci de David: *Nul homme* vivant *ne sera* pleinement et parfaitement *justifié devant vous* [5]; et cent autres de la même force, dont toute l'antiquité s'est servie pour montrer l'imperfection de la justice présente.

On ne peut donner de bon sens à tous ces excès qui obligent à répéter cent et cent fois que *toute propriété*, et avec la propriété *toute la malignité de l'homme* [6], c'est-à-dire, en d'autres paroles, toute la concupiscence est détruite; en sorte que l'ame épurée, comme si elle avoit passé par le purgatoire, est conduite *à la pureté de la création* [7], ou, comme l'on dit ailleurs [8], *elle parvient*, (et encore) *en peu de temps, à la simplicité et unité en laquelle elle a été créée*, qui est précisément la même doctrine avec presque la même expression de Molinos, lorsqu'il a dit, aux endroits déja cités, qu'on revient *à sa première origine, et à l'heureuse innocence que nos premiers pères ont perdue* [1].

C'est de cette idée de perfection et de plénitude, ou, comme on l'appelle ailleurs, de *rassasiement parfait*, que l'on a écrit que jusqu'au temps que l'ame y soit parvenue, *il lui échappera toujours quelque desir ou envie* [2]; ce qui montre que la suppression de tout desir, envie et inclination, qu'on a établie avec tant de soin, vient de ce *rassasiement*, qu'on suppose dès cette vie entier et parfait.

Par la suite du même principe on pousse encore au-delà des bornes l'idée de la béatitude de cette vie, puisqu'on assure que l'ame parfaite y possède *très réellement*, et *plus* réellement *qu'on ne peut dire, l'essentielle béatitude* [3]: ce qui oblige à décider que *l'essentielle béatitude* n'est pas *dans la vue de Dieu*, et que *l'on peut en jouir et le posséder sans le voir*. Il est vrai qu'on en peut jouir et le posséder sans le voir; *mais en espérance et non en effet: Spe, non re*, comme parle toute l'école après saint Augustin; de sorte que l'on n'a point *l'essentielle béatitude* parcequ'encore que Jésus-Christ soit présent en quelque façon et par la foi, absolument parlant il est *absent*, selon ce que dit saint Paul [4] lorsqu'il oppose l'état d'*absence*, qui est celui de cette vie, à l'*état de présence*, qui appartient à l'autre. Jésus-Christ nous a donné la même idée, puisqu'en nous déclarant huit fois heureux, il explique très précisément que ce n'est pas par ce que nous avons; mais par ce que nous aurons, que nous le sommes: *Bienheureux les pauvres d'esprit, parcequ'ils posséderont le royaume: bienheureux ceux qui ont faim et soif de la justice, parcequ'ils seront rassasiés* [5], et ainsi du reste. Ces faux parfaits affectent toujours des idées et des expressions contraires à celles de l'Évangile. C'est contre l'esprit de Jésus-Christ qu'on sépare de la vue de Dieu *la réelle et essentielle béatitude*, pendant que ce divin maître la met précisément dans cette vue: *Bienheureux*, dit-il [6], *ceux qui ont le cœur pur, car ils verront Dieu*. Mais il plait aux nouveaux mystiques de trouver je ne sais quelle excellence *à avoir le bonheur de la jouissance sans avoir le plaisir de la vue* [7]. Vous diriez qu'on déroge à l'amour de Dieu en se plaisant à le voir; ce qui est du même esprit, qui faisoit dire à Malaval, *que s'il plaisoit ainsi à Dieu, il voudroit l'aimer toute une éternité sans le voir* [8]. Goût bizarre, s'il en fut jamais,

[1] *Moyen court*, XXIV, *p.* 125. — [2] *Ibid.* 126. — [3] *Clement.* Ad nostrum. — [4] *Apoc.* XXII. 11. — [5] *Ps.* CXLII. 2. — [6] *Moyen court*, ibid. 122. — [7] *Ibid.* 12, 133, 134. — [8] *Pag.* 84.

[1] *Guid. liv.* II, *ch.* XX, *n.* 194, 202. — [2] *Moyen court*, sur la fin. — [3] *Cant.* I, *v.* 1, *p.* 3, 6. — [4] *II. Cor.* V. 6, *etc.* — [5] *Matth.* V. 3, *etc.* — [6] *Ibid.* — [7] *Cant. p.* 3. — [8] *Pag.* 169.

mais où l'on voit l'esprit des nouveaux mystiques; qui tend à exténuer la vue de Dieu, encore qu'elle soit la source certaine et inépuisable du plus pur et du plus parfait amour : aveugles et conducteurs d'aveugles, qui, en supprimant le desir de voir, induisent trop clairement à ne pas croire la vision si desirable. Ailleurs, pour nous porter à desirer moins, on fait croire à l'ame prétendue parfaite, que Dieu lui dit ces paroles : « Je vous ai fait ressembler à mes anges, et je » veux que vous ayez le même avantage qu'eux, » qui est de contempler toujours ma face [1]. » Je ne sais si les béguards en demandoient davantage : aussi cette ame n'a-t-elle rien à craindre : » Dieu la lie si fortement à lui, qu'elle ne craindra plus aucune défaillance [2] : » c'est le foible » des commencements d'éprouver les éclipses, » et de faire encore des chutes : » mais l'ame parfaite n'en fait plus; « elle est confirmée, si » l'on peut user de ce terme, dans la charité [3]. » Le correctif léger, *si l'on peut*, n'empêche pas qu'on ne voie que l'esprit est d'établir une fermeté absolue, en disant ailleurs de cette ame [4] : « qu'on peut dire qu'elle est pour toujours con» firmée en amour, puisqu'elle a été changée en » lui; en sorte, dit-elle [5], qu'il ne sauroit plus me » rejeter, et aussi je ne crains plus d'être sépa» rée de lui. »

Sans cette sécurité où l'on met les ames, oseroit-on assurer qu'elles n'ont point à demander la persévérance; mais leur *repos est confirmé pour n'être jamais plus interrompu* [6] : et encore qu'on ajoute qu'il le pourroit être, et que l'ame *par sa liberté pourroit* défaillir, on ajoute aussi qu'*elle ne le voudra jamais, à moins de la plus extrême ingratitude et infidélité*; sans vouloir dire qu'en cette vie on n'est jamais assuré que cette infidélité n'arrivera pas ?

C'est pourtant ce qu'il falloit dire, si l'on vouloit donner un vrai correctif à la doctrine répandue partout : que ces ames sont assurées de ne tomber pas : c'est, encore un coup, ce qu'il falloit dire, avec saint Augustin et toute l'Église, qui reconnoit humblement que cette *sécurité*, qu'on entreprend de donner aux ames parfaites, non par un don spécial si rare qu'à peine en peut-on trouver deux ou trois exemples certains; mais par un état d'oraison où l'on vient régulièrement, « n'est pas utile en ce lieu d'infirmité, » où l'assurance pourroit produire l'orgueil [7]. »

C'est donc en quoi l'esprit de l'Église est directement opposé à celui des nouveaux mystiques. L'Église tient ses enfants dans l'incertitude, afin de les obliger à prier sans cesse pour obtenir la persévérance ; ceux-ci au contraire induisent à un repos qui éteint par sa plénitude prétendue l'esprit de desir et de demande.

Il éteint même l'esprit de mortification et d'austérité, expressément enseigné par ces paroles de saint Paul [1] : *Je châtie, je mortifie, je flétris mon corps, je reduis en servitude mon corps*, et le reste qui est connu. Contre cette doctrine apostolique, confirmée par la tradition de tous les siècles, on a osé dire [2] « que l'austé» rité met les sens en vigueur, loin de les amor» tir; qu'elle émeut les sens et irrite la passion, » loin de l'éteindre ; qu'elle peut bien affoiblir » le corps, mais non jamais émousser la pointe » des sens : » encore que tous les saints et saint Paul même aient pratiqué ce remède, comme l'un des plus efficaces. C'est en vain que, pour adoucir en quelque façon une proposition qui révolteroit tous les lecteurs, on explique qu'on ne prétend autre chose sinon, « qu'il ne faut » pas faire son exercice principal de la mortifi» cation [3] : » car qui jamais a pensé que ce fût l'exercice principal ? ce qu'on ajoute, » qu'il ne » faut pas se fixer à telles et telles austérités, » est directement opposé à la pratique des saints. D'ailleurs on donne la vue, que « sans penser » en particulier à la mortification, Dieu en fait » faire de toute sorte [4] ; » comme si le soin que Dieu prend de nous mortifier devoit empêcher le sacrifice volontaire des mortifications particulières : et c'est, sous prétexte de soumission à la volonté de Dieu, condamner saint Paul, et induire dans la discipline chrétienne un relâchement qu'elle n'a jamais connu.

On prend un autre prétexte d'éteindre l'esprit de mortification dans la *Règle des associés à l'enfant Jesus*, qui est un livre composé dans l'esprit et presque des propres paroles du *Moyen court*. On y affoiblit les austérités « comme » chose peu convenable à l'enfance, un enfant » étant plus capable de pureté, de grace et d'a» mour, que de rigueur et d'austérité [5]; » qui est un abus visible du terme d'enfance, et une profanation du mystère de la sainte enfance de Jésus-Christ, qu'on tâche de séparer de la mortification et de la croix.

Enfin on affoiblit en général le soin particulier de cultiver les vertus, en disant « qu'il n'y » a point d'ames qui pratiquent la vertu plus » fortement, que celles qui ne pensent pas à la » vertu en particulier [6] : » ce qui revient au

[1] *Cant.* 18, 27. — [2] *Ibid.* 2, 6. 47. — [3] *Ibid.* 48. — [4] *Ibid.* ch. XII, v. 10. — [5] *Pag.* 176. — [6] *Ibid.* 8. 4, 188. — [7] *De Cor. et Grat. cap.* XIII, n. 40 ; *tom.* X, *col.* 772.

[1] *I. Cor.* IX, 27. — [2] *Moyen court.* 10, 38. — [3] *Ibid.* p. 40 — [4] *Ibid.* — [5] *Règle, etc.*, p. 30. — [6] *Moyen court*, p. 36.

principe de ne vouloir rien, de ne réfléchir sur rien, et de supprimer toute activité et tout effort; c'est-à-dire, toute action expresse et délibérée du libre arbitre.

Voilà l'exposition et une réfutation plus que suffisante de la doctrine des nouveaux mystiques. Pour un plus grand éclaircissement, et pour mieux préparer la voie à la juste qualification de leurs propositions, il faut encore en peu de paroles opposer à leurs nouveautés la tradition de l'Église.

****

LIVRE VI.

Où l'on oppose à ces nouveautés la tradition de l'Église.

Le principal instrument de la tradition de l'Église est renfermé dans ses prières, et, soit qu'on regarde l'action de la liturgie et le sacrifice, ou qu'on repasse sur les hymnes, sur les collectes, sur les secrètes, sur les postcommunions, il est remarquable qu'il ne s'en trouvera pas une seule qui ne soit accompagnée de demandes expresses; en quoi l'Église a obéi au commandement de saint Paul [1]: *Qu'en toutes vos supplications vos demandes soient portées à Dieu avec action de graces.* C'est une chose étonnante que l'Église ne fasse pas une seule prière, je dis, encore un coup, pas une seule sans demande, en sorte que la demande soit pour ainsi dire le fond de toutes ses oraisons; et qu'il y ait de ses enfants qui fassent profession de ne plus rien demander. La conclusion solennelle de toutes les oraisons de l'Église, par Jésus-Christ, et en l'unité du Saint-Esprit, fait voir la nécessité de la foi expresse en la Trinité, en l'incarnation et en la médiation du Fils de Dieu. Ce ne sont point ici des actes confus et indistincts envers les personnes divines, ou même envers les attributs divins; on trouve partout la toute-puissance, la miséricorde, la sagesse, la providence très distinctement exprimées. La glorification de la divinité dans la Trinité, et l'action de graces ne sont pas moins répandues dans les prières ecclésiastiques; mais partout, selon l'esprit de saint Paul, elle se termine en demande, sans y manquer une seule fois, témoins ces deux admirables glorifications: *Gloria in excelsis* et *Te Deum laudamus.* Tout y a pour but la gloire de Dieu, ce que l'Église déclare par ces admirables paroles: *O Seigneur, nous vous rendons graces à cause de votre grande gloire: Gratias agimus tibi*, etc. Les demandes viennent ensuite: *ayez pitié de nous, écoutez nos vœux: miserere nobis*, etc. *Suscipe deprecationem*, etc. On revient à la glorification: *Parceque vous êtes le seul saint, le seul Seigneur*, et le reste.

Tel est l'esprit de la prière chrétienne, qui unit en soi ces trois choses: la glorification de Dieu en lui-même, l'action de graces, et la demande: selon cet esprit, quand même on les sépare dans l'exercice, on doit toujours les unir selon l'intime disposition du cœur; et en venir à l'exclusion de l'une des trois, comme font les nouveaux mystiques, c'est éteindre l'esprit d'oraison. Quand l'Église invoque Dieu, comme elle fait partout, sous le titre de miséricordieux ou de Tout-Puissant, et ainsi des autres, elle montre que les demandes qui suivent se terminent à le glorifier dans ses divines perfections, et plus encore pour ce qu'il est que pour ce qu'il donne. Ainsi c'est une erreur manifeste et injurieuse à toute l'Église, de regarder les demandes comme intéressées, et d'en suspendre l'usage dans les parfaits.

Les demandes de l'Église se rapportent à trois fins, que chacun desire obtenir pour soi dans cette vie: la rémission des péchés; la grace de n'en plus commettre, ce qui comprend la persévérance; l'augmentation de la justice: et ces trois fins particulières se terminent à la grande fin à laquelle toutes les autres sont subordonnées, qui est l'accomplissement des promesses dans la vie future. L'Église montre cette intention dans toutes ses prières, et je me contente de la marquer dans celle-ci: « Donnez-» nous, ô Dieu tout-puissant, l'augmentation » de la foi, de l'espérance et de la charité; et » afin que nous obtenions ce que vous avez pro-» mis, faites-nous aimer ce que vous avez com-» mandé. » Toutes les autres prières sont du même esprit; et si ces actes sont intéressés, c'est une chose horrible à penser: que l'Église ne songe pas une seule fois à nous en faire produire d'autres. Pour s'éloigner de tels actes, il faut renoncer à dire *Amen* sur la demande qu'on vient d'entendre, et en même temps sur toutes les autres, puisqu'elles sont toutes de même intention. C'est une règle constante de la foi, qu'on prie selon ce qu'on croit, et que *la loi de prier établit celle de croire: Ut legem credendi lex statuat supplicandi.* Les papes et les conciles nous ont enseigné que la doctrine de la prière est inséparable de la doctrine de la grace. *La grace*, dit le concile de Carthage dans sa Lettre

[1] Phil. IV. 6.

synodique au pape saint Innocent [1], *est déclarée manifestement par les prières des saints : Gratia Dei sanctorum evidentiùs orationibus declaratur.* Voilà ce qu'on écrit à saint Innocent, et ce grand pape répond [2] : « Si nous n'avons » pas besoin du secours de Dieu, pourquoi le » demandons-nous tous les jours ? car soit que » nous vivions bien, nous demandons la grace » de mieux vivre ; et si nous nous détournons » du bien, nous sommes encore dans un plus » grand besoin de la grace. » Comme donc on disoit alors aux pélagiens, qui nioient la grace, Comment la demandez-vous si vous l'aviez ? Je dirai à nos faux dévots, Comment cessez-vous de la demander si vous croyez en avoir besoin ? L'erreur est égale, ou de nier ce qu'on demande, ou de ne demander pas ce qu'on croit absolument nécessaire.

Pour établir cette doctrine, saint Augustin, dans ses derniers livres taut autorisés par le Saint-Siége, a dit qu'il étoit « constant, *constat*, que » comme il y a des graces que Dieu donne sans » qu'on les demande ; par exemple, le commen» cement de la foi (et l'esprit même de la prière) : » aussi y en a-t-il d'autres qu'il n'a préparées » qu'à ceux qui les demandent, telle qu'est la » persévérance dans le bien [3] : » c'est pourquoi il étoit d'accord avec les semi-pélagiens qu'on la pouvoit et qu'on la devoit *mériter par d'humbles supplications*, *suppliciter emereri* [4] : d'où il s'ensuit clairement que ceux qui ne veulent pas la demander ne veulent pas l'avoir, et qu'en évitant la demande on perd la grace. De là vient que ce saint docteur enseigne encore, comme une vérité constante, « qu'il n'y a aucun des saints » qui ne demande la persévérance [5] : » ceux donc qui ne la demandent pas, selon lui ne sont pas saints ; et il ajoute, selon la doctrine de saint Cyprien, que, loin qu'on ne doive pas demander la persévérance, « on ne demande presque » autre chose que ce grand don dans l'Oraison » dominicale. »

Ces deux grands saints, je veux dire saint Cyprien et saint Augustin, ne connoissent point le mystère du nouveau désintéressement, qui persuade à nos faux mystiques à ne rien desirer pour eux-mêmes ; puisqu'ils tournent tous deux à eux-mêmes toutes les demandes de l'Oraison dominicale, et entre autres celle-ci : *Que votre nom soit sanctifié* ; car, disoit saint Cyprien, et saint Augustin après lui [6], « nous ne demandons » pas que Dieu soit sanctifié par nos oraisons ; » mais que son nom (saint par lui-même) soit » sanctifié en nous : car qui peut sanctifier Dieu, » lui qui nous sanctifie ? mais à cause qu'il a dit, » Soyez saints comme je suis saint : nous lui » demandons qu'ayant été sanctifiés dans le bap» tême, nous persévérions dans la sainteté qui a » été commencée en nous. Nous prions donc nuit » et jour que cette sanctification demeure en » nous. » C'est donc pour nous que nous demandons : cette demande, *Votre nom soit sanctifié*, regarde Dieu en nous, et ne l'en regarde pas moins en lui-même, parceque toute notre sanctification se rapporte à lui.

Ainsi, encore une fois, ce désintéressement tant vanté par les faux mystiques, qu'on fait consister à ne rien demander pour soi, est inconnu à saint Cyprien et à saint Augustin : il l'est à Jésus-Christ même qui nous commande de dire, *Pardonnez-nous, ne nous induisez pas, délivrez-nous* : c'est à nous que les péchés doivent être pardonnés ; c'est nous qui voulons être délivrés du mal, et, comme l'Église l'interprète à la fin de l'Oraison dominicale, *du mal passé, du mal présent et du futur : ab omnibus malis præteritis, præsentibus et futuris* : ce qui enferme la persévérance dans le bien, puisque, comme dit saint Augustin, si nous sommes véritablement délivrés du mal, *nous persisterons dans la sainteté que nous avons reçue par la grace* [1]. Non seulement nous y persisterons, mais encore nous y croîtrons, en disant avec les apôtres [2] : *Augmentez-nous la foi* ; et en cela nous aurons l'effet de cette demande : *Votre volonté soit faite* ; parceque *la volonté de Dieu, c'est notre sanctification*, comme dit saint Paul [3], dans laquelle nous devons croître, selon cet exprès commandement : *Que celui qui est juste se justifie encore, et que celui qui est saint se sanctifie encore* [4] : c'est pour cela, continue saint Augustin, que *Dieu commande à ses saints de lui demander la persévérance* [5] ; et nos faux contemplatifs osent dire qu'il ne le commande pas aux parfaits, comme si les parfaits n'étoient pas saints.

Ce qu'a dit saint Augustin de cette demande, est expressément défini dans le second concile d'Orange par ce chapitre : « Il faut que les saints » implorent sans cesse le secours de Dieu, afin » qu'ils puissent parvenir à une sainte fin, et » persister dans les bonnes œuvres [6] ; » et en dernier lieu par le concile de Trente, lorsqu'après avoir défini qu'on ne peut avoir ce grand don

[1] *Ep. Conc. Carth. ad Innoc. PP. ap. Aug. Ep.* CLXXV, *al.* XC, *n.* 6 ; *tom.* II, *col.* 620. — [2] *Ibid. Ep.* CLXXXI, *al.* XCI, *n.* 3 ; *col.* 636. — [3] *De don. Persever. cap.* XVI, *n.* 39 ; *tom.* X, *col.* 842. — [4] *Ibid. cap.* VI, *n.* 10 ; *col.* 826. — [5] *Ibid. cap.* II, *n.* 4 ; *col.* 824. — [6] *Cypr. de Or. Dom. p.* 207. *Aug.* loc. *mox* cit.

[1] *De don Persev. cap.* V, *n.* 9 ; *col.* 826. — [2] *Luc.* XVII. 5. — [3] *I. Thess.* IV. 3. — [4] *Apoc.* XXII. 11. — [5] *De don. Persever. cap.* VI. *n.* 11, *col.* 827. — [6] *Ibid. cap.* X.

que de Dieu seul, il conclut que nous ne pouvons l'obtenir « que par des travaux, des veilles, » des aumônes, des prières, des oblations et des » jeûnes [1]. »

On voit encore, par cette doctrine, que l'Oraison dominicale est supposée être l'oraison d'obligation de tous les fidèles; ce qui est confirmé par les décisions du concile de Carthage [2], où l'on suppose, comme un principe de foi, que les plus grands saints, et fussent-ils aussi saints que *saint Jacques*, que *Job* et que *Daniel*, ont besoin de faire cette demande : « *Pardonnez-nous nos pé-* » *chés*; et que ce n'est point par humilité, mais » en vérité qu'ils la font : *non humiliter, sed ve-* » *raciter.* »

Le concile de Trente suppose aussi [3] que cette demande n'est pas « seulement humble, mais » encore sincère et véritable, » et que l'Oraison dominicale, où elle est énoncée, est d'une commune obligation pour tous les chrétiens, même pour les plus parfaits, puisqu'elle l'est pour tous ceux qui n'ont plus que de ces péchés de fragilité, dont personne n'est exempt.

Telle a donc été la doctrine définie par toute l'Église contre les pélagiens; et par-là on voit qu'il est de la foi catholique d'éviter ce prétendu désintéressement, qui empêche nos faux parfaits de rien demander pour eux, parceque ce n'est qu'orgueil et une manifeste transgression des exprès commandements de Dieu.

Pour entendre maintenant que cette foi est aussi ancienne que l'Église, il ne faut que lire quelques passages de saint Clément d'Alexandrie, dont l'autorité est considérable par deux endroits : l'un, qu'elle a été révérée dès la première antiquité; puisqu'il a été dès le second siècle, après le grand Pantenus, et devant le grand Origène, le théologien et le docteur de la sainte et savante Église d'Alexandrie : et l'autre, qu'il nous propose ce qui convient aux plus parfaits, qu'il appelle les *gnostiques;* c'est-à-dire, selon le langage assez commun de son temps, et derivé de saint Paul, les parfaits et les spirituels qui sont parvenus à l'habitude consommée de la charité.

Des hommes si parfaits et si élevés, dit saint Clément [4], *au-dessus de l'état commun des fidèles*, demandent à Dieu, non pas les biens apparents, comme font les imparfaits; *mais les vrais biens qui sont ceux de l'ame* [5] : ainsi les demandes qu'il met en la bouche de son gnostique sont les demandes des parfaits. Aussi quand il vient à spécifier ses demandes particulières, il n'y met rien que d'excellent. « Car il » demande, dit-il [1], la rémission de ses péchés, » de n'en faire plus, d'accomplir tout le bien, » d'y persévérer, de n'en point déchoir, d'y croî- » tre, de le rendre éternel, d'entendre toute la » dispensation de Dieu, afin d'avoir le cœur pur » et d'être initié au mystère de la vision de face » à face. » Voilà ce que le gnostique, c'est-à-dire le spirituel et le parfait, demande pour lui-même, selon ce Père, qui est aussi précisément tout ce qu'on a vu dans les prières de l'Église; et pour les autres, *il demande leur conversion, leur élévation*, leur persévérance : pour ses ennemis, le changement de leur cœur. Il n'y a rien là que d'excellent et digne d'un homme parfait. Aussi saint Clément ajoute-t-il, que l'homme spirituel et parfait, qui est *dans la profession et dans l'habitude de la piété, demande à Dieu tout cela* (naturellement) *comme l'homme vulgaire demande la santé*, et le demande sur ce fondement de l'Écriture, que *l'oraison est bonne avec le jeûne*: fondement commun à tous les états, et aux plus parfaits comme aux autres.

Ce qu'il y a ici à remarquer, c'est que toutes ces demandes sont attribuées au spirituel par saint Clément, non comme des choses encore imparfaites, dont il tâche de se délivrer, mais comme des choses qui démontrent sa perfection. C'est pourquoi loin de penser qu'il ne soit pas de l'état de l'homme parfait de demander, ce Père dit au contraire que c'est à lui proprement à le faire; car pour les autres, dit-il [2], « ils ne peuvent pas même prier Dieu pour en » obtenir les biens, parcequ'ils ne connoissent » pas les biens véritables, et n'en sauroient pas » le prix, ni l'usage qu'il en faudroit faire quand » ils les auroient obtenus. » D'où il conclut que ceux à qui il convient le plus de faire à Dieu des demandes sont les parfaits; les *gnostiques*, ceux qui connoissent vraiment Dieu, « parce- » qu'ils savent quels sont les vrais biens, et ce » qu'il faut demander, et quand et comment. » Il dit dans le même esprit [3], « que le propre » ouvrage du gnostique est de demander; et » qu'il ne s'amuse pas à de longs discours dans » la prière, parcequ'il sait ce qu'il faut de- » mander. »

Qu'on vienne dire après cela que ce ne sont pas les parfaits et les plus parfaits, les plus éclairés, les plus spirituels; et selon le langage de ce Père, les plus gnostiques qui doivent demander:

[1] *Sess.* VI, *c.* 13. — [2] *Conc. Carth. cap.* VII, VIII. — [3] *Sess.* VI, *c.* 11. — [4] *Strom. lib.* IV. *p.* 519 *etc., edit.* 1629. — [5] *Ibid. lib.* VII. *p.* 721.

[1] *Strom. lib.* VI. *c.* 663; *lib.* VII, 725, 726. — [2] *Lib.* VI. 670. — [3] *Ibid.* 728.

ou qu'il ne leur convient pas de le faire, eux à qui il convient tout au contraire de le faire préférablement à tous les autres. C'est pourquoi ceux à qui ce saint met la prière à la bouche [1], après l'Ecriture, sont les plus parfaits : un Moïse, une Esther, une Judith, une Marie sœur de Moïse qui étoit une prophétesse ; dans le nouveau Testament, un saint Barnabé, *homme juste et rempli du Saint-Esprit*, dont il rapporte cette prière [2] : « Dieu nous donne la sa» gesse, l'intelligence, la science, la connois» sance de ses justifications, la patience, » et ainsi du reste.

Si l'on répond que la perfection a plusieurs degrés, saint Clément, qui les reconnoît, devoit donc dire quelque part, qu'il y a un de ces degrés où l'on ne demande plus; mais au contraire il dit en termes formels [3], que *le gnostique coryphée*, c'est-à-dire, le parfait parmi les parfaits, celui qui est *parvenu au sommet de la spiritualité*, εἰς ἀκρό-[illegible], *et à la plus haute sublimité de l'homme parfait* ; celui à qui la vertu *a passé en nature*, en qui elle est devenue *permanente et inamissible* (au sens qu'on verra), est, après tout, celui-là même qui fait toutes ces demandes.

Il est si parfait « qu'il est déja avec les anges, » et prie avec eux comme celui qui est leur » égal [4]. » Et cependant il demande à « n'être » pas long-temps dans la chair ; mais qu'il y » vive comme un spirituel et comme un homme » sans chair, ἄσαρκος, et demande aussi à la fois » d'obtenir les biens excellents, et d'éviter les » grands maux. »

On voit donc que celui qui fait les demandes n'est pas seulement appelé le *coryphée*, le souverain parfait ; mais encore, par toutes les choses qu'on lui attribue, qu'il a le vrai caractère de perfection.

Ailleurs [5], « le même gnostique, qui prie par » la seule pensée, toujours uni à Dieu par la » charité, et familier avec lui : » en un mot un de ces parfaits que Dieu exauce toujours, comme il exauça Anne mère de Samuel, « demande » que ses péchés lui soient pardonnés, de ne » pécher plus, » et le reste que nous avons rapporté.

Je n'exagérerai point quand je dirai que j'omets trente passages de même force, et qu'il n'y a rien de plus inculqué dans ce Pere que les demandes dans la bouche et dans le cœur des plus parfaits spirituels.

Si l'on répond que ces prières des parfaits sont particulièrement inspirées, nous avons déja répondu qu'on n'a pas besoin d'inspiration particulière pour les choses qui sont de l'état commun de la piété chrétienne, et nous répondons encore plus précisément sur saint Clément ; qu'en tant d'endroits où il parle de ces prières es parfaits, il n'a pas donné la moindre marque qu'il les attribue à une autre sorte d'inspiration qu'à celle qui est commune à toute prière chrétienne, ni il ne les fonde sur d'autres préceptes, ou sur d'autres promesses que sur celles qui sont données à tous les fidèles. De sorte que ce recours à des inspirations extraordinaires dans des choses qui regardent l'état commun du chrétien, visiblement n'est autre chose qu'une échappatoire pour éluder une vérité manifeste.

Il ne reste plus qu'à examiner comment la vertu est inamissible, c'est-à-dire, ne peut déchoir dans l'homme parfait, selon saint Clément d'Alexandrie ; et d'abord il est bien certain que ce Père est bien éloigné de l'erreur de Calvin : au même endroit où il parle ainsi [1], il a dit que son gnostique, son vertueux et son spirituel parfait demande « de ne tomber point, se sou» venant qu'il y a même des anges qui sont » tombés. » Il ne se croit donc pas exempt de la chute ; mais la raison qu'il a rendue de la constance invincible de l'homme parfait dans le bien, est très remarquable pour le sujet que nous traitons. Car si le parfait se soutient, c'est, « dit-il, très volontairement par la force de la » raison, par l'intelligence et par la prévoyance » ou la précaution. » Voici un homme bien éloigné du parfait des nouveaux mystiques, qui n'admettent ni prévoyance ni réflexion, au lieu que celui de saint Clément en est tout plein : car « il arrive, poursuit-il, à une vertu indéfectible, » à cause de sa précaution qui ne se relâche ja» mais. Il joint à la précaution, qui fait qu'on » ne pèche point, le bon raisonnement qui ap» prend à discerner les secours qu'on peut don» ner à la vertu pour la rendre permanente : » d'où il conclut que la connoissance (pratique » et habituelle) de Dieu est une très grande » chose, puisqu'elle conserve ce qui rend la ver» tu indéfectible ; » c'est-à-dire, qu'elle conserve les précautions, parmi lesquelles on a vu qu'il a rangé la prière, lorsque touché de l'exemple des anges qui sont tombés, il demande *de ne tomber pas comme eux*. La vertu est donc immuable et indéfectible, parceque nous avons tous les secours qui peuvent la rendre telle, au même sens que David disoit [2] : « Il règle tous » ses discours avec jugement : éternellement il » ne sera point ébranlé ; son cœur est toujours

[1] *Strom. lib.* IV, 521, 522. — [2] *Lib.* II, 396. — [3] *Lib.* VII, 726. — [4] *Ibid.* 746. — [5] *Lib.* VI, 663.

[1] *Strom. lib.* VII, 728. — [2] *Ps.* CXI.

» prêt à se confier au Seigneur; son cœur est » affermi et ne sera point ému, » et le reste de même sens.

A la demande il faut ajouter l'action de graces, dont saint Clément a parlé en cette sorte [1] : « Le genre de prières de l'homme parfait est » l'action de graces pour le passé, pour le présent » et pour le futur, qui est déja présent par la foi: » d'où l'on ne conclura pas qu'il ne fasse point de demandes après toutes celles qu'on a vues; mais seulement que l'action de graces est toujours la principale partie de la prière, comme on le voit partout dans saint Paul. Loin d'exclure la demande, elle en est le fondement, selon cet apôtre, lorsqu'il dit : *Que dans toutes vos oraisons vos demandes soient connues à Dieu avec action de graces* [2], n'y ayant rien de plus efficace pour obtenir le bien qu'on demande, que d'être reconnoissant de celui qu'on a reçu. C'est ce qu'explique saint Clément, lorsqu'il recommande » l'action de graces qui se termine en de» mande [3]. » Et pour montrer que c'est là son intention : au lieu où il dit que « le genre de » prière du gnostique est l'action de graces [2], » il ajoute que ce gnostique « demande que sa » vie soit courte dans la chair, de n'en être point » accablé; d'avoir les vrais biens, et d'éviter les » maux; d'être délivré de ses péchés, » et le reste. Tant cela est fondé sur l'action de graces, par laquelle on remercie Dieu d'avoir commencé en nous de si grands biens, et de nous en avoir assuré l'accomplissement par sa promesse.

Après tout cela, on doit être convaincu que ces actes prétendus désintéressés sont entièrement inconnus à la pieuse antiquité. On voit aussi combien lui est inconnue l'exclusion des actes réflexes. Qui fait des demandes distinctes sur ce qu'il a, sur ce qu'il n'a pas, y réfléchit : qui rend graces à Dieu sur le passé, sur le présent et sur le futur, comme fait le spirituel de saint Clément, et qui comme lui « remercie d'ê» tre arrivé à la perfection de la connoissance [5], » c'est-à-dire, de la spiritualité, y réfléchit aussi sans doute, et il n'y a rien en tout point de plus opposé que le parfait de saint Clément, et celui des nouveaux auteurs que nous combattons.

Par la même raison il est aisé de concevoir qu'il ne faut pas prendre au pied de la lettre le passage où saint Clément dit que « le parfait » spirituel ne doit point savoir quel il est, ni ce » qu'il fait; par exemple, celui qui fait l'au» mône ne doit point savoir qu'il est miséricor» dieux [1]. » Cela, dis-je, ne peut pas être universellement véritable, et pour les raisons générales qui ont été rapportées, et encore pour des raisons particulières à ce Père; autrement, contre la doctrine qu'il vient d'enseigner, ce parfait ne rendroit pas graces du passé, du présent et du futur, et encore moins d'être parvenu à la perfection.

Après avoir établi la demande des biens spirituels par tant de moyens, on peut encore proposer cette question, si les spirituels parfaits demandent aussi les biens temporels : et la raison de douter est que saint Clément répète souvent [2] que son » gnostique ne demande pas les biens » temporels, parcequ'il sait que Dieu les donne » aux gens de bien sans qu'ils les deman» dent. »

La difficulté se résout par les endroits, qui sont infinis, où ce Père a supposé, ce que personne aussi ne révoque en doute, que l'homme parfait, assistant aux prières communes où l'Église demande les biens temporels, y assiste d'esprit autant que de corps, disant *Amen* avec tous les autres sur toutes les oraisons. Il est donc déja bien certain, de ce côté-là, qu'il demande avec tous les saints les biens temporels.

Saint Clément s'en explique encore plus précisément, lorsqu'il dit [3] que « le gnostique prie » avec les nouveaux croyants sur les choses qu'ils » ont à traiter tous ensemble avec Dieu : » c'est à-dire, sans difficulté, sur toutes les choses temporelles et spirituelles que l'on attend de sa grace; ce qui confirme que, comme les autres, les parfaits font de vraies demandes bien formées et bien réfléchies.

Cette manière de demander les biens temporels, bien loin d'être intéressée, est d'une charité exquise, puisqu'il est vrai que, sans le secours de ces biens, plusieurs fidèles succomberoient à la tentation d'impatience et de désespoir. Mais, en les demandant avec l'Église, le vrai spirituel se distingue-t-il du reste des chrétiens, et ne dit-il pas avec eux dans le même esprit de simplicité : *Donnez-nous les biens de la terre, un temps benin, la santé, la paix*, et ainsi du reste? On seroit trop insensible aux intérêts du genre humain si l'on négligeoit de telles prières. Ainsi le spirituel comme vrai membre de l'Église, et comme rempli de l'esprit de la fraternité chrétienne, se met dans la cause commune, et il demande pour lui-même comme pour les autres. Que veut donc dire saint Clément, quand il dit que le gnostique ne demande pas les biens temporels, sinon qu'il ne les demande pas

[1] *Strom. lib.* VII. 728.— [2] *Phil.* IV. 6.— [3] *Strom. lib.* III. 427. — [4] *Lib.* VII, 746.— [5] *Ibid.* 719. 746.

[1] *Strom. lib.* IV. 529.— [2] *Lib.* VII, 726.— [3] *Ibid.* 728.

toujours en particulier, et ne les demande jamais comme absolument nécessaires, se reposant sur Dieu qui sait les donner autant qu'on en a besoin pour le salut?

La raison que ce Père apporte pour ne demander point les biens temporels est remarquable: « C'est, dit-il, que Dieu les donne sans qu'on » les demande. » Il en pouvoit dire autant des biens spirituels, si l'esprit de l'Évangile n'y eût résisté; mais Jésus-Christ, en nous défendant « de nous inquiéter des biens temporels comme » les Gentils, parceque notre Père céleste sait » de quoi nous avons besoin, » a expressément ajouté : « Cherchez le royaume de Dieu[1]; » quoique notre Père céleste ne sache pas moins le besoin que nous en avons. C'est que ce Maître divin vent exciter en nous les bons desirs pour lesquels nous sommes pesants, et amortir les desirs des sens pour lesquels nous sommes trop vifs. Outre cela, il nous veut apprendre à faire la distinction des biens qu'il faut demander absolument, comme sont le *royaume de Dieu* et la *justice*, et de ceux qu'il faut demander seulement sous condition, et si Dieu veut. Car on suppose pour les premiers que Dieu les veut toujours donner, et à tous, comme saint Clément l'enseigne perpétuellement après l'apôtre.

Au surplus, Jésus-Christ lui-même nous a appris à dire : *Panem nostrum*, où constamment l'un des sens est de demander les biens temporels. Le parfait spirituel n'exclut pas cette demande du nombre des sept : et si l'on dit néanmoins qu'il ne demande rien de temporel, c'est, comme l'on vient de dire, qu'il ne le demande ni comme un bien absolu, ni absolument; mais par rapport au salut, sous la condition de la volonté de Dieu : ce qui est plutôt demander la volonté de Dieu que ces biens mêmes.

Ainsi tout est expliqué : la sécheresse des nouveaux mystiques, qui ne veulent rien demander à Dieu, est confondue dès l'origine du christianisme; on voit qu'il faut demander même les biens temporels, mais avec restriction : et la manière différente dont on doit demander les biens spirituels, confirme l'obligation de les demander en tout état.

Mais comme saint Clément d'Alexandrie a tant parlé des parfaits, et qu'il semble en avoir porté la perfection jusqu'à leur ôter la concupiscence, et les élever à l'apathie[2], c'est-à-dire, à l'imperturbabilité, il faut entendre d'abord que ce parfait, dont il dit de si grandes choses, selon lui « est composé de deux esprits, dont » l'un convoite contre l'autre; conformément à » cette parole de saint Paul[1] : *La chair con-* » *voite contre l'esprit et l'esprit contre la chair;* » car la chair a une partie de l'esprit qui lui adhère, comme dit le même saint Paul[2] : *Je ne fais pas* (parfaitement) *le bien que je veux, parceque j'ai en moi un mal inhérent, et une loi qui s'oppose au bien.* Ce principe étant supposé avec saint Paul par saint Clément, il faut entendre, au septième livre où il pousse au dernier degré de perfection l'idée du gnostique, les correctifs qu'il y met, en disant [3] que « l'homme » parfait a en sa puissance ce qui combat contre » l'esprit : » il n'en est donc pas entièrement délivré; mais il le tient sous le joug. Un peu après: « L'homme parfait s'élève courageuse- » ment contre la crainte; se fiant en notre Sei- » gneur : » c'est la posture d'un homme qui la combat. Et dans la suite : « Il fait la guerre à » la malice, » à la corruption qu'on porte en soi-même : elle résiste donc, elle combat Un peu après[4] : « Il réprime et châtie sa vue quand » il sent un plaisir dans ses regards. » Et encore : « Il s'élève contre l'ame corporelle; » c'est-à-dire, comme il l'explique, contre la partie sensitive de l'ame : « mettant un frein à la partie » irraisonnable qui se soulève contre le com- » mandement (de la raison); parceque la chair » convoite contre l'esprit. » Un des effets du combat perpétuel que saint Clément reconnoit avec tous les saints dans les plus parfaits, est qu'on y reçoit quelques légères blessures, et qu'on y tombe dans ces péchés qu'on appelle véniels. Ainsi la vie chrétienne est une perpétuelle purification : la plus parfaite spiritualité n'en est pas exempte, et saint Clément dit expressément que toute pure et toute parfaite qu'elle est, non seulement *elle est prompte à se purifier*, mais encore *elle est elle-même la plus parfaite purification de l'ame*[5]. Ainsi la purification est de tous les états; pourquoi non, puisqu'on y demande dans les états les plus parfaits la rémission des péchés, et la grace de n'en plus commettre[6]? Après avoir reconnu ces vérités, comment saint Clément n'auroit-il pas vu qu'il est nécessaire qu'un chrétien, qui selon la foi catholique, après tout, jusqu'à la fin de sa vie est un pecheur, ne cesse de se purifier : *Qu'encore qu'il soit lavé, il lave encore ses pieds,* selon le précepte du Sauveur[7]; *et qu'étant juste, il se justifie de plus en plus?*

[1] *Matth.* VI. 31. — [2] *Strom. lib* VI. 649. 650. 651; *lib.* VII. 632. 725.

[1] *Gal.* V. 17. — [2] *Rom.* VII. 19. 21. — [3] *Strom. lib.* VII. 723. — [4] *Ibid.* — [5] *Ibid.* 732. — [6] *Lib.* VI. 665. — [7] *Joan.* XIII. 10.

C'est à cause de ces combats et de ces péchés que la mortification est nécessaire en tous les états, pour les expier, et pour les prévenir. Aussi avons-nous vu que saint Clément attribue aux plus parfaits l'obligation d'accomplir ce précepte de l'Écriture : *L'oraison est bonne avec le jeûne.* Voilà pour ce qui regarde les austérités communes à tous les saints : mais ce saint prêtre reconnoît aussi celles que chacun peut s'imposer à soi-même selon les besoins; et c'est ce qui lui fait dire, en parlant des *gnostiques* ou des parfaits qui vivent dans l'état conjugal [1] : « qu'il » arrivera peut-être que quelques uns d'eux » s'abstiendront de viandes, de peur que la chair » ne se laisse trop emporter au plaisir des sens. » Ainsi il n'est au-dessous d'aucun chrétien, pour parfait qu'il soit, de mortifier la chair par quelques austérités; et saint Clément loue en général, et sans distinction d'aucuns états, la sentence de ce philosophe qui donne *la faim*, c'est-à-dire, l'abstinence et le jeûne, *pour le vrai remède de la sensualité* [2].

On voit par-là qu'en tout et partout il est opposé à nos faux parfaits; et aussi n'a-t-il jamais dit que son gnostique fût inaltérable, imperturbable, impassible, sans apporter à ces grands mots ces correctifs nécessaires, *autant qu'il se peut*, *autant que l'état de cette vie le permet* [3]; ou ceux-ci : *Il tâche de l'être, il veut l'être* [4], il fait tous ses *efforts* pour y parvenir [5] : ce qu'il explique de dessein formé, par ces paroles [6] : « Pour moi je demeure souvent étonné comment » quelques uns osent s'appeler parfaits et gno- » stiques, se faisant par ce moyen plus parfaits » que l'apôtre même, qui dit [7] : Non que j'aie » encore atteint au but que je me propose, ou » que je sois déja parfait, je m'avance donc, ou- » bliant ce que j'ai fait; et m'étendant à ce qui » me reste à accomplir, je cours sans cesse, etc. » Ainsi il s'estime parfait par rapport à sa vie » passée dont il a été délivré, et il en poursuit » une meilleure, non pas comme étant parfait » dans la connoissance (γνώσει), dans la spiri- » tualité, dans la science de Dieu; mais comme » desirant ce qui est parfait. »

On voit par ce beau passage qu'il y avoit dès ce temps, comme il y en a toujours eu, de faux parfaits qui s'imaginoient des états de perfection au-delà des bornes de cette vie. Saint Clément leur fait voir comment on est parfait, qu'on l'est non absolument, mais seulement par comparaison aux états inférieurs, et à cause qu'on tend à l'être, et qu'on le desire. Ainsi la description du *gnostique* ou du parfait spirituel en cette vie est une idée de perfection, qui marque ce qu'on poursuit plutôt que ce qu'on possède. Si après cela on se trompe dans la perfection que saint Clément attribue à son gnostique, ce n'est pas la faute de ce savant prêtre, et il n'aura pas attribué aux autres spirituels ce qui manquoit à saint Paul.

Il s'explique souvent sur cette matière, et voici un des beaux endroits [1] : « Un gnostique, » un spirituel qui de bon et fidèle serviteur est » parvenu à être ami par la charité, à cause » de la perfection de l'habitude qu'il s'est ac- » quise et où il est établi avec une grande pure- » té; qui est orné dans ses mœurs, et qui a tou- » tes les richesses du véritable spirituel : le voilà, » ce me semble, assez parfait : et néanmoins ce- » lui-là même fait de grands efforts pour arriver » à la souveraine perfection. » Ses efforts ne cessent jamais, parceque la vraie perfection n'est pas de cette vie; c'est pourquoi aussi on a vu qu'il ne cesse de desirer et de demander.

Quand après cela on trouvera dans ses écrits que la parfaite habitude de l'homme spirituel « n'est pas une modération, mais un entier re- » tranchement de la convoitise [2] : » si on prenoit ses paroles en toute rigueur, on voit bien qu'il en diroit trop, et plus qu'il ne veut, et par conséquent qu'il faut entendre ce *retranchement* par rapport à certains effets, et non point par rapport à tous. Ainsi on est impassible et imperturbable, parceque non seulement on tâche de l'être, selon les idées de notre auteur; mais encore qu'on l'est en effet jusqu'à un certain point. On l'est pour les effets essentiels, et non pas pour tous les effets; ou pour parler plus précisément avec saint Augustin [3], on l'est non quant à l'effet d'accomplir dans le dernier degré de perfection ce précepte : *Non concupisces* ; *Vous ne convoiterez point*, vous n'aurez point de concupiscence; mais quant à l'effet d'accomplir cet autre précepte : *Vous n'irez point après vos concupiscences*, vous ne vous y livrerez point : en un mot, on est impassible et imperturbable par comparaison aux foibles dont l'état est toujours vacillant. J'ajouterai, selon la doctrine du même saint Augustin [4], que la grace chrétienne contient toutes ces qualités, et l'impeccabilité même; en sorte que si nous usions comme nous devons de cette grace, nous ne pécherions jamais : mais comme « le Saint-Esprit a prévu

[1] *Strom. lib.* VII, 718. — [2] *Lib.* II, 413. — [3] *Lib.* IV, 540. — [4] *Lib.* VII, 752. — [5] *Ibid.* 725. — [6] *Pædag.* I, 6, p. 107. — [7] *Phil.* III. 15.

[1] *Strom. lib.* VII, 735, 736. — [2] *Lib.* VI, 651. — [3] *De Nupt. et Concup. lib.* I. *cap.* XXIII. *n.* 25; *tom.* X. *col.* 295, *et alibi passim.* — [4] *Lib.* I. *de pecc. mer. cap.* XXXIX, *n.* 69; *tom.* X. *col.* 40.

» que nul homme n'y seroit fidèle autant qu'il » faudroit, ni ne déploieroit autant les forces de » sa volonté qu'il est nécessaire pour en profiter » dans toute son étendue, le Saint-Esprit a révélé que tout homme seroit pécheur, foible et » imparfait jusqu'à la fin de sa vie ; » en sorte, comme dit le même Père, qu'en tout état « la » justice présente consiste plutôt dans la rémission des péchés que dans la perfection des vertus [1]. »

Outre ces solutions générales, qui servent de dénouement à tous les passages de saint Clément, on trouvera en particulier et dans chaque lieu une clef pour en ouvrir l'intelligence : par exemple, dans cet endroit, qui est le plus fort, où il dit [2] que son « parfait spirituel non seulement » n'est pas corrompu, mais encore n'est pas tenté ; » il faut ajouter le reste que voici dans la même page : c'est que ce parfait spirituel, ce gnostique *demande* à Dieu « la stabilité de ce qu'il » possède, d'être rendu propre à ce qui lui doit » encore arriver, et de conserver éternellement » ce qu'il a déjà. » On ne peut pas dire qu'il ne s'agisse pas ici des plus parfaits, puisque celui dont on parle est ce gnostique qui ne donne rien du tout à ses passions, qui est immuable, et n'est pas même tenté; c'est celui-là néanmoins qui « demande que les vrais biens qu'il a dans l'es» prit lui soient donnés et lui demeurent. » Un peu après : « Il a et il prie ; » comme qui diroit, il a et il n'a pas. Il n'a donc pas parfaitement et absolument. « Il tâche d'être spirituel par un » amour sans bornes : » c'est donc un homme qui tâche; et c'est pourquoi on ajoute : « Il fait » les plus grands efforts pour posséder la puis» sance de contempler toujours, » encore qu'il l'ait déja en un certain sens; mais il s'efforce de la posséder de plus en plus, comme il a été expliqué : « Il a en sa puissance ce qui combat l'es» prit ; » il n'est donc pas, encore un coup, entièrement délivré ni imperturbable.

Il ne sera pas hors de propos de considérer ce que les anciens ont pensé de l'apathie ou impassibilité, depuis que les erreurs de Jovinien et de Pélage ont rendu l'Église plus attentive à cette matière. Saint Jérôme, en écrivant contre ce dernier [3], a remarqué qu'Évagre de Pont avoit publié un livre et des sentences sur l'apathie, « que nous pouvons, dit-il, appeler impassibilité » ou imperturbabilité, qui est un état où l'ame » n'est émue d'aucun trouble vicieux, où, à par» ler franchement, on est une pierre ou un » Dieu. » Les Latins n'avoient jamais donné dans ces sentiments, et ne connoissoient pas ces expressions; mais Rufin traduisit ce livre de grec en latin, et le rendit commun en Occident. Cassien, dans les Conférences qu'il publia des Orientaux, parle beaucoup d'apathie, mais avec de grands éclaircissements que nous verrons dans la suite. Du temps de saint Jérôme cette matière fut un grand sujet de contestation parmi les solitaires : ce Père, comme tous les Occidentaux, fut fort opposé à l'apathie, et encourut pour cela l'indignation de la plupart des moines d'Orient, comme il paroit dans Palladius. A la fin les livres d'Évagre furent condamnés dans le concile v, avec ceux d'Origène dont il étoit sectateur; et la doctrine de l'apathie a été mise depuis ce temps-là parmi les erreurs. On voit même dès auparavant, et même dans saint Jérôme [1], qu'Évagre avoit été condamné de son temps par les évêques, et la condamnation de l'apathie passe pour constante.

Il faut pourtant demeurer d'accord que ce terme d'*apathie* étoit familier aux spirituels parmi les Grecs, tant devant le concile v que depuis. On le trouve dans saint Macaire, disciple de saint Antoine : l'apathie fait un des degrés de l'échelle de saint Jean Climaque [2] : mais partout on en parle plutôt comme d'une chose où l'on tend, que comme d'une chose où l'on arrive. Vous voyez ces spirituels grecs dans un combat perpétuel contre leurs pensées; et selon Isaac Syrien [3], ce combat duroit jusqu'à la mort. Combattre ses pensées, c'étoit combattre les passions qui les faisoient naître. C'est à cause des passions qu'on n'avoit jamais assez vaincues, que saint Jean Climaque disoit « qu'après avoir passé tous les » degrés des vertus, il falloit encore demander la » rémission de ses péchés, et avoir un continuel » recours à Dieu, qui seul pouvoit fixer nos in» constances [4]. » Il n'y a rien qu'on fit tant craindre aux solitaires que la pensée d'être arrivé à la perfection ; et on raconte de saint Arsène, ce grand solitaire, dont la vertu étoit parvenue à un si haut degré, qu'en cet état il faisoit à Dieu cette prière : « O mon Dieu, faites-moi la » grace qu'aujourd'hui du moins je commence à » bien faire [5]! » Ainsi les ames les plus consommées dans la vertu, bien éloignées de se croire dans la perfection de l'impassibilité, ou de faire cesser leurs demandes, faisoient celles des commençants: comment, s'ils ne sentoient rien à combattre en

[1] *De Perfect. just. per tot. tom. x. col. 167 et seq.*— [2] *Strom. lib.* VII, 723. — [3] *Epist.. ad Ctesiph. tom.* II, *p. 384, nunc. Ep.* XLIII; *tom.* IV, *part. II, col.* 476.

[1] *Ep. ad Ctesiph. t.* II. *p. 384, nunc Ep.* XLIII; *tom.* IV, *part. II, col.* 476. — [2] *Grad.* 30. — [3] *Thes. ascet. opusc.* XII. 308, 309. — [4] *Grad.* 38 *de Aut.* — [5] *Th. ascet opusc.* XV. *Theod. archiepisc. Edessæ*, 403.

eux? Il faut avouer après cela que le terme d'*apathie* n'est guère de saison en cette vie : saint Clément d'Alexandrie s'en est servi si souvent pour attirer les philosophes qui ne connoissoient de vertu que dans cet état : tous y aspiroient jusqu'aux Épicuriens. C'est par-là que ce Père a mis ce terme en vogue; mais il y a apporté les tempéraments que nous avons vus, qui reviennent à la doctrine de saint Augustin et de toute l'Église catholique, sur les combats et l'imperfection de la justice de cette vie.

Après saint Clément d'Alexandrie, celui des anciens qui est le plus propre à confondre les novateurs, c'est Cassien, parceque, comme saint Clément, il a expressément traité de l'oraison des parfaits contemplatifs, et même de leur apathie, qu'il appelle, comme lui, *leur immobile et continuelle tranquillité;* mais avec les mêmes tempéraments. Car d'abord, dans la neuvième Conférence, où l'abbé Isaac commence à traiter de l'oraison, il enseigne que les parfaits doivent « tendre à cette immobile tranquillité de l'esprit, » et à la parfaite pureté de cœur, autant que la » fragilité humaine le peut souffrir : *quantùm » humanæ fragilitati conceditur*[1]. » Or cette fragilité, qui reste dans les parfaits, consiste en deux points, dont l'un est le perpétuel combat de la convoitise jusqu'à la fin de la vie : le second est l'inévitable assujettissement au péché tant qu'on est sur la terre.

Il pousse si loin le premier point, dans ses Institutions monastiques[2], qu'il ne craint point d'assurer que « les combats augmentent avec » les triomphes, de peur que l'athlète de Jésus-» Christ, corrompu par l'oisiveté, n'oublie son » état : » ce qui est vrai principalement de l'orgueil, à qui tout, jusqu'à la vertu et à la perfection, sert de pâture : « Et, dit-il, l'ennemi que » nous combattons est enfermé au dedans de » nous, et ne cesse de nous combattre tous les » jours, afin que notre combat soit un témoi-» gnage de notre vertu. »

Pour venir aux Conférences, la sixième, qui est de l'abbé Théodore, nous montre les plus parfaits en cette vie, « comme gens qui, remontant » une rivière, en combattent le courant par de » continuels efforts de rames et de bras : » d'où il conclut que « pour peu qu'on cesse d'avancer » on est entraîné; ce qui oblige, dit-il, à une sol-» licitude qui ne se relâche jamais[3] : » par où il fait voir, dans les plus parfaits, des exercices actifs jusqu'à la fin de la vie. Il conclut encore, qu'il n'y a personne de pur sur la terre ; ce qui démontre que le repos et la pureté de cette vie ne peut jamais avoir ce nom à toute rigueur, ni autrement qu'en comparant un état à l'autre.

Dans les Conférences XXII et XXIII, l'abbé Théonas entreprend de prouver que ce n'est point en la personne des infidèles, mais en la sienne propre, c'est-à-dire, en celle de tous les fidèles, sans en excepter les plus parfaits, que saint Paul a dit : *Je ne fais pas le bien que je veux,* et le reste; où ce saint apôtre porte ses gémissements sur le combat de la convoitise, jusqu'à cette exclamation : *Malheureux homme que je suis!* Le docte abbé conclut de là « que les plus forts ne » soutiennent pas un combat si continuel sans y » recevoir quelques blessures, que les plus saints » et les plus justes ne sont pas sans péché; que » ce n'est pas seulement par humilité, mais en » vérité, qu'ils se confessent impurs[1]. »

Pour ce qui regarde les demandes, Cassien n'a pas seulement songé à les interdire aux parfaits contemplatifs; et une telle pensée n'étoit entrée dans l'esprit d'aucun chrétien avant nos jours : au contraire, parmi les six caractères de la plus sublime et de la plus simple oraison, le second est, selon Cassien[2], de *crier tous les jours, quotidiè,* comme un *humble suppliant, suppliciter,* avec David : *Je suis un pauvre et un mendiant, ô Dieu, aidez-moi!* Voilà donc, dans le plus haut état de la contemplation, non pas l'extinction des demandes, mais une demande continuelle du secours de Dieu.

Il y a dans la neuvième Conférence un chapitre exprès[3], où il est parlé de cette intime et simple oraison qu'on fait à Dieu en silence, et après avoir fermé les portes sur soi, selon le précepte de l'Évangile : et on y donne aux parfaits qui la pratiquent des marques pour connoître qu'ils sont exaucés : ce qui suppose qu'ils demandoient. Parmi ces marques, la principale est de finir toujours sa demande, *postulatio,* à l'exemple de Jésus-Christ dans son agonie, en disant : *Que ma volonté ne se fasse pas, mais la vôtre* : d'où il ne faut pas conclure qu'on ne doive rien demander en particulier, mais en général seulement la volonté de Dieu. Car Jésus-Christ, dont Cassien allègue ici l'exemple, faisoit bien certainement une demande particulière; et s'il ne s'agissoit que de demander la seule volonté de Dieu en général, on seroit toujours exaucé : de sorte qu'il n'eût pas fallu chercher les moyens et les assurances de l'être, qui est ce que cet auteur se proposoit dans ce chapitre.

Au reste cette demande qu'il faut terminer en

[1] *Coll.* IX, *de Orat.* — [2] *Lib.* V, *p.* 19, 21 ; *p.* 691, 695. — [3] *Coll.* VI, *c.* XIV, 805.

[1] *Coll.* XI, 9. *Coll.* XXII, 8, 9. *Coll.* XXIII, 17, 18. — [2] *Coll.* X, *c.* 11. — [3] *Coll.* IX, 34, 35.

disant : *Non ma volonté, mais la vôtre*, ne regarde pas les biens éternels et du salut, comme il paroît par l'exemple qu'on produit de Jésus-Christ dans la prière du jardin, dont le calice de sa passion étoit le sujet. Car, pour ce qui regarde le salut, Cassien, en expliquant cette demande de l'Oraison dominicale : *Votre volonté soit faite*, remarque que « la volonté de Dieu est » que tous les hommes soient sauvés [1] : » de sorte que demander l'accomplissement de la volonté de Dieu, c'est demander le salut de tous les hommes, où le nôtre est compris; ce n'est donc pas ici le cas de dire : *Votre volonté soit faite, et non la mienne*, puisqu'on suppose manifestement que sur le sujet de notre salut la volonté de Dieu est déclarée.

Ainsi cette demande, *Fiat voluntas*, qui est, selon Cassien [2], *la plus parfaite* de toutes, et la vraie demande des enfants, et par conséquent des parfaits, comme il l'explique lui-même, contient la demande de notre salut. Elle est encore contenue dans cette demande : *Votre règne arrive*. Car ce règne, dit Cassien [3], consiste en deux choses, dont l'une est que *Dieu règne dans les saints*, quand il en chasse les vices; et l'autre, qu'à la fin il prononce : *Venez, les bien-aimés de mon Père; possédez le royaume*, etc. On demande donc son salut en demandant le règne de Dieu; et cette demande est celle des plus parfaits, puisqu'elle est, selon Cassien, *du plus pur esprit : Secunda petitio mentis purissimæ;* c'est-à-dire, sans difficulté, du plus pur amour, puisque ce qu'on y regarde, et l'intérêt qu'on y prend, c'est que le règne de Jésus-Christ soit parfaitement accompli.

C'est une doctrine constante de saint Augustin et de tous les Pères, que Jésus-Christ en nous proposant l'Oraison dominicale comme le modèle de la prière chrétienne, y a renfermé tout ce qu'il falloit demander à Dieu : en sorte qu'il n'est permis ni d'y ajouter d'autres demandes, ni aussi de se dispenser en aucun état de faire celles qu'elle contient. Le Père La Combe oppose à cette doctrine des Pères, un passage de Cassien, où il reconnoît une oraison plus parfaite que cette divine oraison. Il est vrai que seul des anciens, et contre leur autorité, il a prononcé cette parole. Je pourrois donc bien ne m'arrêter pas à l'autorité de Cassien, qui d'ailleurs est affoiblie par les erreurs qui l'ont fait ranger par le pape saint Gélase, et par le concile romain, au nombre des auteurs suspects. Outre ses erreurs sur la grace, il y a d'autres points encore où l'on ne le suit pas [4], comme est celui du mensonge, et quelques observations sur la chasteté, que les spirituels ont improuvées. Ainsi, en lui laissant l'autorité que lui donnent les règles des moines sur les exercices de leur état, on pourroit mépriser la préférence qu'il attribue à la sublime oraison sur l'Oraison dominicale. Mais, après tout, je suis obligé de reconnoître de bonne foi, qu'encore que son expression soit inouïe avant lui, et que depuis personne ne l'ait suivie, dans le fond il convient avec tous les Pères, que tout ce qu'il faut demander se trouve dans l'Oraison dominicale [1], et qu'il n'y a rien de plus élevé ni de plus grand quant à la substance des demandes; de sorte que la préférence de cette oraison sublime ne regarde que la manière de prier. L'excellence du *Pater* est non seulement que cette oraison est la plus parfaite de toutes les prières vocales, mais encore quant au fond, que dans l'oraison même la plus intérieure, qui est celle du cœur, bien qu'elle soit parfaite par la manière, on n'a rien à demander de plus excellent que ce qui est renfermé dans ce modèle.

Ainsi Cassien ne connoît non plus que les autres ce désintéressement nouveau, que nos mystiques font consister dans la suppression des demandes. Celui-ci, comme on vient de voir, apprend aux plus parfaits à demander, et à demander tous les jours; et s'il parle de cet amour désintéressé qui n'agit ni par la crainte ni par l'espérance [2], il s'explique précisément que l'espérance, qu'il appelle mercenaire ou intéressée, et qu'il exclut à ce titre de l'état de perfection, est « celle où l'on ne desire pas tant la bonté de » celui qui donne, que le prix et l'avantage de » la récompense [3]. » Si donc dans la récompense on regarde la gloire de Dieu déclarée par ses largesses et par ses bontés, on aura, selon Cassien, une espérance désintéressée.

Selon cet esprit il décide que « la fin de la » profession chrétienne, c'est le royaume des » cieux, et qu'on endure tout pour l'obtenir [4] : » il n'en regarde donc pas le desir et la poursuite comme notre intérêt, mais comme la fin nécessaire de notre religion. C'est pourquoi, en parlant des ames parfaites qui ont *goûté par avance* la gloire du ciel [5], il veut que leur exercice soit de « desirer comme l'apôtre d'être avec Jésus- » Christ, de s'élever au desir de la perfection, et à » l'espérance de la béatitude future [6]. » Ce n'est donc pas un intérêt propre et imparfait; mais un exercice des parfaits de desirer Jésus-Christ, et dans lui sa béatitude et son salut éternel, puis-

[1] *Coll.* IX. *c.* 20. — [2] *Ibid.* — [3] *Ibid. c.* 19. — [4] *Lib* VI *Instit. c.* 20, 22, 23. *Coll.* XV, *c.* 10.

[1] *Lib.* VI *Instit. cap.* 20; 28. — [2] *Coll.* XI, *etc.* — [3] *Coll.* XI, 10. — [4] *Coll.* I, *c.* 3. 4. — [5] *Ibid.* 14. — [6] *Ibid.* 18.

que, comme on a déja dit, cela même en vérité, et aussi selon Cassien, c'est desirer l'établissement du règne de Jésus-Christ et le dernier accomplissement de la volonté de Dieu.

On demandera si à cause que Cassien, et avant lui le saint docteur de l'Église d'Alexandrie, parlent sans cesse de la perpétuité et continuité de la contemplation et de l'oraison dans les parfaits, et en particulier dans les solitaires; il faut conclure de là qu'ils ont reconnu cet acte unique et continu, qui fait tout le fondement de la nouvelle oraison; et je réponds que non, sans hésiter.

Cassien, dès la première Conférence, qui est de l'abbé Moïse, où il est traité de la fin que le solitaire se doit proposer, établit trois choses: l'une que la vie monastique, comme toute autre profession, « doit avoir une intention et une destination fixe, et qui ne cesse jamais : l'autre, » qu'il n'est pas possible de s'attacher continuellement à Dieu dans la fragilité de ce corps » mortel : la troisième, que quand il y a eu quelque INTERRUPTION, NOTRE INTENTION nous apprend où nous devons rappeler notre regard, » et s'affligeant d'avoir été distraite; toutes les » fois qu'elle l'a été, elle croit s'être éloignée du » souverain bien. Ce qu'il ajoute est terrible, » que l'ame regarde comme une espèce de fornication de s'éloigner de Jésus-Christ, quand ce » ne seroit qu'un moment [1]. »

De tout cela il faut conclure, premièrement, que l'intention subsiste toujours, en quelque manière que ce soit; et secondement, qu'elle ne peut pas toujours subsister en acte formel: autrement on n'auroit jamais besoin de rappeler son *regard* à Dieu, ni de tant déplorer ces moments où l'on a été éloigné du souverain bien, puisqu'on ne l'auroit en effet jamais été. Voilà ce que Cassien a tiré de l'abbé Moïse, qu'il nous donne comme un homme qui excelloit « en pratique comme en théorie, et également dans la » vie active et contemplative : *non solùm in* » *actuali, verùm etiam in theoricâ virtute* [2]. »

Cette matière revient dans la Conférence XXIII, où l'abbé Théonas entreprend de confirmer par beaucoup de preuves ce qu'il allègue de l'Ecclésiaste, qu'il n'y a « point de juste sur la » terre qui fasse bien, et ne pèche pas. C'est, » dit-il [3], que le plus parfait de tous les justes, » tant qu'il est attaché à ce corps mortel, ne » peut posséder ce souverain bien de ne cesser » jamais de contempler Dieu. » Et un peu après: « Nous assurons que saint Paul n'a pu atteindre » à cette perfection, et que son ame, quoique » sainte et sublime, ne pouvoit pas n'être pas » quelquefois séparée de cette céleste contemplation par l'attention aux travaux de la » terre, etc. Qui est celui, poursuit-il [1], qui ne » mêle pas dans l'oraison même des pensées du » ciel avec celles de la terre, et qui ne pèche pas » dans le moment même où il espéroit obtenir la » rémission de ses péchés? Qui est l'homme si » familier et si uni avec Dieu qui puisse se réjouir d'avoir accompli un seul jour ce précepte » apostolique de prier sans cesse? Et quoique » les hommes grossiers fassent peu de cas de ces » péchés, ceux qui connoissent la perfection se » trouvent très chargés de la multitude de ces » choses quoique petites. » Cassien ne finit point sur cette matière; c'est pourquoi, dans la Conférence suivante [2], il établit la nécessité de relâcher l'esprit, même à l'égard des plus parfaits et des plus experts, pour éviter la tiédeur et même la maladie causée par la contention; concluant même que cette interruption est nécessaire pour conserver la perpétuité de l'oraison, parcequ'elle nous fait desirer davantage la retraite : *Cursum nostrum dum interpolare creditur jugem conservat*, QUI, SI NULLO OBICE TARDARETUR, USQUE AD FINEM CONTENDERE INDEFESSA PERNICITATE NON POTEST.

Là il n'oublie pas la comparaison de l'arc tendu, et l'exemple de l'apôtre saint Jean, que tout le monde sait. Il ne faut donc pas se persuader qu'il mette une rigoureuse et métaphysique continuité de l'oraison; mais une continuité morale à qui l'interruption même donne de la force.

Il faut pourtant ajouter à cette diversité de mouvements, un fond qui soutienne tout; c'est-à-dire, selon la doctrine de l'abbé Moïse, ce *fond de bonne intention qui est fixée* en Dieu seul par l'habitude du saint amour [3] : c'est un état immuable et inébranlable, au sens que nous avons vu, par la fermeté de cette divine habitude. On y tend à une oraison non interrompue, parcequ'on n'oublie rien pour y parvenir; et ce qu'on fait pour cela, c'est, comme dit Cassien, de fixer tellement en Dieu son intention, c'est-à-dire de mettre tellement en lui sa dernière fin: non que nous soyons toujours actuellement occupés de cette pensée, ce qu'il a jugé impossible dans cette vie; mais par une pente, une inclination et une tendance habituelle, ou même virtuelle, comme l'appelle la théologie, avec une bienheureuse facilité : qui fait qu'en quelque état qu'on nous interroge, à qui, dans le fond du cœur, nous voulons être, nous soyons tou-

[1] *Coll.* I, *cap.* 4. — [2] *Coll.* I, 7. — [3] *Coll.* XXIII, *c.* 5.

[1] *Coll.* XXIII. 7. — [2] *Coll.* XXIV, *c.* 20. — [3] *Coll.* I, *cap* 4.

jours disposés à répondre que c'est à Dieu, comme la suite nous l'expliquera davantage.

Après ces maximes générales de Cassien, et avant que d'en venir aux moyens particuliers de rendre l'oraison perpétuelle, souvenons-nous que, dans la doctrine des nouveaux mystiques, la perpétuité de l'oraison n'est ni dans les excitations qu'on se peut faire à soi-même, ni dans les efforts ou dans les renouvellements des actes du libre arbitre; mais dans cet acte inconnu et perpétuel qu'on ne réitère jamais qu'après qu'on l'a révoqué. Mais il n'y a rien de plus opposé à l'esprit de Cassien et des anciens solitaires, dont cet auteur nous rapporte les sentiments; car on leur voit pratiquer à tous la continuelle oraison par de continuels efforts et de continuelles excitations, que l'amour dont ils étoient remplis leur rendoit douces. De là vient dans les *Institutions* du même Cassien [1] cette psalmodie presque perpétuelle, ces Psaumes interrompus de génuflexions, d'intercessions après trois ou quatre versets; d'antiennes, d'oraisons mentales, de collectes après chaque Psaume. De là vient aussi cette maxime de ces saints, de « faire de « très courtes mais de très fréquentes oraisons: » *breves sed creberrimas;* et cela, disent-ils [2], » afin que, priant Dieu plus fréquemment, ils » se puissent continuellement attacher à ce cher » objet [3]. »

Mais cette continuité consistoit dans divers actes, et dans de continuels élans de leur dévotion; c'est pourquoi on leur voyoit multiplier leurs oraisons, inclinations ou génuflexions jusqu'à cent fois, jusqu'à deux cents fois, et même beaucoup plus souvent pendant le jour, et autant pendant la nuit. La chose est connue; et on voit par là que la perpétuelle oraison consistoit manifestement dans des actes réitérés autant qu'ils pouvoient.

Dans le même livre des *Institutions*, Cassien continue à nous faire voir la pratique des solitaires de la Thébaïde, pendant le jour [4], en ce qu'encore qu'ils n'y fissent ordinairement aucune assemblée, « ils mêloient leur continuel » travail des mains dans leurs cellules à la mé» ditation des Psaumes et des Écritures, qu'ils » n'omettoient jamais, y joignant à chaque mo» ment des prières et des oraisons, où ils passent » tout le jour. » Ce qu'il avoit proposé dans les *Institutions* [5], il promet, dans ce même livre, de l'expliquer plus à fond dans les *Conférences* [6], et réciproquement, dans les Conférences, il se propose d'expliquer plus amplement ce qu'il avoit promis dans les *Institutions;* ainsi l'on ne peut douter que la perpétuité de l'oraison, dans l'un et dans l'autre livre, ne soit la même.

L'abbé Isaac donne encore cette maxime pour un fondement de la *vie spirituelle*, de *prier fréquemment, mais brièvement : Frequenter sed breviter est orandum* [1]; où il marque manifestement qu'on *multiplioit les prières et les demandes* [2], et que c'étoit par cette multiplication qu'on tâchoit de les rendre perpétuelles. Il parle en général de tous ceux qui prient, et en particulier des plus parfaits; de ceux dont l'oraison se faisoit dans le plus intime du cœur, dans l'endroit où le démon ne voit rien, et où l'ame, toute recueillie avec Dieu, donne moins de prise aux attaques de l'ennemi.

Il trouve la perpétuité de l'oraison, de celle qui est, selon lui, *jugis*, *incessabilis*, *indisrupta*, etc., dans cette continuelle récitation du verset : *Deus, in adjutorium*, où il n'y a cependant qu'une perpétuelle multiplication de toutes les *affections* que la piété peut inspirer; et il y met la continuelle méditation qu'on doit pratiquer, « selon la loi de Moïse, assis ou marchant, » couché ou debout, et ainsi du reste [3]: » ce qui montre très clairement la diversité et la nécessaire réitération des actes.

Quand, par cette réitération, on est arrivé à une oraison plus simple, et qu'aussi sa simplicité rend continuelle d'une matière plus haute, on n'est pas pour cela réduit à un seul acte : on y pratique au contraire les demandes, la contemplation des mystères, l'attention à ses foiblesses et à ses besoins; et ce qu'il y a de plus remarquable, la récitation des Psaumes pour en recevoir en soi « toutes les affections: *omnes » psalmorum affectus;* non comme composés » par le prophète, mais comme produits par » l'ame même : *tanquam à se editos* [4]: » ce qui montre non pas une *répétition* dans sa mémoire, mais une *production originale* de tous les sentiments d'espérance, d'action de graces, de demandes et de desirs, qu'on trouve dans ces divins cantiques : et, comme dit Isaac, l'homme élevé à cette oraison parfaite, *sait que tout cela se passe en lui*, et n'est *pas emprunté*, mais *propre et primitif dans son cœur :* en sorte qu'il prononce les Psaumes, non comme les répétant, mais comme s'il en étoit lui-même l'*auteur : velut auctores ejus facti*, parcequ'il en prend avec David tous les sentiments et les affections; ce qui emporte tous les divers mouvements et produits et réitérés dont les Psaumes sont remplis.

[1] *Instit. lib.* II *c.* 8, 9, 12, 664. — [2] *Ibid., c.* 2. — [3] *Ibid.* 10. — [4] *Ibid., c.* 2. — [5] *Ibid. c.* 9. — [6] *Coll.* IX.

[1] *Coll.* IX, *cap.* 36. — [2] *Coll.* IX, *cap.* 35. — [3] *Coll.* X, *cap.* 10. — [4] *Coll.* X, *cap.* 11.

C'est pourquoi Cassien conserve toujours dans les plus parfaits contemplatifs, ce qu'il appelle *volutatio cordis;* c'est-à-dire la succession et la volubilité des pensées et des mouvements du cœur [1]. C'est en les réglant que l'oraison est perpétuelle par un renouvellement et excitation de son esprit aussi fréquent qu'on le peut. A quoi pourtant il faut joindre ce fond qui soutient tout: c'est-à-dire, comme on a vu, le fond de bonne intention, qui produit une succession de mouvements si suivis et si uniformes qu'on voit bien que tout dépend du même principe; et c'est, durant le cours de cette vie, ce qu'on appelle contemplation et prière perpétuelle.

Ce principe de Cassien est aussi celui du saint prêtre d'Alexandrie : il assure que son gnostique ne prend plus des heures marquées de *tierce*, de *sexte*, de *none* pour prier; il prie toujours, dit ce Père [2] : je l'avoue en un certain sens, c'est-à-dire, par une disposition habituelle du cœur; mais cela n'empêche pas que les plus parfaits ne demeurent à leur manière assujettis à des heures d'une attention particulière, témoin saint Pierre : que saint Clément n'a pas dessein d'exclure du nombre des parfaits, sous prétexte qu'il prie à sexte et à none [3]; témoin saint Clément lui-même, qui fait faire à son gnostique successivement, et par actes renouvelés, des prières particulières *le matin, devant le repas, durant qu'on le fait, le soir, la nuit même* [4], et ainsi du reste. Ce n'est pas là cet acte continu, invariable, irréitérable, ce sont des vicissitudes, de perpétuels renouvellements; et c'est par ces actes incessamment renouvelés que la vie du juste parfait est, dit saint Clément [5], *une fête perpétuelle;* c'est par-là qu'*il se transporte dans le chœur divin*, où l'on chante les louanges de Dieu devant lui, et avec les anges, *par une mémoire* CONTINUELLE, parce qu'il ne cesse, comme on voit, de la rafraîchir: ce qui lui fait dire ailleurs [6] que « l'ame parfaite qui ne médite » rien moins que d'être Dieu, ne cessant de lui » rendre graces de toutes choses, par l'attention » qu'elle prête à écouter la sainte parole, par la » lecture de l'Écriture divine, par une soigneuse » recherche de la vérité, par une sainte oblation, » par la bienheureuse prière, louant, chantant » des hymnes, bénissant, psalmodiant, ne se sé- » pare jamais du Seigneur en aucun temps. » Telle est donc manifestement la continuité de la prière que connoissent les saints : ils la soutenoient par des actes continuellement renouvelés; l'amour de Dieu en fait la liaison, l'habitude d'une parfaite charité y met la facilité et la permanence.

Il ne faut pas s'imaginer d'autre mystère dans les expressions dont ce docte prêtre relève la perfection de son gnostique et la continuité de son oraison. Il répète, pour ainsi parler, à toutes les pages, que celui qu'il appelle d'un si beau nom est constitué en cet état par l'habitude consommée de la vertu [1]. C'est par-là qu'on dit qu'il ne change point de pensée ni d'objet, à cause que, par un long exercice, il a formé l'habitude de penser toujours de même; à quoi il faut ajouter que les choses dont il doit juger ne sont point celles qui dépendent de l'opinion ou des coutumes. Il a pour objet, dit-il [2], *les choses qui sont véritablement*, et non point par opinion ou en apparence, ὄντως ὄντα, comme il parle : d'où il s'ensuit qu'il ne change pas, parcequ'il juge des choses par les véritables raisons, qui sont stables et éternelles.

C'est en ce sens que l'on dit que celui qui sait ne change point, et que la science, à la différence de l'opinion, est une habitude immuable. L'homme spirituel de saint Clément [3], qui, selon lui, est le savant véritable, s'occupe d'*objets qui sont stables et inaltérables en toutes manières*; et c'est pour cette raison qu'il possède seul la véritable science [4].

Cette science n'est autre chose que la foi; et la foi est définie excellemment par notre saint prêtre [5], « la stabilité dans ce qui est. Quicon- » que a cette science ne varie jamais, et il de- » vient, autant qu'il se peut, semblable à Dieu, » en s'attachant aux choses qui sont toujours » les mêmes. C'est là, dit-il, l'état de l'esprit » en tant qu'esprit : les affections variables ar- » rivent à ceux qui sont attachés aux choses » matérielles (et changeantes); mais au con- » traire, l'ame de celui qui a reçu par la foi la » connoissance de la vérité est toujours sembla- » ble à elle-même [6]. »

Par la même raison on avoue sans peine que le gnostique n'a jamais qu'un seul objet, parcequ'encore qu'il exerce les mêmes actes que le reste des chrétiens, la prière, l'action de graces, et les autres; et qu'il fasse toutes les demandes différentes qu'on a remarquées, en sorte qu'il n'est pas possible de ne pas reconnoître en lui la succession des pensées : comme Dieu en est toujours l'unique objet, on peut dire à cet égard qu'il ne change pas.

[1] *Coll.* x. c. 7, 8, 13, 19. — [2] *Strom. lib.* VII, *p.* 722. — [3] *Act.* III. 1. x. 9. — [4] *Strom. lib.* VII, *p.* 728. — [5] *Ibid.* — [6] *Lib.* VI, *p.* 670.

[1] *Strom. lib.* IV, 529; *lib.* VI. 645. — [2] *Lib.* VI. 691. — [3] *Lib.* VII, 706. — [4] *Lib.* VI, 693. — [5] *Lib.* IV. 530, 531. — [6] *Lib* II, 383.

Enfin le spirituel est appelé immobile par l'opposition qui se trouve entre l'habitude formée et les premières dispositions changeantes et incertaines de ceux qui commencent: ainsi, dit notre saint prêtre[1], « l'entendement du spirituel par » l'exercice continuel devient un toujours entendre » (ce sont ses mots), c'est-à-dire, un acte perpétuel d'intelligence; « ce qui est la » substance propre, οὐσία, du spirituel, dont la » perpétuelle contemplation est une vive sub- » stance: » par où il ne prétend autre chose que d'exprimer la force de l'habitude, qu'on appelle une seconde nature, à cause que par son secours ce qui étoit passager, changeant et accidentel, devient comme inséparable de notre être, et d'une certaine manière se tourne en notre substance.

Tout cela est du langage ordinaire, et tout le monde l'entend non métaphysiquement, mais moralement, comme on a dit: que si on vouloit prendre ces expressions à la rigueur, on seroit réfuté par l'endroit où saint Clément dit[2] que « celui-là même qui a la science des choses » divines et humaines, par manière de compré- « hension (c'est-à-dire, sans difficulté, le spi- » rituel parfait), participe à la sagesse éternelle, » non par essence ou substance, mais par une » participation (un écoulement) de la puissance » divine. »

Par un semblable tempérament on dit que l'oraison est continuelle pour exprimer la pente, la disposition, la facilité qui fait qu'on ne peine plus: ce qu'il faut pourtant entendre avec correctif; autrement que voudroit dire, dans saint Clément même, ce relâchement de l'esprit jugé nécessaire, et pratiqué par saint Jean, un si grand apôtre et un spirituel si parfait, qui est aussi un exemple dont nous avons vu que Cassien s'est servi[3]?

Il ne sert de rien de répondre que la continuité qu'on veut établir est une continuité d'amour et d'union, qui est dans le cœur et non dans l'esprit. Ce n'est pas ce que dit saint Clément dans le passage allégué: c'est, dit-il, *une continuité d'entendre*, τοῦ νοεῖν; et s'il y a un mot dans toute la langue qui signifie proprement entendre, c'est celui-là. Au reste, que trouve-t-on d'extraordinaire dans les locutions de ce Père? qui ne tient tous les jours de mêmes discours sur les habitudes les plus naturelles? on dira d'un géomètre que nuit et jour il est occupé à cette science; l'habitude de démontrer géométriquement lui est passée en nature; en conversant, en mangeant il roule toujours quelque théorème dans sa tête; le sommeil même s'en ressent; il trouve jusque dans ses songes la résolution d'un problème dont il auroit été occupé durant tout le jour. On ne prétend pas pour cela qu'il y pense sans intermission à toute rigueur, et il faut être bien prévenu pour ne pas voir que les locutions de saint Clément ne sont pas d'un autre genre.

Au surplus, sans disputer davantage, tout va être décidé par ce seul passage de saint François de Sales[1], dont nos mystiques allèguent si souvent l'autorité: « L'apôtre dit qu'il a une » douleur continuelle pour la perte des Juifs; » mais c'est comme nous disons que nous bénis- » sons Dieu en tout temps: car cela ne veut dire » autre chose sinon que nous te bénissons fort » souvent, et en toutes occasions: et de même » le glorieux saint Paul avoit une conti- » nuelle douleur en son cœur, à cause de la ré- » probation des Juifs; parce qu'à toutes occasions » il déploroit leur malheur. »

On peut résoudre par-là les endroits des Pères, de Clément d'Alexandrie, de Cassien, de saint Augustin même, et des autres spirituels anciens et modernes, qui en parlant du sommeil des justes, semblent dire que leurs exercices n'y sont point interrompus, et il est vrai que l'impression en demeure dans un certain sens. Les pensées qui leur viennent au réveil font voir où leur ame dans son fond étoit tournée; et c'est où Salomon nous vouloit conduire par ce beau passage des Proverbes[2]: « Attachez les com- » mandements à votre cœur, faites-vous-en un » collier qui ne vous quitte jamais; qu'ils mar- » chent avec vous dans votre chemin, qu'ils » vous gardent dans votre sommeil, et en vous » réveillant entretenez-vous avec eux. » Savoir ce qui se passe alors dans l'ame, et quelle force secrète rappelle comme naturellement dans le réveil la pensée où le sommeil nous a surpris, je n'entreprendrai pas de l'expliquer. C'est une disposition commune à tous ceux qui fortement occupés de quelque objet, semblent en être jour et nuit toujours remplis: mais ce n'est rien moins que l'acte continu et perpétuel de nos mystiques, qui selon eux est une si vraie continuation de l'acte du libre arbitre, qu'il ne faut plus le renouveler après toutes les distractions qui ne sont pas volontaires, ni même après le sommeil; d'où il s'ensuivroit que cet acte étant toujours libre, il seroit toujours méritoire. Mais il n'en est pas ainsi de cette pente secrète qui demeure dans le sommeil vers les objets dont on s'est rempli pendant le jour, qui est

[1] *Strom. lib.* IV. 529. — [2] *Lib.* VI, 683. — [3] *Coll.* XXIII.

[1] *Am. de Dieu*, *liv.* IX, *ch.* 8. — [2] *Prov.* VI. 21.

trop foible et, pour ainsi dire, trop sourde pour n'avoir pas besoin d'être renouvelée et vivifiée, afin d'être actuelle et méritoire; si ce n'est dans quelque sommeil envoyé de Dieu, tel que celui de Salomon.

Pour conclusion, l'on voit assez comment la contemplation est perpétuelle : elle l'est dans l'inclination qui la produit, elle l'est dans l'impression qu'elle laisse, elle l'est, enfin, parcequ'autant qu'on le peut on ne s'en arrache jamais, et qu'on en déplore les moindres interruptions; et c'est le précis de la doctrine de saint Clément d'Alexandrie et de Cassien.

Pour une entière explication de cette matière, il faudroit peut-être définir ce qu'on appelle intention actuelle, virtuelle et habituelle, et par-là en démontrer les différences, ce qu'aussi nous ferons peut-être en un autre lieu; mais ici il n'en est pas question, puisque ce sont choses qu'il faut supposer comme avouées de tout le monde, et que nous ne nous proposons dans ce traité que celles où l'on est en différend avec les nouveaux mystiques: autrement nous pousserions hors du temps la dispute jusqu'à l'infini.

Au reste quand nos mystiques auroient prouvé qu'on en peut venir à un état de présence perpétuelle sans aucune interruption, il y auroit encore bien loin de là à leur acte unique et continu qui dure toute la vie, sans diversité ni succession de pensées, et aussi qu'on n'a pas besoin de renouveler: car c'est à quoi personne n'a jamais songé avant peut-être Falconi ou Molinos; et pour ceux qui sans avoir recours à cet acte absurde, qui ne sert qu'à introduire le relâchement et la nonchalance, prétendent qu'on peut toujours sans la moindre interruption conserver du moins en veillant l'actuelle présence de Dieu: sans répéter ce qu'on vient de dire sur ce sujet, je leur dirai encore ici que personne ne peut avoir aucune assurance d'être en cet état, tout le monde demeurant d'accord qu'on ne peut assez réfléchir sur soi-même pour s'assurer qu'on ne s'échappe jamais. Que si l'on dit que, sans réfléchir, cette présence perpétuelle subsiste dans l'acte direct, c'est par-là même qu'on prouve qu'on ne peut avoir sur cela aucune assurance, puisque cet acte direct sur lequel on n'aura point réfléchi sera de ces actes non aperçus ou dont en tout cas on ne conserve pas la mémoire. Et ici demeure conclu ce que nous avions à dire contre les principes des nouveaux mystiques.

LIVRE VII.

De l'oraison passive, de sa vérité, et de l'abus qu'on en fait.

Nous entrons dans le second point de notre première partie, où nous avons promis de découvrir[1] non tant les erreurs des nouveaux mystiques, que la cause de leurs erreurs, dans l'abus des oraisons extraordinaires, dans celui de l'autorité de quelques saints de nos jours, et enfin dans celui des expériences, dont ils prétendent que leurs pratiques sont autorisées, ou il y aura encore une autre sorte d'erreur qu'il nous faudra reconnoître.

Ce point sera plus court que le précédent, parceque sans nous mettre en peine d'expliquer à fond les principes de l'oraison extraordinaire, que nous réservons à leur lieu, nous aurons à les marquer seulement pour faire voir l'abus qu'on en fait dans la nouvelle oraison, pour appuyer les erreurs que nous venons d'exposer aux yeux du monde.

Il y a donc plusieurs oraisons extraordinaires que Dieu donne à qui il lui plaît; et celle dont on abuse en nos jours, est celle qu'on nomme passive, ou de repos et de quiétude, autrement de simple présence, de simple regard, ou, comme parle saint François de Sales, *de simple remise en Dieu*[2].

Pour éviter toute équivoque, il faut expliquer, avant toutes choses, que ce qu'on appelle pâtir et souffrir ou endurer en cette matière, n'est pas le pâtir et le souffrir qui est opposé à la joie et accompagné de douleur; mais le pâtir et le souffrir qui est opposé au mouvement propre, et à l'action qu'on se peut donner à soi-même. C'est en ce sens qu'en parlant de son Hiérothée, quel qu'il soit, l'auteur connu sous le nom de saint Denis Aréopagite, disoit que c'étoit « un » homme qui non seulement opéroit mais en- » core enduroit les choses divines, », c'est-à-dire, qui recevoit des impressions de Dieu, où il n'avoit point ou très peu de part.

C'est apparemment de cette expression qu'est venue la passiveté ou l'oraison passive, célèbre dans les mystiques depuis trois à quatre cents ans, mais dont on ne trouve dans saint Denis que ce petit mot, et rien du tout dans les Pères qui l'ont précédé.

Mais sans s'arrêter aux paroles, il est constant par les saintes Écritures:

1° Que Dieu fait des hommes tout ce qu'il

[1] Ci-dessus *liv.* I, *ch.* 12. — [2] *Am. de Dieu*, *liv.* VI, *ch.* 9, 10, 11. *Liv.* VII. *Ep.* 22, *etc.*

lui plait, les emporte, les entraîne où il veut, fait en eux et par eux tout ce qu'il s'en est proposé dans son conseil éternel, sans qu'ils lui puissent résister, parcequ'il est Dieu, qui a en sa main sa créature, et qui demeure maître de son ouvrage, nonobstant le libre arbitre qu'il lui a donné. Cette proposition est de la foi, et paroit incontestablement dans les extases ou ravissements, et dans toutes les inspirations prophétiques.

2° Il est encore de la foi, que, dans tous les actes de piété, il y a beaucoup de choses que nous recevons en pure souffrance, au sens qui est opposé à l'action ou au mouvement propre.

Telles sont les illustrations de l'entendement, et les pieuses affections de la volonté qui se font en nous sans nous, comme dit toute la théologie après saint Augustin : « Il n'est pas en notre » pouvoir, dit ce Père [1], qu'une chose nous dé» lecte. » Saint Ambroise dit aussi que « notre » cœur n'est pas en notre puissance : *Non est in* » *nostrâ potestate cor nostrum* [2] ; » ce qu'il faut entendre de certaines dispositions bonnes ou mauvaises, dont nous ne sommes pas les maîtres. Il ne faut que ces deux passages pour entendre, dans toutes les conduites de la grace, une certaine passiveté qui en est inséparable. Tout cela appartient à l'attrait de Dieu, qui est ou perceptible ou imperceptible, plus ou moins; mais sans lequel il est défini qu'il ne se fait aucune action de piété.

3° J'ajouterai, en troisième lieu, que dans toutes ces actions, non seulement il y a beaucoup de ces choses qui se font en nous sans nous, mais encore qu'il y en a plus que de celles que nous faisons de nous-mêmes délibérément; et la raison est qu'il y a toujours dans tout l'ouvrage de notre salut, et dans tout ce qui nous y conduit, plus de Dieu que de nous, plus de grace du côté de Dieu que d'efforts du nôtre.

Ces trois vérités ne sont révoquées en doute par personne; mais ce n'est pas là ce que les mystiques (et quand je parle ainsi sans restriction, le lecteur se doit tenir pour averti que j'entends toujours les vrais et orthodoxes mystiques), ce n'est pas là, dis-je, ce que les mystiques appellent oraison passive. Et d'abord ce n'est ni extase ni ravissement, ni révélation ou inspiration, et entraînement prophétique. Tous ceux qui sont dans ces oraisons ne prétendent pas être mus de cette sorte; au contraire, l'esprit des mystiques est d'exclure ces motions extraordinaires, comme il paroit par tous les écrits du bienheureux Jean de la Croix, ce saint et docte disciple de sainte Thérèse, qui a comme renouvelé au siècle passé les mystères de l'oraison passive. Elle ne consiste non plus dans ces motions qui accompagnent tous les actes de piété, puisqu'en ce sens tous les justes seroient passifs; et il n'y auroit plus de voie commune.

De là s'ensuit clairement que l'oraison passive ne consiste pas dans la motion ou grace efficace, par laquelle Dieu persuade aux hommes tout ce qu'il lui plaît; parceque cette motion se trouve dans tous ceux qui pratiquent la vertu, et se trouve persévéramment dans tous ceux qui persévèrent.

Quoique l'oraison passive ne consiste pas dans ces choses, elles servent à donner l'idée, comment en beaucoup de rencontres l'homme peut être passif sous la main de Dieu. C'est ce qui arrive à tous ceux en qui il se fait soudainement et par une main souveraine de grands changements : tout d'un coup, et lorsqu'on y pense le moins, on se trouve comme un autre Élie, ou comme un autre David en figure de Jésus-Christ, le cœur embrasé du zèle de la maison du Seigneur, et prêt à s'opposer comme une muraille à ses ennemis; tantôt rempli de tendresse on ne peut retenir ses larmes, ou dans la vue de ses péchés, ou dans quelque autre impression d'amour également forte, dont souvent on ne connoît pas le motif; tantôt par une touche secrète de l'esprit qui nous fait dire au dedans : *Mon ame, pourquoi es-tu triste* [1] d'une si profonde tristesse? et d'où me vient ce mystérieux défaillissement? Tout à coup on est transporté à un transport, à une joie; si l'on peut user de ce mot, à une exultation qui est au-dessus de tous les sens. Saint Jean Climaque, tous les spirituels anciens et modernes demeurent d'accord qu'on peut recevoir tous ces mouvements et ces divines impressions sans y rien contribuer de notre part.

Cependant ce qu'on appelle l'oraison passive n'est pas toujours la suppression de toute action, même libre, mais seulement de tout acte qu'on appelle discursif, et où le raisonnement procède d'une chose à l'autre : ce qui bien certainement n'empêche pas l'usage de la liberté; comme il paroit dans les anges, qui sont libres sans être discursifs.

Cette oraison, qu'on nomme passive ou infuse, est appelée par les spirituels et entre autres par sainte Thérèse, oraison surnaturelle; non que l'oraison de la voie commune soit purement na-

[1] *S. Aug. de Spir. et litt. cap.* XXXV, *n.* 63; *tom.* X, *col.* 122. — [2] *S. Aug. de dono Persev. cap.* VIII, *n.* 19; *ibid. col.* 830. *S. Ambros. de Fug. sæc. cap.* I, *n.* 1; *tom.* I, *col.* 417.

[1] *Ps.* XLII. 5.

turelle; car il est certain, et nous avons dit souvent, qu'il est de la foi que toute bonne oraison vient du Saint-Esprit et d'un instinct surnaturel; mais pour exprimer que celle-ci étant surnaturelle par son objet, comme toutes les bonnes oraisons, elle l'est encore dans sa manière, par la suppression de tout acte discursif, de tout propre effort, de toute propre industrie. Voilà ce qu'on appelle passif, lorsque, par la suppression de tous ces actes, qui sont de notre ordinaire manière d'agir, on est mu de Dieu avec une heureuse facilité; ce que sainte Thérèse et tous les spirituels comparent à une pluie où l'eau tombe toute seule sur un jardin, au lieu de celle qu'on tiroit à force de bras pour l'arroser.

Lorsque le prophète Jérémie après avoir ouï les trompeuses promesses dont le faux prophète Hananias amusoit le peuple; sans l'appeler faux prophète, lui dit avec une douceur admirable : « *Amen*, Hananias, qu'il soit fait comme vous le » dites; veuille le Seigneur accomplir vos pa» roles, plutôt que les miennes; pensez seule» ment que les prophètes qui ont vécu avant » vous et moi ont été reconnus tels, quand leurs » prédictions ont été suivies de l'événement [1]: » cela dit, quoique Hananias continuât ses discours menteurs; sans s'emporter contre lui, ni lui reprocher sa corruption, *Jérémie s'en retournoit* tranquillement et en toute simplicité. Cette douceur, quant à la manière, étoit toute simple et naturelle à l'esprit benin et modéré de ce prophète; très admirable néanmoins, et un grand effet de la grace. Mais quand, au milieu de son chemin, tout à coup « la parole de Dieu fut » adressée à Jérémie, lui disant [2] : Va, et dis à » Hananie : Voici ce que dit le Seigneur : Ecoute, » Hananie : le Seigneur ne t'a pas envoyé, et tu » as fait que mon peuple s'est confié dans le » mensonge : pour cela, dit le Seigneur je t'ô» terai de dessus la terre; tu mourras dans l'an, » parceque tu as parlé contre le Seigneur : » et quand, en exécution de cette sentence, Hananie mourut en effet au septième mois de la même année; c'est une autre sorte d'opération du Saint-Esprit. En voilà donc deux, surnaturelles sans doute, puisqu'elles venoient de la grace; mais l'une dans la manière naturelle partoit d'une inspiration plus commune; au lieu que l'autre, qui vint comme un coup de tonnerre, surnaturelle et dans son principe, et dans son objet, et dans sa manière, donne un exemple parfait de la manière dont on est passif sous la main de Dieu.

L'on peut entendre par là comment l'oraison passive est surnaturelle en un sens particulier, et par une opération qui affranchit l'homme des manières d'agir ordinaires. Il faut demeurer d'accord de bonne foi que Dieu peut pousser bien loin, ou, pour mieux dire, aussi loin qu'il veut, ces états passifs, sans que personne lui puisse demander, Pourquoi faites-vous ainsi? de sorte qu'on ne peut mettre de bornes à ces états que par la déclaration qu'il a faite de sa volonté dans sa parole écrite ou non écrite.

Voici donc, pour nous renfermer dans le fait, et ne nous point jeter dans des possibilités ou impossibilités métaphysiques, ce que nous trouvons de l'état passif dans les mystiques approuvés, et je le réduis à six propositions.

La première, que selon eux « l'état passif est » un état de suspension et ligature des puissan» ces ou facultés intellectuelles, où l'ame de» meure impuissante à produire des actes dis» cursifs. » Il faut remarquer avec attention cette dernière parole : car l'intention de ces docteurs n'est pas d'exclure de leur oraison les actes libres, qui, comme on a vu, se pourroient former sans discours; mais les actes où l'on s'excite soi-même par un discours ou réflexion précédente, qu'on appelle dans ce langage des actes de propre industrie ou de propre effort : et il y a là un grand changement dans la manière d'opérer de l'ame. Car l'ame, accoutumée au raisonnement et à exciter elle-même ses affections par la considération de certains motifs; tout d'un coup, comme poussée d'une main souveraine, non seulement ne discourt plus, mais encore ne peut plus discourir, ce qui attire d'autres impuissances durant le temps de l'oraison, que nous verrons dans la suite.

Voilà ce que les mystiques appellent contemplation, qui, selon eux, est un acte de Dieu plutôt que de l'homme, et plutôt infus qu'excité par le propre effort de l'esprit; et la différence qu'il y a entre les vrais et les faux mystiques, c'est que la passiveté au sens des derniers devant s'étendre à tout l'état, les autres l'ont limitée au seul temps de l'oraison.

C'est ce qu'enseigne très expressément ce sublime contemplatif le bienheureux Père Jean de la Croix, disciple de sainte Thérèse, premier carme déchaussé, et qui est, après cette sainte, le père et le fondateur de cet ordre.

Il n'y a qu'à lire l'endroit où il restreint à un temps particulier et déterminé ces grandes suppressions d'actes; en sorte que « hors ce temps» là en tous ses exercices, actes et œuvres, l'ame » se doit aider de tous les moyens ordinaires [1]. » Par la suite du même principe il prononce, » qu'il

[1] *Jer.* XXVIII. 6. — [2] *Ibid.* 12.

[1] *Montée du Carm. liv.* II, *ch.* 32, *p.* 147.

« ne faut laisser la méditation que dans le temps » seulement qu'on en est empêché par notre » Seigneur, et qu'aux autres temps et occasions » il faut avoir cet appui [1]. »

Je pourrois produire une infinité de semblables passages du Père Jean de la Croix; mais pour abréger cette preuve, je me contente du témoignage de son plus savant interprète le Père Nicolas de Jésus Maria, dans le livre des *Phrases mystiques*, où, après avoir rapporté la doctrine de Cassien, de saint Grégoire, de saint Bernard, de sainte Thérèse, du Père Jean de Jésus et de Suarez [2], en venant au bienheureux Jean de la Croix : « Il demeure, dit-il [3], suffisamment prouvé » par cette doctrine, que ce dénuement, tant » des formes imaginaires que des actes discursifs » qu'enseigne et persuade notre docteur mysti- » que, ne doit point être entendu pour toute » sorte de temps, ni aussi pour un long temps, » même à ceux qui sont parvenus à l'état de la » contemplation sublime; mais seulement POUR » CE PEU DE TEMPS que dure la contemplation » parfaite et uniforme; et qu'aux autres temps, » quelque perfection qu'on ait, on doit se servir » des formes imaginaires, des choses utiles et » d'actes discursifs, comme nous l'avons déja dé- » montré par les témoignages du même docteur, » et le montrerons encore dans la suite. »

Je rapporte au long ce passage, capable seul de confondre nos faux mystiques. Le bienheureux Père Jean de la Croix et le Père Nicolas de Jésus Maria n'ont fait que suivre le sentiment de leur Mère sainte Thérèse, qui assure positivement [4] « qu'on ne demeure que très peu de » temps dans cette suspension de toutes les puis- » sances; que c'est beaucoup d'y être une demi- » heure; et que pour elle, elle n'a pas de mé- » moire d'y avoir jamais tant été. » Les nouveaux mystiques sont bien plus parfaits, puisqu'ils introduisent une ligature, c'est-à-dire, une suspension perpétuelle des puissances, et une suppression universelle des actes; mais les véritables mystiques, qui en réservent la suspension au temps de l'oraison actuelle, laissant le reste du temps libre aux actes que nous avons vus si expressements commandés par Jésus-Christ, ne tombent point sous nos censures.

C'est aussi ce que répond le Père Baltazar Alvarez, une des lumières de sa compagnie, et qui a été, parmi les confesseurs de sainte Thérèse, un de ceux dont elle a vu de plus grandes choses. Comme on lui objecte que cette suspension des puissances, dans l'oraison de silence et de quiétude, induit la suppression de beaucoup d'actes nécessaires, comme de celui de demander expressément ce que Dieu ordonne : il répond qu'*il y a d'autres temps pour demander* que celui où l'on vaque à cette oraison, et que *celui-là n'y est pas propre* [1]; ce qu'il appuie de cette règle excellente, « que chaque exercice requiert son » temps, comme en l'oraison on ne demande ni » on ne remercie pas toujours [2] : » d'où il conclut que « ce n'est pas tenter Dieu de faire ces- » ser pour lors les discours touchant les choses » particulières qui concernent les perfections de » Dieu ou notre réformation, qu'on peut réser- » ver à un autre temps. » On voit donc pourquoi ce saint homme, un des plus sublimes contemplatifs de son siècle, ne craignoit point de tenir *pour lors*, comme il parle, et dans le temps de cette haute oraison, certains actes en suspens. En général il nous apprend que son oraison étoit *de faire cesser les discours par intervalles pour la présence de Dieu* [3] : ce qui est bien éloigné des inconvénients de la doctrine des nouveaux mystiques, et de la perpétuelle suspension d'actes, où ils s'engagent contre les préceptes de l'Évangile, par l'irrévocable continuité de leur acte unique et universel. Voilà ce que dit de son oraison le Père Alvarez, dans deux excellents discours que le Père Louis du Pont, comme lui un des plus grands spirituels de sa compagnie et de son siècle, nous a rapportés dans la Vie de cet admirable jésuite.

On voit donc quelle est la nature des actes qui sont suspendus et comme interdits dans l'oraison passive et de quiétude: ce sont, encore une fois, et on ne peut trop le répéter, les raisonnements ou les considérations discursives. Dieu n'en demeure pas là; et ayant une fois tiré l'ame de sa manière accoutumée, il la manie comme il lui plait : souvent il veut seulement qu'elle le regarde en admiration et en silence; elle ne sait où elle est, elle sait seulement qu'elle est bien; et une paix que rien ne peut troubler, lui fait sentir qu'elle n'est pas loin de Dieu. Elle fera, dans un autre temps, les autres actes du chrétien; dans ce moment, ni elle ne veut, ni elle ne peut en faire d'autre que celui de se tenir abîmée en Dieu.

Loin de reconnoître dans tout l'état une perpétuelle passiveté, les mystiques orthodoxes ne la reconnoissent seulement pas continuelle et universelle dans le temps de l'oraison. Car d'abord le bienheureux Jean de la Croix ramène non seulement les images et *notices particulières*,

[1] *Obsc. nuit. liv.* I. *ch.* 10, p. 237. — [2] *Lib.* II *de Relig.* 19. — [3] *Ph. myst. II. part. ch.* 3, § 8, p. 145. — [4] *Ch.* 18 *de sa Vie*, p. 98.

[1] *La Vie du Père Baltaz. Alvar. ch.* 40, p. 401. — [2] *Ibid.* p. 157. *Ibid ch.* 13. p. 139.

comme il les appelle[1]; mais encore les *vues, considérations et méditations amoureuses*, au temps même de l'oraison, en faveur de l'humanité de Jésus-Christ, comme nous dirons bientôt plus amplement[2].

Selon le même docteur, non seulement l'ame doit pâtir et se laisser mener à Dieu qui la meut dans cette oraison; mais encore il y a des choses *qu'elle doit avoir soin de faire de sa part*[3]: ce qui marque une action plus délibérée, *et dans laquelle aussi les directeurs la doivent aider*. Cette action est celle de « se détacher, qui est, dit-il[4], » ce que vous devez faire de votre part sans faire » aucune force à l'ame; si ce n'est pour la séques- » trer de tout et l'élever. » Ce n'est pas là ce que nous disoit celle qui répète à chaque moment qu'il faut supprimer *tout effort*, tout soin, toute activité, et n'exercer envers Dieu qu'un simple laisser-faire: mais celui-ci au contraire nous apprend ce qu'on doit faire *de sa part*, quel soin on doit prendre, et en quoi il est besoin de *forcer* l'ame. Et tout ceci ne se dit pas pour les commençants; mais pour les états les plus sublimes. C'est dans l'état le plus sublime que l'ame est élevée au mariage céleste[5]: mais là il y a de part et d'autre, tant de la part de l'Époux céleste que de la part de l'épouse, *une tradition, une délivrance volontaire*, qu'il appelle (car il faut dire son mot) *la délivrance matrimoniale* égale de part et d'autre, comme celle d'un époux et d'une épouse, l'ame se donnant à Dieu aussi activement, *aussi librement que Dieu se donne à elle*, parceque Dieu élève l'action du libre arbitre en son plus haut point, afin de se faire choisir plus parfaitement. C'est ce que vouloit exprimer saint Clément d'Alexandrie, en disant, que *l'homme prédestine Dieu, comme Dieu prédestine l'homme*[6]. Le libre arbitre s'exerce donc dans toute son étendue; l'ame s'excite elle-même, elle parle à ses passions qui la pouvoient venir troubler, *et les prie de la laisser en repos*[7]: et cela qu'est-ce autre chose que de s'exciter soi-même à les tenir dans le devoir? c'est ce que dit en termes formels le bienheureux Jean de la Croix. L'ame, continue ce saint religieux, se donne tous ces mouvements par une délicate réflexion sur son état, parceque « se voyant enrichie de » tant de dons précieux, elle desire de se conser- » ver en assurance[8]; » en quoi les nouveaux mystiques la trouveroient bien intéressée. Dans ces desirs, elle fait à Dieu toutes sortes de prières; dont la dernière est: « Rompez la toile délicate de » cette vie; afin que je vous puisse aimer dès à pré- » sent avec la plénitude et satiété que desire mon » ame, sans terme et sans fin[1]. » Voilà comme l'ame réfléchit, voilà comme l'ame se meut dans l'oraison même: à vrai dire, les vrais spirituels ne veulent exclure que les actes pénibles et tirés à force; tout ce qu'il y a d'affections y coule de source.

Une seconde proposition déterminera ce qu'on appelle le temps de l'oraison, et « c'est celui où » l'ame demeure spécialement recueillie en foi et » en amour dans la contemplation actuelle: » à quoi il faut ajouter la troisième proposition, qui est que, selon la doctrine et la distinction de saint Thomas, suivie par tous les docteurs, « la » contemplation actuelle ne peut pas être de lon- » gue durée dans ses actes principaux, quoiqu'elle » puisse durer long-temps dans ses actes moins » parfaits, et qui demandent moins d'atten- » tion[2]. »

Les trois propositions précédentes regardent la courte durée de l'oraison appelée passive; mais encore sans en expliquer la stabilité et la permanence: mais les trois suivantes vont démêler cette difficulté et achever notre explication.

La première, qui est la quatrième des six: « Quoique l'oraison passive soit courte en elle- » même, ELLE EST perpétuelle dans ses effets en » tant qu'elle tient l'ame perpétuellement mieux » disposée à se recueillir en Dieu. »

La cinquième proposition: « Cette disposition » au recueillement n'est pas méritoire, n'étant » pas un acte; mais elle prépare l'ame à produire » facilement et de plus en plus les actes les plus » parfaits. »

La sixième et dernière proposition: « Nous » appelons un état d'oraison l'habitude fixe et » permanente qui prépare l'ame à la faire d'une » façon plutôt que d'une autre, et lui en donne » l'inclination avec la facilité. »

Ainsi l'oraison passive est fixe et perpétuelle à sa manière, ainsi elle compose ce qui s'appelle un état; et met l'ame dans une sainte stabilité, où elle est sous la main de Dieu de cette admirable manière, qui dans le temps de l'oraison exclut les actes discursifs, et les autres dont il plaît à Dieu de faire sentir aux ames la privation, soit par grace soit par épreuve, comme la suite le fera paroître.

Il a fallu réduire les choses à cette précision, afin de détruire clairement les fondements des nouveaux mystiques. Leur premier et principal fondement est que l'oraison passive, reconnue par des très grands spirituels, emporte la sup-

[1] *Mont. liv.* III, *ch.* I, *p.* 133. — [2] *Infrà, p.* 78-79. — [3] *Viv. flam. Cant.* III, *v.* 3, § 8, *p.* 341. — [4] *Ibid.* 349. — [5] *Ibid.* 335, 336. — [6] *Strom. lib.* VI. — [7] *Cant.* 32, *comp. p.* 468. — [8] *Ibid.*

[1] *Cant.* 1, 311. — [2] 2. 2, *q.* 180, *art.* 8, *etc., ad.* 2.

pression des actes: il faut distinguer; elle emporte la suppression des actes discursifs, ou de quelques autres dans le temps de l'oraison seulement: je l'avoue; elle emporte la suppression de tous actes généralement, et en tout temps, en sorte que l'ame demeure réduite à une perpétuelle passiveté, sans jamais s'exciter elle-même aux actes de piété: je le nie. J'espère qu'on me permettra du moins une fois cette sèche mais véritable distinction où consiste la différence précise entre les vrais et les faux mystiques, comme il a paru clairement par les paroles des uns et des autres.

Le second fondement des faux mystiques, c'est que, d'un commun consentement, l'ame peut être mise par état dans une oraison passive; d'où ils concluent qu'elle sera donc dans une perpétuelle et fixe passiveté. On nie cette conséquence, puisqu'on vient de dire qu'être dans cette oraison par état, c'est y être par habitude, par inclination, par facilité, et non par un exercice actuel et perpétuel; ce qui étant entendu, tous les fondements de la nouvelle oraison demeurent abattus, et les objections résolues.

D'expliquer maintenant ce qui se passe dans cette excellente oraison, ce n'en est pas ici le lieu; ce que j'en puis dire c'est que Dieu y tient l'école du cœur, où il se fait écouter en grande tranquillité et en grand silence. On en dira dans le temps ce que le Saint-Esprit en apprend aux hommes de Dieu qu'il a mis dans cette pratique. Il semble, au reste, selon les principes qu'on a posés ailleurs, que cette oraison, par sa grande simplicité, soit moins aperçue en elle-même que dans ses effets, dont le principal est de tenir l'ame souple et pliante sous la main de Dieu, parce-qu'elle a expérimenté dans ses impuissances la vérité de cette parole: *Sans moi vous ne pouvez rien*[1].

Laissons à part les autres effets de cette oraison, pour nous attacher aux abus qu'en ont fait nos nouveaux auteurs. On a vu que le principal est de s'en servir pour exclure les demandes dans toute la voie : mais le saint jésuite Baltazar Alvarez, bien éloigné d'une exclusion si générale, les reçoit dans le temps même qu'on donne à l'oraison de quiétude, où il joint « à la révérence, » à l'admiration, aux remerciments, à l'offrande » de tout ce qu'on est, la demande qu'on fait à » Dieu, premièrement de lui-même, et puis de » ses dons, non point pour s'y reposer, mais pour » monter à lui par leur moyen [2]. » A quoi il ajoute que cette oraison, loin d'exclure les demandes, en est le plus solide appui, » puisque » quiconque sait donner à Dieu, comme fait cette » oraison, ce qu'il nous demande, lui pourra » confidemment demander ce qui lui est propre [1]. »

Ce saint religieux dit ailleurs « que Dieu qui » voit dans cette oraison le cœur de son serviteur » enclin à desirer quelque chose, et qu'il ne la » demande pas [2], » l'accorde facilement de lui-même, sans attendre une demande plus expresse; et la voyant toute faite dans le desir même: parce-que, comme dit ailleurs ce même auteur, « les » souhaits sont devant Dieu, ce que la voix sert » aux hommes [3]; » c'est-à-dire, qu'on parle à Dieu par le desir, comme on parle aux hommes par la voix : d'où il s'ensuit qu'on fait des demandes dans cette oraison, puisqu'on y pousse de saints desirs; ce qui n'est autre chose, continue ce Père, que de faire des demandes, non *par acte signifié*, c'est-à-dire, par paroles significatives, mais *par acte pratiqué*, c'est-à-dire, par le desir, qui dans le fond est une demande par rapport à Dieu, à qui tous les desirs sont connus.

On voit combien ce saint religieux est éloigné de supprimer dans l'oraison, même dans celle de quiétude, les demandes et les desirs. Il ne reste qu'à reléguer au nombre des commençants un homme si consommé dans la science des saints; et d'un état si parfait, qu'on croit même que par un don tout-à-fait extraordinaire il a mérité de recevoir une assurance entière de son salut, tant par la bouche de sainte Thérèse, que par un témoignage particulier du Saint-Esprit [4].

Un autre moyen d'abuser de cette oraison est de s'en servir comme on a vu qu'ont fait les nouveaux mystiques, pour affoiblir l'esprit de mortification et l'étude des vertus; mais le même Père Baltazar enseigne qu'on doit » corriger » ceux qui se contentent d'être seulement recueil- » lis sans autre exercice de mortification et des » autres vertus, en les avertissant qu'ils s'abu- » sent: et que s'ils ne se corrigent, on peut tenir » leur recollection fort douteuse [5]. »

Les nouveaux mystiques outrent ce que disent les vrais spirituels sur les formes et notions particulières, et ils leur donnent une perpétuelle exclusion de l'état contemplatif, avec un si grand excès, qu'ils en viennent, comme on a vu, jusqu'à mettre à part l'humanité de Jésus-Christ : mais le bienheureux Jean de la Croix s'oppose à cette erreur, lorsqu'il déclare [6] « que cette ex- » clusion des figures et notices (particulières)

[1] *Joan.* XV. 5. — [2] *Balt. Alvar. chap.* 40. *p.* 456.

[1] *Balt. Alvar. chap.* 40, *p.* 459.—[2] *Ibid. p.* 461.— [3] *Chap.* 13, *p.* 137. 138. — [4] *Ibid. p.* 162, 163, 299, *etc.* — [5] *Chap.* 40, *p.* 461. — [6] *Mont. du Carm. liv.* III, *ch.* I, *p.* 153.

» ne s'entend jamais de Jésus-Christ et de son » humanité, dont il rend cette raison, que la » vue et méditation amoureuse de cette très sainte » humanité aide à tout ce qui est bon; en sorte » qu'on montera plus aisément par elle au plus » haut de l'union : car encore, continue-t-il, » que d'autres choses visibles et corporelles doi» vent être oubliées, et servent d'empêchement; » celui qui s'est fait homme pour notre salut, ne » doit pas être mis en ce rang, lui qui est la vé» rité, le chemin, la porte et le guide de tout » bien. » Et quand il tâche d'exclure ces formes et notions particulières, expressément il se restreint « à tout ce qui n'est point divinité, ou » Dieu fait homme, » parceque ce souvenir d'un Dieu fait homme « aide toujours à la fin, » comme étant le souvenir de celui qui est » le vrai chemin, le guide et l'auteur de tout » bien [1]. »

Si la notion particulière de Jésus-Christ comme Fils de Dieu incarné, ne peut être exclue de la plus haute contemplation, celle du Père, et par conséquent des trois Personnes divines, sans laquelle le Fils n'est pas connu, y doit aussi être admise; celle-là n'a pas plus de conformité et de liaison avec la contemplation que celle des divins attributs; et c'est pourquoi ce saint homme, bien éloigné des nouveaux mystiques qui mettent tout cela à l'écart, reconnoît tous les attributs avec tous les mystères de Jésus-Christ dans le plus sublime état de contemplation, et même de transformation [2].

Quant à ce qui regarde la suspension ou la *ligature* des puissances; outre ce que nous venons de voir qu'elle ne regarde ordinairement que les actes discursifs, c'est-à-dire de propre industrie ou de propre effort, le Père Baltazar ajoute encore [3], « qu'il ne faut pas se persuader, comme » quelques ignorants se l'imaginent, que ce si» lence de l'ame et cet arrêt attentif en silence » fasse cesser de tous points les actes des puis» sances, parceque CELA EST IMPOSSIBLE, fors en » dormant, on seroit TRÈS PÉNIBLE ET DOMMA» GEABLE, dont il rend cette raison : que ce seroit » être plus qu'oisif et perdre le temps, en dan» ger que l'imagination ne suscitât quelque fan» taisie, ou que le diable y jetât de mauvaises » pensées ou quoi que ce soit impertinentes : » tous sentiments bien éloignés de ceux des nouveaux mystiques, et de leur acte continu et perpétuel, que rien n'interrompt, et dont aussi on ne voit aucun trait dans les spirituels approuvés.

[1] *Mont. du Carm. liv.* III, *ch.* 14, *p.* 172. — [2] *Cant.* 37, *p.* 481, 482. — [3] *Balt. Alvar. chap.* 14, *p.* 145.

Conformément à la doctrine précédente le même P. Baltazar décide, avec tous les vrais spirituels, que « ceux-là qui ont monté à cette ma» nière d'oraison de quiétude ont besoin de s'en» tretenir en l'exercice de méditer, et penser un » peu aux mystères divins, parceque souvent la » faveur et le mouvement de Dieu cesse, qui les » élevoit à cette quiétude, et il est besoin qu'ils » agissent avec leurs puissances [1]. Car, poursuit» il, ils ne ressemblent pas à ces vaisseaux à » haut bord, qui ne se meuvent qu'avec le vent; » mais sont de petits bateaux qui ont recours à » la rame, quand le vent leur faut; et si le vent » et la rame leur manquoit tout à la fois, ils » demeureroient tout cois et calmes (de ce » calme pernicieux qui suspend la navigation) : » ainsi, dit-il, quand le vent du spécial mouve» ment divin manque, la coopération et industrie » de nos puissances demeureroient oisives dans » le chemin spirituel. »

Si l'on dit qu'il reconnoit donc qu'il se trouve effectivement, dans les voies de l'oraison, de *ces vaisseaux à haut bord*, qui ne se meuvent que par le vent, sans avoir besoin de ramer; je réponds que ce n'est pas là son intention. Car il dit bien que ceux dont il parle ne sont pas de ces vaisseaux que le seul vent guide : mais il ne dit pas pour cela qu'il y ait d'autres personnes de ce caractère; ou ce ne seroit en tout cas que dans le temps de l'oraison *et par intervalles*, comme on a vu qu'il l'enseigne perpétuellement. Au reste on ne voit dans aucun endroit de sa Vie, que l'oraison d'un homme si élevé ait été autre que celle qu'il a comparée au mouvement de ces petits bateaux qui sont contraints, au défaut du vent, de s'aider des rames : au contraire, il présuppose partout que son état de lui-même étoit, *du moins hors de l'oraison*, de s'aider toujours des puissances, sans en supposer jamais la suspension ou la ligature totale. Ainsi l'on ne doit pas dire qu'il parle pour les commençants, qui est la réponse perpétuelle de nos nouveaux mystiques, lorsqu'on leur montre, dans les plus parfaits, des sentiments opposés à leurs trompenses expériences.

Le B. Père Jean de la Croix nous assure aussi, « qu'encore qu'il y ait des ames qui sont » très ordinairement mues de Dieu en leurs opé» rations, à peine s'en trouvera-t-il une seule » qui soit mue de Dieu en toute chose et en tout » temps [1]. » On voit que ce bienheureux, dont les expériences sont si étendues, ne dit point qu'il ait jamais trouvé des ames de cet état; et

[1] *Balt. Alvar. ch.* 42, *p.* 474. — [1] *Montée du Carm. liv.* III, *chap.* 1, *p.* 151.

s'il n'ose nier absolument qu'il puisse y en avoir, l'exemple de la sainte Vierge, qu'il venoit d'alléguer expressément, suffisoit pour l'obliger à cette circonspection, comme lui-même il nous le fait voir par ces paroles[1] : « La sainte Mère de » Dieu, étant dès le commencement élevée à ce » haut état, n'eut jamais en son ame de forme » imprimée d'aucune créature, laquelle la diver- » tît de Dieu, et jamais ne se mut par elle- » même ; » parceque toujours sa motion fut du Saint-Esprit : par où ceux qui vantent sans cesse que tous leurs mouvements sont de Dieu, et mettent à tous les jours de tels prodiges de la grace, peuvent voir à qui ils s'égalent : ce n'est à rien moins qu'à la sainte Vierge. Ils doivent aussi reconnoître en passant quelles sont les formes que ce bienheureux a intention de bannir, qui sont uniquement celles *qui divertissent de Dieu*.

Aussi voit-on ce saint religieux, jusqu'à la fin de sa vie, en venir toujours aux demandes, aux réflexions, aux excitations et aux autres actes que nos faux mystiques suppriment, sans qu'on aperçoive en aucun endroit cet acte unique et continu dont ils font le soutien de leur système : au contraire, on ne pouvoit pas donner d'idée plus formellement opposée à celle-là qu'en distinguant, comme il fait[2], tout ce qui s'apelle acte, et qui appartient aux puissances, c'est-à-dire à l'entendement, à la volonté et à la mémoire ; de ce qui touche le fond de l'ame, *le premier*, dit-il, *étant toujours passager*, et ne pouvant opérer *en cette vie d'union permanente* : et l'autre, qui est *permanent*, n'étant pas un acte, mais une *habitude* seulement, qui est précisément la même doctrine que nous avons opposée aux nouveaux mystiques[3].

Comme ni lui ni les autres vrais spirituels ne connoissent pas cet acte continu et universel, ils ne connoissent non plus les autres actes si célèbres parmi les nouveaux mystiques, comme est celui de *se reprendre soi-même* ; c'est-à-dire, comme ils l'expliquent, de se retirer de dessous la main de Dieu en réfléchissant sur eux-mêmes, et s'excitant à faire les actes. C'est où ces faux spirituels mettent à présent (comme on a vu) tout le mal de la vie spirituelle, regardant cette réflexion comme un désaveu de leur premier abandon. Mais aucun des vrais spirituels ne connoît cet acte non plus que celui d'abandon, au sens des nouveaux auteurs : ni ils n'ont jamais cru qu'aucun chrétien ait cessé de s'exciter en temps convenable aux actes pieux,

[1] *Mont. du Carm. liv.* III, *chap.* I, *p.* 152. — [2] *Ibid. liv.* II, *ch.* 5. *p.* 45. — [3] *Ci-dessus liv.* I, *p.* 23, *etc.*

ou qu'on ait seulement songé à la cessation de tous ces actes.

Reconnoissons donc que nos prétendus parfaits marchent dans des voies inconnues aux vrais spirituels : cet acte prétendu unique et irrévocable de soi n'est qu'une illusion : c'en est une, qui suit nécessairement de celle-là, que de réfléchir sur les actes, et s'exciter volontairement à l'amour de Dieu, soit se reprendre soi-même, c'est-à-dire se retirer de la main de Dieu : et le comble de l'illusion est de proposer des expériences contraires à celles qu'on trouve dans les hommes les plus saints.

Ces saints hommes ne connoissent non plus ce vice de multiplicité, que les faux mystiques mettent à multiplier et renouveler tous les jours les actes de foi, d'espérance et de charité : car déja on est d'accord que sans foi et sans amour il n'y a point d'oraison, et la piété ne permet pas de détacher l'espérance d'avec ses inséparables compagnes, puisqu'elle est le premier fruit de la foi, et qu'elle s'absorbe dans l'amour.

Un dernier abus que font les nouveaux mystiques, de l'oraison passive ou de quiétude, est de la rendre trop commune et trop nécessaire : c'est là un des points qui mérite une plus forte censure, et en même temps un de ceux que ces faux spirituels poussent le plus avant. On trouve dans le *Moyen court*, « que nous sommes » tous appelés à l'oraison, comme nous sommes » tous appelés au salut[1] : qu'à la vérité tous ne » peuvent pas méditer, et que très peu y sont » propres : mais aussi que ce n'est pas cette » oraison que Dieu demande, et que c'est l'o- » raison de simple présence : que tous ceux qui » veulent être sauvés la doivent pratiquer ; et » qu'enfin l'oraison qu'il faut apprendre, c'est » une oraison qui n'est pas méditation, mais con- » templation passive. »

Voilà pour ce qui regarde la nécessité de cette oraison : pour la facilité, « *elle se peut faire en » tout temps, et ne détourne de rien* : les prin- » ces, les rois, les prélats, les prêtres et les ma- » gistrats, les soldats, les enfants, les artisans, » les laboureurs, les femmes et les malades la » peuvent faire. »

C'est ce que disoit le Père La Combe : qu'on doit induire à cette oraison jusqu'aux enfants de quatre ans, comme en étant très capables ; rien n'est plus aisé : « la manière de chercher » Dieu est si aisée et si naturelle, que l'air que » l'on respire ne l'est pas davantage[2], » ni la respiration plus continuelle.

[1] *Moyen court*, § I, *p.* 2, 4. — [2] *Ibid. p.* 6.

Un peu après on commence à faire la loi aux pasteurs et aux hommes apostoliques[1] : une oraison si facile devroit être apprise aux enfants comme le Catéchisme.

Si tous ceux qui travaillent à la conquête des ames tâchoient de les gagner par le cœur, les mettant d'abord en oraison et en vie intérieure, ils feroient des conversions infinies. On suppose qu'il n'y a au monde oraison ni intérieur que dans la passiveté. Voici quelque chose de plus outré : « Si l'on apprenoit à nos frères errants à » croire simplement, et à faire oraison selon la » nouvelle méthode ; au lieu de disputer beau- » coup, on les ramèneroit doucement à Dieu[2]. » Sans doute, si on leur avoit persuadé de *croire simplement*, ils ne seroient pas hérétiques ; mais de leur aller proposer l'oraison passive comme le seul moyen d'avoir la foi simple, c'est ce que les Pères ignoroient. S'ils avoient su cette nouvelle méthode, ils auroient supprimé tant de beaux ouvrages, tant d'excellentes disputes qui sont encore aujourd'hui les instruments de la tradition, et le fondement de l'Église. On passe aux acclamations : « O quel compte les personnes » qui sont chargées des ames, n'auront-elles pas » à rendre à Dieu[3], » de ne leur avoir pas découvert ce trésor caché de l'oraison passive, comme la seule où l'on trouve Dieu !

Quand je songe à la modestie de sainte Thérèse dans l'instruction des couvents qu'elle avoit fondés avec tant de témoignages divins, et dont elle étoit supérieure ; et que je considère, d'un autre côté, cet air décisif qu'on se donne ici avec les prédicateurs et les pasteurs, je demeure étonné. On poursuit pourtant, et ces paroles sont du même ton : *Si on leur donnoit d'abord* (à ceux qu'on instruit) *la clef de l'intérieur*[4], c'est-à-dire, comme on a vu, l'abandon à ne rien faire du tout, et attendre que Dieu nous remue : tout iroit bien ; ainsi : » Vous êtes conjurés, ô » vous tous qui servez les ames ! de les mettre » d'abord dans cette voie, qui est Jésus-Christ[5] : » faites des catéchismes particuliers pour ensei- » gner à faire oraison, non par raisonnement ni » par méthode, les gens simples n'en étant pas » capables ; mais une oraison de cœur et non de » tête, une oraison de l'esprit de Dieu et non de » l'invention de l'homme[6]. » On parle, dans tous ces endroits et dans tout le livre, comme s'il n'y avoit ni confiance, ni espérance, ni amour, ni oraison, ni intérieur, que dans cette oraison particulière qui seule est de Dieu ; et tout le reste, quoique tous les Psaumes, toute l'Écriture et l'Oraison dominicale y soit contenue, *n'est qu'invention de l'homme.*

Il ne faut donc pas s'étonner si l'on décide[1] qu'il est » impossible d'arriver à l'union divine » par la seule voie de la méditation, ni même des » affections, ou de quelque oraison lumineuse » et comprise que ce puisse être. » C'est une chose résolue, que les saints où l'on ne verra que lumières et affections, sans aucun vestige d'oraison passive, ne sont point arrivés à l'union divine. « Au reste, si cette oraison étoit dange- » reuse, Jésus-Christ en auroit-il fait la plus par- » faite et la plus nécessaire de toutes les voies ? » On le suppose partout, quoique ce soit le point de la question, et on veut qu'on le croie sans preuve. A la fin, après avoir invité tout le monde sans exception à cette voie, comme à la plus nécessaire et la plus commune de toutes, l'on commence à sentir la difficulté de rendre si générale une vocation et une grace si extraordinaire, et on se fait cette objection : « *L'on dit qu'il » ne s'y faut pas mettre de soi-même*[2], » voilà l'objection ; et voici la réponse : « J'en conviens ; » mais je dis aussi qu'aucune créature ne pour- » roit jamais s'y mettre : de sorte que c'est crier » contre une chimère, que de crier contre ceux » qui se mettent d'eux-mêmes dans cette voie. » Ce qui autorise tout le monde à ne plus rien examiner quand on croit y être. Au reste, c'est une illusion de dire qu'on ne s'y peut mettre soi-même ; puisqu'encore qu'on ne s'y mette pas d'abord, on peut trouver une voie et une méthode certaine pour y être mis facilement et bientôt. De sorte qu'une oraison aussi extraordinaire que la passive, à la fin deviendra aussi commune qu'on voudra l'imaginer.

On veut toutefois un directeur ; mais voici ce qu'on en dit : » Puisque nul ne peut entrer dans » sa fin, que l'on ne l'y mette, il ne s'agit pas » d'y introduire personne, mais de montrer le » chemin qui y conduit, et de conjurer que l'on » ne se tienne pas lié et attaché à des hôtelle- » ries, ou pratiques qu'il faut quitter quand le » signal est donné ; ce qui se connoît par le di- » recteur expérimenté. » Mais quel sera ce directeur expérimenté, sinon un homme qui déja prévenu de la bonté et nécessité de cette voie, puisqu'il y marche lui-même, vous conduira selon vos desirs et selon les siens ? Comment pourroit-il faire autrement, puisqu'on l'avertit expressément que nul homme *ne peut feindre* d'être dans cet état, non plus que feindre d'*être rassasié quand il meurt de faim : car il échappe toujours quelque desir ou envie*[3]. Quand donc on est par-

[1] *Moyen court*, p. 15, § 3, *etc.* — [2] *Ibid.* § 23, p. 111, *etc.* — [3] *Pag.* 114. — [4] § 23, p. 116. — [5] *P.* 117. — [6] *P.* 118.

[1] *Moyen court*, § 24, p. 121. — [2] *Pag.* 136. — [3] *Pag.* 138.

venu à ne plus rien desirer de Dieu, il faut nécessairement qu'un directeur vous mette dans la voie : et celui qui croira que l'état où l'on ne desire ni l'on ne demande rien, est trompeur et contraire à l'Évangile; quelque saint et éclairé qu'il soit d'ailleurs, bien assurément ne sera jamais ce directeur expérimenté *qui montre l'eau vive et tâche d'y introduire*.

Ainsi le signal certain qu'on est appelé à l'oraison passive, c'est de ne plus rien desirer ni demander, et de supprimer tous les actes et toutes les pratiques du chrétien : après quoi il ne reste plus qu'à conclure de cette sorte[1] : « Si » la fin est bonne, sainte et nécessaire ; si la porte » est bonne, pourquoi le chemin qui vient de » cette porte, et conduit droit à cette fin, sera-t- » il mauvais? » Voilà donc une méthode réglée pour arriver à la fin, c'est-à-dire, à l'état où l'on ne fait rien que d'attendre à chaque moment que Dieu nous remue.

Comme pourtant cet état, où l'on ne cesse de tenter Dieu, et où l'on présume ce qu'il n'a jamais promis, pourroit à la fin troubler les ames; de peur qu'on ne s'en étonne, il en faut faire un mystère en s'écriant [2] : « O qu'il est vrai, mon » Dieu, que vous avez caché vos secrets aux » grands et aux sages, pour les révéler aux pe- » tits! » qui mettent leur petitesse à ne plus rien demander à Dieu, et à croire qu'ils l'honoreront en le laissant agir seul sans s'exciter à lui plaire!

Sur ce fondement tout est décidé : » Quicon- » que n'entend pas cette voie (et n'a pas le don » extraordinaire d'oraison passive), non seule- » ment il n'est pas parfait, mais il ignore le » vrai amour; et (ce qui est pis) plein de l'amour » de sol-même et d'une attache sensuelle aux » créatures, il est incapable d'éprouver les effets » ineffables de la pure charité [3]. » Voilà jusqu'où l'on pousse la nécessité de l'oraison de quiétude; et je prie le sage lecteur de considérer ces derniers mots, et toutes les décisions qu'on vient d'entendre d'une bouche aussi ignorante que téméraire.

Mais tout cela tombe par le fondement, pour trois raisons : la première est théologique, et nous l'avons déjà touchée, en disant que la perfection et la pureté dépend du degré et de la grandeur de l'amour, et non pas de la manière dont il est infus : ce qui est fondé sur ce principe, dont tous les théologiens et même les mystiques conviennent, qui est que l'état mystique ou passif n'est pas un don appartenant à la grace qui nous justifie, et qui nous rend agréables et meilleurs, *gratia gratum faciens;* mais que, comme la prophétie et le don des langues ou des miracles, il ressemble à cette sorte de grace qu'on nomme gratuitement donnée, *gratia gratis data*. C'est ainsi que l'ont enseigné positivement Gerson [1] et les autres mystiques de ce temps-là ; et dans le nôtre, le Père Jacques Alvarez, savant jésuite, qui a traité plus amplement que tous les autres la théologie mystique. S'il faut encore aller plus avant, nous dirons que l'état mystique, consistant principalement dans quelque chose que Dieu fait en nous sans nous, et où par conséquent il n'y a ni ne peut avoir de mérite; on a raison de décider qu'un tel don, encore qu'il puisse mettre des préparations à l'accroissement de la grace justifiante, ne peut pas appartenir à sa substance : autrement, et c'est la seconde raison tirée de l'expérience, les plus grands saints de l'antiquité, où l'on ne voit ni trait ni virgule qui tende à l'état passif : un saint Basile, appelé de Dieu à enseigner les plus parfaits; un saint Grégoire de Nazianze, si sublime dans la contemplation ; un saint Augustin, dont nous avons tant de hautes instructions sur l'oraison, des oraisons actuelles si belles et si expliquées dans ses Soliloques, dans son livre de la Trinité [2], dans ses autres livres, outre les Confessions qui, dans toute leur étendue, ne sont qu'une perpétuelle oraison, sans qu'on y voie aucun vestige mais plutôt tout le contraire de ces impuissances mystiques : en un mot, tous les autres saints, les Cyprien, les Chrysostôme, les Ambroise, les Bernard même, où ces états extraordinaires purement passifs et ces actes irréitérables ne se trouvent pas; seroient les plus imparfaits de tous les saints : et » des » femmelettes chargées de péchés, menées par » divers desirs [3], » les surpasseroient en amour, et par conséquent en sainteté et en grace : ce qui n'est rien moins que de dégrader les saints, et leur ôter l'autorité que non seulement leur doctrine, mais encore leur sainte vie leur donne dans l'Église.

Enfin c'est une doctrine certaine en théologie que la purification des péchés ne dépend point de ces impuissances, ni de ces purgations, qu'on nomme passives, ou de ce purgatoire des mystiques anciens ou modernes dont nous parlerons en son lieu : et saint Augustin a démontré que sans sortir de la voie commune, par le secours des aumônes, des oraisons et de la mortification chrétienne, « les fidèles, même par-

[1] *Moyen court*, p. 138. — [2] *Ibid.* — [3] *Préface sur le Cantique.*

[1] *Gerson. III. part. Consid.* 5, 6, 7, 11, *etc.* — [2] *S. Aug. Sol. l.* I, *c.* 1; *tom.* I, *col.* 355. *De Trin. lib.* XV, *cap.* XXVIII, *n.* 51 ; *tom.* VIII. *col.* 1005, *etc.* — [3] *II. Tim.* III. 6.

» faits, qui ne vivent pas ici sans péché, méritent » d'en sortir purs de tout péché : *ut qui non vi- » vunt sine peccato, mereantur hinc exire sine » peccato*; parceque, poursuit ce saint docteur, » comme ils n'ont pas été sans péché, aussi les » remèdes pour les expier ne leur manquent pas : » *quia ut peccata non defuerunt, ita remedia » quibus purgarentur affuerunt* [1]. »

Ceux-là donc, qui se sont servis de ces expiations, sont des ames entièrement pures, qui par les voies ordinaires sortent sans péché de cette vie; et s'il est vrai, comme l'établit et le prouve le même saint [2], que « la perfection de la justice » de cette vie consiste plus dans la rémission » des péchés que dans la perfection des vertus : » ce sont des justes parfaits qui, purifiés de tout péché, comme il vient de dire, et ne laissant rien, entre Dieu et eux, capable de les séparer de sa vue; sans le secours de ces dons extraordinaires, sont admis d'abord à la vison bienheureuse conformément à cette parole : *Bienheureux ceux qui ont le cœur pur, car ils verront Dieu* [3].

Cette doctrine convient, tant à la contemplation infuse qu'à celle que les mystiques appellent acquise, puisqu'elles ont toutes deux les mêmes propriétés et les mêmes effets. Le bienheureux Jean de la Croix, suivi de tous les mystiques, demande trois caractères nécessaires et inséparables, « en sorte qu'il faut les avoir du moins » tous trois conjointement, » pour connoitre si l'on est dans la voie mystique; c'est-à-dire, comme il l'explique, s'il faut « quitter la médi- » tation et les actes des puissances, au moins » ceux où il y a du discours [4]. » Or l'un de ces caractères est l'impuissance de faire ces actes : d'où il conclut que l'on ne peut *en sûreté* les abandonner, jusqu'à ce que la puissance de les exercer manque tout-à-fait. Que si l'on dit qu'il ne parle que de la contemplation infuse, je répondrai en premier lieu qu'il parle d'une sorte de contemplation qui résulte de l'habitude formée; et celle-là est l'acquise, ou il n'y en a pas de ce titre. Je dirai, en second lieu, que ce pieux contemplatif, sans distinguer la contemplation acquise d'avec l'infuse, parle en général de l'oraison de quiétude, et prononce décisivement qu'il « ne faut laisser la méditation que quand » on ne peut point s'en servir, et lors seulement » que notre Seigneur l'empêchera [5]. » Et pour ôter toute difficulté, Molinos, qu'on peut citer en ce lieu comme le grand auteur des nouveaux mystiques, convient qu'il faut avoir la même marque pour être admis à la contemplation qu'il nomme acquise, que pour être reçu à celle qu'on nomme infuse [1]. A son exemple, les nouveaux auteurs demeurent d'accord unanimement que l'oraison passive, acquise et infuse se fait en nous sans nous : que personne ne s'y peut mettre ; et enfin, que cette impuissance d'exercer les actes de discours ou de propre réflexion et de propre effort est ce *signal* de les quitter où un directeur expert ne se trompe pas [2]. Ainsi cette distinction de contemplation infuse ou acquise ne sert de rien en cette occasion, qu'à embrouiller la matière; ce qui fait aussi que nos faux mystiques conviennent enfin que la contemplation acquise ne diffère guère d'avec l'infuse, qu'elles se suivent de près, si elles ne sont tout-à-fait inséparables, et qu'elles ont toutes deux les mêmes caractères, c'est-à-dire ces impuissances auxquelles l'homme ne contribue rien, et où aussi il ne peut se mettre soi-même, ni y être mis autrement que par la puissante opération de Dieu, lorsqu'il lui plait de tenir l'ame dans sa dépendance d'une façon particulière : d'où il s'ensuit clairement que la perfection de la contemplation acquise, aussi bien que celle de l'infuse, n'appartient en aucune sorte à la grace justifiante, mais à ces dons gratuits qui de soi ne rendent pas l'homme meilleur, encore qu'ils puissent l'induire à le devenir ; ce qui renverse par le fondement tout le système prétendu mystique des nouveaux docteurs

....

LIVRE VIII.

Doctrine de Saint François de Sales.

Pour achever ce que j'ai promis, il faut expliquer les maximes du saint évêque de Genève, que j'ai réservées à la fin pour les exposer sans interruption. Et d'abord on doit croire qu'il n'en a point d'autres que celles que nous avons vues si clairement autorisées par l'Écriture, par la tradition et par les mystiques approuvés. Si jamais il y eut un homme qui par son humilité et sa droiture fut ennemi des nouveautés, c'est sans doute ce saint personnage. Il n'y a qu'à l'écouter dans une lettre, où, avec cette incomparable candeur et simplicité qui fait un de ses plus beaux caractères, « Je ne sais, dit-il [3],

[1] *Epist. ad Hilar. olim.* LXXXIX, *nunc* CLVII. *cap.* I, *n.* 3 ; *tom.* II. *col.* 345. *Serm.* CLXXXI, *n.* 8 ; *tom.* V, *col.* 870. — [2] *De perfect. Just. cap.* XV, *n.* 33, *etc. tom.* X. *col.* 182. — [3] *Matth.* V. 8. — [4] *Mont. du Carm. liv.* II, *ch.* 13. *p.* 72. — [5] *Obsc. nuit. liv.* I, *ch.* 10. *p.* 257.

[1] *Molin. Guide., etc., Introd. sect.* 2, 3, *etc.* — [2] *Moy. court* § 21. *p.* 136. 138. — [3] *Liv.* II, *lett.* 21.

» j'aime le train des saints devanciers et des » simples ; » à quoi il ajoute avec la même humilité : » Je ne pense pas tant savoir, que je ne » sois aise, je dis extrêmement aise d'être aidé, de » me démettre de mon sentiment; » et le reste, qu'il faudra peut-être rapporter ailleurs. Sans doute on ne doit attendre aucune singularité dans les sentiments d'un tel homme ; et aussi lui en attribuer, ce seroit lui en ôter l'autorité dont on se veut prévaloir.

Je dis donc, avant toutes choses, qu'il ne connoit pas ces manières superbement et sèchement désintéressées, qui font établir la perfection à ne rien demander pour soi-même. Si je voulois citer les endroits où il fait à Dieu des demandes, et ou il en ordonne aux plus parfaits, j'aurois à transcrire une juste moitié de ses lettres; mais j'aime mieux produire sa doctrine que ses pratiques, et la voici dans le dernier des entretiens qu'il a faits à ses chères filles de la Visitation, et qui a pour titre : *De ne rien demander.*

A ce titre il ne paroit pas que le saint soit favorable aux demandes, et il s'en montre encore plus éloigné par ces paroles [1] : » Je veux peu de » choses : ce que je veux, je le veux fort peu ; » je n'ai presque point de desirs : mais si j'étois » à renaître, je n'en aurois point du tout. Si » Dieu venoit à moi, j'irois aussi à lui : s'il ne » vouloit pas venir à moi, je me tiendrois là, et » n'irois pas à lui. Je dis donc qu'il ne faut rien » demander ni rien refuser, mais se laisser en- » tre les bras de la Providence divine sans s'a- » muser à aucun desir, sinon vouloir ce que » Dieu veut de nous. » J'allègue ce passage, parcequ'à le prendre au pied de la lettre, c'est un de ceux où le saint pousse le plus loin l'indifférence et l'exclusion des desirs, la poussant jusqu'à celui d'aller à Dieu. Mais par bonheur il a lui-même prévu la difficulté, et on en trouve six lignes après un parfait éclaircissement dans ces paroles : « Vous me dites, poursuit » le saint, s'il ne faut pas desirer les vertus, et » que notre Seigneur a dit : *Demandez, et il vous » sera donné.* O ma fille! quand on dit qu'il ne » faut rien demander ni rien desirer, j'entends » pour les choses de la terre : car pour ce qui » est des vertus, nous les pouvons demander ; » et demandant l'amour de Dieu nous les com- » prenons, car il les contient toutes. » On demande donc les vertus, et on demande surtout l'amour de Dieu, ou la charité, qui les contient; et on les demande pour satisfaire à ce précepte de l'Évangile : *Demandez.* On n'est donc point indifférent à les avoir : à Dieu ne plaise qu'on attribue à un homme si éclairé et si saint une si étrange indifférence, car il la faudroit pousser jusqu'à être indifférent à aimer ou à n'aimer pas, à avoir la charité ou à ne l'avoir pas. Mais le saint marque expressément qu'on la demande et avec elle toutes les vertus.

On sait, dans l'ordre de la Visitation, que ce dernier entretien du saint évêque à ses chères filles fut fait à Lyon la veille de sa mort, et on le doit regarder comme une espèce de testament qu'il leur a laissé. Il ne s'agit pas des imparfaits, puisque le saint parle ainsi à l'extrémité de sa vie pour expliquer la manière dont il a exclu ou admis les desirs dans son état : il n'y a rien de plus net; s'il étoit dans les maximes des nouveaux mystiques, il diroit, comme eux, que tout ce qu'on desire ou qu'on demande pour soi, même par rapport à Dieu, est intéressé : mais il se réduit manifestement à l'exclusion des desirs des *choses de la terre*, et il y apporte encore ce tempérament [1] : » Je ne veux pas dire » pourtant qu'on ne puisse pas demander la » santé à notre Seigneur comme à celui qui » nous la peut donner; avec cette condition, si » telle est sa volonté. » Voilà comme il nous apprend à demander les biens temporels, sous condition; mais pour les vertus, il n'en a pas parlé de même, et il enseigne avec tous les saints à les desirer et à les demander absolument. Ce n'est donc pas à ces vrais biens qu'il étend son abandon ni la sainte indifférence qu'il prêche partout.

On dira que cette demande conditionnelle de la santé est un conseil pour les infirmes, mais non : car il l'approuve dans la sainte veuve qu'il n'a cessé d'élever à la perfection : Vos desirs, » dit-il [2], pour la vie mortelle (qu'elle desiroit » à son saint conducteur) ne me déplaisent » point, car ils sont justes; pourvu qu'ils ne » soient pas plus grands que leurs objets mé- » ritent. C'est bien fait sans doute de desirer la » vie à celui que Dieu vous a donné pour con- » duire la vôtre. » Voilà ce qu'il dit à celle en qui il témoigne tant de fois qu'il veut éteindre tout desir et la porter au dernier degré de l'indifférence chrétienne. Mais c'est que l'indifférence de saint François de Sales n'étoit pas une indolence, ni l'insensibilité des nouveaux mystiques, qui se glorifient de voir tous les hommes non pas malades, mais damnés, sans s'en émouvoir. Le saint évêque au contraire demande partout qu'on desire pour un ami, pour un père ou temporel ou spirituel, ce qui convient : « car, » dit-il [3], il ne faut pas demeurer sans affections

[1] *Entret.* XXI, p. 904, 905.

[1] *Entret.* XXI, p. 905. — [2] *Liv.* IV, *ép.* 94. — [3] *Entret.* VIII *de la Désapprop.* p. 153.

» ni les avoir égales et indifférentes; il faut ai-» mer chacun en son degré. » Ainsi, l'indifférence qu'il enseigne n'empêche pas une juste et vertueuse pente de la volonté d'un côté; mais il veut en même temps qu'elle soit soumise.

L'on dira que ce dénouement n'est pas suffisant pour entendre toute la doctrine du saint, ni même pour bien expliquer le lieu allégué de l'entretien XXI, puisqu'il y pousse l'exclusion de tout desir, en cas qu'il eût à renaître, jusqu'au desir d'*aller à Dieu*, et jusqu'à prononcer ces paroles: « Si Dieu venoit à moi, j'irois aussi » à lui: s'il ne vouloit pas venir à moi, je me » tiendrois là [1]. » Ce qui marque une indifférence même pour les choses de Dieu, même pour aller à lui. On voit aussi, dans le traité *de l'Amour de Dieu*, un chapitre dont le titre est: *Que la sainte indifférence s'étend à toutes choses* [1]. C'est à quoi se rapporte encore la comparaison de la *statue* [2] à qui le saint fait ressembler l'ame indifférente pour lui ôter tout desir et tout mouvement; celle du *musicien sourd*, et les autres qui semblent pousser l'indifférence, qu'il nomme *amoureuse*, au-delà de toute mesure. Il semble aussi exclure de la charité le desir de posséder Dieu, c'est-à-dire, celui du salut et de l'éternelle récompense, et rapporter ce desir à l'amour qu'on appelle d'espérance, qui, selon lui, n'est pas un *amour pur*, mais un *amour intéressé* [4]. Et voilà fidèlement, sans rien ménager, tout ce qu'on peut tirer de la doctrine du saint en faveur des nouveaux mystiques.

Mais pour peu qu'on eût de bonne foi, on ne formeroit pas ces difficultés; car je voudrois demander à ceux qui les font, s'ils veulent attribuer à saint François de Sales une opinion qui diroit, que desirer de voir Dieu est un acte qui n'appartient pas à la charité, ou que cet acte est indifférent au chrétien, ou que le chrétien est indifférent à avoir la vertu ou ne l'avoir pas. Il faudroit être insensé pour prendre l'affirmative sur aucune de ces trois questions: mais pour un entier éclaircissement répondons-y par ordre.

Ma première question a été, si l'on veut attribuer à ce saint une opinion où l'on diroit que le desir de voir Dieu n'appartient pas à la charité: mais nous avons déja vu que ce seroit lui attribuer une opinion que personne n'eut jamais; puisque toute la théologie est d'accord que desirer son salut par conformité à la sainte volonté de Dieu, comme une chose qu'il veut que nous voulions, et encore le desirer comme une chose où Dieu met sa gloire, c'est un acte d'un vrai et parfait amour de charité, que David a exercé lorsqu'il a dit: *Je ne desire de Dieu qu'une seule chose* [1]: que saint Paul a exercé lorsqu'il a dit: *Je desire d'être avec Jésus-Christ* [2]: et que tous les saints exercent lorsqu'ils demandent à Dieu *que son règne advienne*. Voilà un fondement certain, qu'on ne peut faire ignorer à saint François de Sales, sans en même temps lui faire ignorer les premiers principes, et ceux qu'il a lui-même le mieux établis. Et pour ne laisser ici aucun embarras, je n'ai besoin que de deux ou trois chapitres où il parle de ceux qui meurent d'amour pour Dieu. Ceux-là sans doute sont dans la parfaite charité, selon le saint, comme il paroît par un chapitre qui porte ce titre: *Que le suprême effet de l'amour effectif est la mort des amants* [4]: où il les distingue en deux classes, dont l'une est de ceux *qui moururent en amour* [5], et l'autre qui sans doute est la plus parfaite, puisque c'est celle où il met la sainte Vierge et Jésus-Christ même, est de ceux qui meurent d'amour [5]. Or et les uns et les autres meurent en desirant de jouir de Dieu. Notre saint range dans la première classe saint Thomas d'Aquin, à qui il fait dire en mourant ces paroles du Cantique qui étoient les dernières qu'il avoit exposées: *Venez, ô mon cher bien-aimé, et sortons ensemble aux champs* [6]. Il mourut *avec cet élan*, qui est sans doute un *élan d'amour*, et en même temps un élan qui appelle Jésus-Christ, et un desir de sortir du corps pour aller se perdre dans ce champ immense de l'être divin. Voilà pour ceux qui meurent en amour et dans l'exercice actuel de la charité. Parmi ceux qui meurent d'amour, il compte saint François d'Assise [7], et en même temps il remarque qu'il mourut en disant avec David: « Tirez-moi de la prison, les justes m'attendent » jusqu'à ce que vous me donniez ma récom-» pense [8]. »

Il raconte dans le chapitre suivant l'*histoire merveilleuse d'un gentilhomme* qui, après avoir visité tous les saints lieux, alla *mourir d'amour sur le mont d'Olivet* [9], d'où Jésus-Christ étoit monté aux cieux. On ne peut douter que cet homme n'eût l'amour dans une grande perfection, puisqu'il en mourut; et que saint Bernardin de Sienne, dont le saint évêque a tiré cette histoire, raconte qu'étant ouvert on trouva gravé dans son cœur, *Jésus mon amour*. Or ce

[1] *Entr.* XXI, *p.* 901. — [2] *Liv.* IX, *ch.* 5. — [3] *Liv.* VI, *ch.* 11. *Lettr. liv.* II, 53. — [4] *Am. de Dieu*, *liv.* II, *ch.* 16, 17, 22.

[1] *Ps.* XXVI. 4. — [2] *Philip.* I. 23. — [3] *Liv.* VII, *ch.* 9. — [4] *Ibid.* — [5] *Ibid. ch.* 10, 13. 14. — [6] *Ibid. ch.* 9. — [7] *Ibid. ch.* 11. — [8] *Ps.* CXLI. 8. — [9] *Liv.* VII, *ch.* 12.

bienheureux et parfait amant, *dont le cœur*, dit notre saint, *s'étoit éclaté d'excès et de ferveur d'amour*, étoit mort en disant ces paroles : « O » Jésus! je ne sais plus où vous chercher et sui- » vre en terre: Jésus mon amour, accordez donc » à ce cœur qu'il vous suive et s'en aille après » vous là-haut; et avec ces ardentes paroles il » lança quant et quant son ame au ciel comme » un trait, comme une sagette sacrée, » dit notre saint. Voilà comme meurent ceux qui meurent d'amour, et non seulement ils desirent d'aller posséder Jésus-Christ; mais encore c'est leur desir qui lance leur ame vers ce divin objet.

Ce seroit en vérité un prodige parmi les chrétiens, de dire que le desir de voir Dieu et d'arriver au salut ne fût pas un desir d'un amour pur; mais puisque nos mystiques en veulent douter, et qu'ils veulent s'autoriser de saint François de Sales, il faut encore leur faire voir sur quels principes il a accordé la pureté d'un amour désintéressé avec le desir de la jouissance. Or ce principe est connu de toute la théologie, et n'est autre que celui que nous avons vu, qui est que Dieu voulant notre salut, il faut que nous le voulions, afin de nous conformer à sa volonté par un saint et parfait amour. Mais peut-on croire que notre salut ait ignoré ce beau principe, après qu'il a dit [1] : » Il nous faut être cha- » ritables à l'endroit de notre ame ; » et après : « Ce que nous faisons pour notre salut est fait » pour le service de Dieu, car notre Seigneur » même n'a fait en ce monde que notre salut? » Mais il pousse cette vérité jusqu'à son premier principe dans le traité *de l'Amour de Dieu*, où il pose d'abord ce fondement : » Dieu nous a si- » gnifié en tant de sortes et par tant de moyens » qu'il vouloit que nous fussions tous sauvés, » que nul ne le peut ignorer [2]. » Et après : » Or » bien que tous ne se sauvent pas, cette volonté » néanmoins ne laisse pas d'être une vraie vo- » lonté de Dieu, qui agit en nous selon la con- » dition de sa nature et de la nôtre. » Voilà donc deux vérités constantes : l'une, que Dieu veut que nous soyons tous sauvés; l'autre, qu'il le veut d'une *vraie volonté*. D'où il suit que celui qui veut son salut agit en conformité de la volonté de Dieu, et conséquemment par amour. Et en effet c'étoit cet amour qu'exerçoit le Roi-prophète en disant: » *J'ai demandé une chose*, » *et c'est celle-là que je poursuivrai à jamais:* » *que je voie la volupté du Seigneur, et que je* » *visite son temple* : mais quelle est, dit le saint » évêque de Genève [3], la volupté de la souve- » raine bonté, sinon de se répandre et commu- » niquer ses perfections? Certes, ses délices sont » d'être avec les enfants des hommes pour ver- » ser sa grace sur eux. » C'est donc aimer Dieu véritablement et pour sa bonté, que d'aimer cette souveraine bonté dans l'exercice qu'elle aime le plus, qui est celui d'opérer notre salut. C'est là sans doute un acte de vrai et parfait amour, puisque c'est un acte qui nous fait aimer non seulement la *volonté*, mais encore la *volupté* du Seigneur en nous faisant aimer notre salut : parcequ'ajoute le saint après saint Paul, » notre » sanctification est la volonté de Dieu, et notre » salut son bon plaisir; et il n'y a, poursuit-il, » nulle différence entre le bon plaisir ni la bonne » volupté, ni par conséquent entre la bonne vo- » lupté et la bonne volonté divine : » par conséquent il n'en faut point faire non plus entre l'amour de notre salut dans cette vue, et l'amour de charité qui nous fait aimer Dieu pour Dieu et pour sa bonté souveraine.

Il a pratiqué ce qu'il a cru : tout est rempli dans ses lettres de la céleste patrie : » O Dieu ! » dit-il [1], ma très chère mère, aimons parfaite- » ment ce divin objet qui nous prépare tant de » douceur dans le ciel, et cheminons nuit et jour » entre les épines et les roses pour arriver à cette » céleste Jérusalem. » C'est ainsi qu'il aspiroit incessamment, quoiqu'insensiblement pour la plupart du temps, à l'union au cœur de Jésus, et se remplissoit d'une certaine affluence du sentiment que nous aurons pour la vue de Dieu en paradis. Voilà comme il étoit indifférent pour cette ineffable béatitude. En vérité il ne songeoit guère à se désintéresser à la manière de nos mystiques : » O Dieu ! dit-il [2], quels soupirs » devoit jeter Moïse à la vue de la terre pro- » mise ! » Pourquoi ces soupirs? et que ne se dépouilloit-il de cet intérêt? En parlant à une ame sainte [3], « à qui il ne permet pas de lire les » livres où il étoit parlé de la mort, du juge- » ment et de l'enfer, à cause dit-il, qu'elle n'a- » voit pas besoin d'être poussée à vivre chrétien- » nement par les motifs de la frayeur ; ame qui » par conséquent étoit élevée à cette parfaite » charité qui bannit la crainte : il lui conseille » de s'entretenir et d'aimer la félicité éternelle, » et de faire souvent des actes d'amour envers » Notre-Dame, les saints et les anges célestes, » pour s'apprivoiser avec eux ; et parcequ'ayant » beaucoup d'accès avec les citoyens de la cé- » leste Jérusalem il lui fâchera moins de quitter » ceux de la terrestre, ou basse cité du monde. » Il étoit temps de proposer à une ame d'une si

[1] Liv. III, ép. 50. — [2] Liv. VIII, c. 1. — [3] Ibid.

[1] Liv. IV, ép. 69. — [2] Liv. V, ép. 1. — [3] Ibid. ép. 28.

parfaite charité l'oubli des récompenses éternelles, et de lui défendre les livres qui lui en parloient, comme ceux qui lui parloient de l'enfer et du jugement; mais au contraire il nourrit son amour parfait de cette douce espérance : « Usez, » dit-il, toujours de paroles d'amour et d'espé» rance envers notre Seigneur : » pour se détacher du monde, il l'*exhortoit* à songer toujours *à cette vie, à cette félicité éternelle*. Étoit-ce pour affoiblir son amour? N'étoit-ce pas plutôt, comme il dit lui-même en tant d'endroits, que cette céleste Jérusalem est le lieu où règne l'amant, et un lieu parconséquent qu'une ame qui aime ne peut pas ne point aimer? c'est pourquoi aussi, loin de se croire lui-même intéressé, ou plus imparfait dans le desir qui le possédoit d'être avec Dieu, au contraire avec sa bonté et simplicité admirable il avoue « qu'il trouve son » ame un peu plus à son gré qu'à l'ordinaire, » parcequ'il la voit plus sensible aux biens éter» nels [1]. » Et pour montrer que c'étoit un pur et parfait amour qui lui faisoit pousser tous ces desirs vers la céleste patrie : « Pour moi, dit-il [2], » je n'ai rien su penser ce matin qu'en cette éter» nité de biens qui nous attend; mais en laquelle » tont me sembleroit peu ou rien, si ce n'étoit » cet amour invariable et toujours actuel de ce » grand Dieu qui y règne toujours. » Voilà donc cet *amour toujours actuel*, mais uniquement dans le ciel; car s'il l'avoit sur la terre, dès la terre il seroit content. Voilà un homme tout possédé de cette *éternité de biens*; mais qui trouve que le plus grand bien ou le seul, c'est que l'amour n'y est jamais discontinué: et une ame faussement mystique s'imaginera être plus parfaite qu'un si grand saint, à cause qu'elle aura dit dédaigneusement qu'elle ne sait *sur quoi arrêter un desir, pas même sur les joies du paradis*.

Ainsi le saint évêque de Genève, loin de dire qu'aimer son salut ou desirer de jouir de Dieu ne soit pas un acte de charité, a démontré le contraire par les exemples des saints, et par deux raisons : dont l'une est qu'en desirant son salut on se conforme à la volonté de Dieu; et l'autre, que ce desir n'est qu'un desir d'un amour toujours actuel, invariable et parfait. Mais dès-là toutes nos questions sont résolues. Si le vrai desir de son salut enferme un parfait amour, on ne peut pas y être indifférent. Ne laissons pas tontefois d'enfoncer cette matière; et pour mieux développer la doctrine de ce saint évêque, écoutons en quoi il met son indifférence.

On ne peut s'étonner assez qu'on se soit trompé sur ce sujet là, après le soin qu'il a pris en tant d'endroits de réduire cette indifférence à ce qu'il appelle les événements de la vie. On a objecté le chapitre qui a pour titre, *Que la sainte indifférence s'étend à toutes choses* [1]; mais c'est par cet endroit même que se résout le plus nettement la difficulté. « L'indifférence, dit-il, se doit prati» quer ès choses qui regardent la vie naturelle, » comme la santé, la maladie, la beauté, la lai» deur, etc. : ès choses qui regardent la vie ci» vile, pour les honneurs, rangs, richesses : ès » variétés de la vie spirituelle, comme séche» resse, consolations, goûts, aridités : ès actions, » ès souffrances, et en somme à toutes sortes » d'événements. » On voit que, parmi les choses où l'indifférence s'étend, il ne comprend pas le salut : à Dieu ne plaise. Il rapporte l'exemple de Job affligé, quant *à la vie spirituelle*, quant *à la civile*, quant *à la vie spirituelle par pressures, convulsions, angoisses, ténèbres*, etc. L'indifférence du saint s'étend jusque-là, mais non pas outre. Il produit ce beau passage de saint Paul, où il nous annonce une générale indifférence : mais c'est *ès tribulations, ès nécessités et angoisses*, etc., *à droite et à gauche*, *par la gloire et par l'abjection*, et autres de cette nature qui se rapportent aux divers événements de la vie.

La raison fondamentale de cette doctrine, c'est que l'indifférence ne peut tomber sur la *volonté déclarée et signifiée* de Dieu; autrement il deviendroit indifférent de vouloir ou ne vouloir pas ce que Dieu déclare qu'il veut. Or, dit le saint [2], la doctrine chrétienne nous propose clairement les vérités que Dieu veut que nous croyions, les biens qu'il veut que nous espérions, les peines qu'il veut que nous craignions, ce qu'il veut que nous aimions, les commandements qu'il veut que nous fassions, et les conseils qu'il veut que nous suivions. En tout cela donc il n'y a point d'indifférence : par conséquent il n'y en a point pour le salut, qu'il faut *espérer* parceque c'est la volonté signifiée de Dieu; c'est-à-dire « qu'il nous » a signifié et manifesté qu'il veut et entend » que tout cela soit cru, espéré, craint, aimé et » pratiqué. » C'est à cette volonté de Dieu que nous devons conformer notre cœur, « croyant » selon sa doctrine, espérant selon ses promes» ses, craignant selon ses menaces, aimant et » vivant selon ses ordonnances. »

Par ce moyen l'indifférence étant exclue à l'égard des choses qui tombent sous la volonté déclarée ou signifiée, parmi lesquelles est comprise la volonté de se sauver; il a fallu, comme

[1] *Liv. VI, ép. 50.* — [2] *Liv. VII, ép. 31.*

[1] *Am. de Dieu, liv. IX, c. 5.* — [2] *Ibid., liv. VIII, c. 3.*

a fait le saint, restreindre l'indifférence chrétienne à certains événements qui sont réglés par la volonté de bon plaisir, dont les ordres souverains décident des choses qui arrivent *journellement* dans tout le cours de la vie: comme de la *mort d'une mère* ou du *succès des affaires*, qui sont les exemples par lesquels le saint évêque détermine ses intentions dans tout ce discours [1].

Il est vrai qu'il a loué auparavant [2] cette *héroïque indifférence* de saint Paul et de saint Martin, qui sembloit s'étendre jusqu'au desir de voir Jésus-Christ; oui sans doute: non quant au fond, de le voir ou ne le voir pas absolument; car qui pourroit souffrir cette indifférence? ou qui jamais a été moins indifférent que saint Paul sur ce sujet? mais quant au plus tôt ou au plus tard, qui est une chose appartenante aux *événements:* puisqu'elle dépend du moment de notre mort.

Les événements dont il parle, et qui font l'objet de la sainte indifférence chrétienne, sont ceux qui se déclarent tous les jours par les ordres de la divine Providence. Il répète la même doctrine dans un entretien admirable [3] où l'on trouve un clair dénouement de toutes les difficultés, et toujours sur le fondement de ces deux volontés; » l'une signifiée, et l'autre *de bon plaisir:* laquelle, dit-il, regarde les événements des choses que nous ne pouvons pas prévoir : comme » par exemple : Je ne sais si je mourrai demain, » et ainsi du reste. De même, continue-t-il, il » arrivera que vous n'aurez pas de consolation » dans vos exercices, il est certain que c'est le » bon plaisir de Dieu. C'est pourquoi il faut demeurer avec une extrême indifférence entre la » consolation et la désolation. De même en faut-» il faire dans toutes les choses qui nous arrivent. »

C'est là aussi ce qu'il appelle l'abandonnement qui est, selon lui, » la vertu des vertus; et ce » n'est, dit-il [4], autre chose qu'une parfaite indifférence à recevoir toute sorte d'événements » selon qu'ils arrivent, » et selon qu'il plaît à Dieu qu'ils se développent journellement à nos yeux, tant dans la vie naturelle par les maladies et autres choses semblables, que dans la vie spirituelle par la sécheresse ou par la consolation, comme nous venons de l'entendre tant et tant de fois de sa bouche.

Je pourrois ici rapporter une infinité de passages de cet incomparable directeur des ames, mais ceux-ci suffisent; et j'assurerai sans crainte qu'en tant de lieux où il parle de la sainte indifférence il ne s'en trouvera pas un seul où il soit sorti des bornes qu'on vient de voir, et où il ait seulement nommé le salut : au contraire, il a supposé que l'indifférence ne tomboit pas sur cet objet-là, puisque la volonté de Dieu s'est déclarée sur l'espérance aussi bien que sur le desir qu'il en faut avoir; et il a si peu pensé que ce divin commandement ne s'étendit pas aux plus parfaits, que parlant de l'ame parfaite, de l'ame qui est parvenue à l'excellente dignité d'épouse, » de cette admirable amante qui voudroit ne » point aimer les goûts, les délices, les vertus et » les consolations spirituelles, de peur d'être divertie, pour peu que ce soit, de l'unique amour » qu'elle porte à son bien-aimé, il lui fait dire » que c'est lui-même et non ses biens qu'elle re-» cherche [1]. » Elle le recherche donc; et loin d'être indifférente à le posséder, comme nos froides et fausses mystiques, elle s'écrie à cette intention [2] : » Hé! montrez-moi, mon bien-aimé, » où vous paissez et reposez, afin que je ne me » divertisse point après les plaisirs qui sont hors » de vous. » Tant il étoit naturel, en parlant des sentiments des parfaits, d'y joindre, comme le comble de la perfection, le plus vif desir de posséder Dieu.

Nous avons résolu les deux premières difficultés que nous avions proposées [3] : l'une, si l'on peut attribuer au saint la pensée, que le desir du salut n'appartienne pas à la charité; l'autre, si l'on peut lui faire accroire qu'il ait tenu cet acte pour indifférent au chrétien? Par-là se résout encore la troisième difficulté sur l'indifférence pour les vertus. Car puisqu'elles appartiennent à la volonté signifiée, c'est-à-dire à l'exprès commandement de Dieu; il n'y a point là d'abandon ni d'indifférence à pratiquer : ce seroit une impiété de s'abandonner à n'avoir point de vertus, ou de demeurer indifférent à les avoir. C'est pourquoi le saint nous a dit, dans l'Entretien XXI, qu'il les falloit demander, et les demander non sous condition, mais absolument, et demander la charité qui les contient toutes : et s'il dit, dans le passage qu'on vient de produire, que l'ame parfaite *desire de ne point goûter les vertus;* il a expliqué ailleurs [4], que ne les point goûter, ce n'est point être indifférent à les avoir ou à ne les avoir pas: « mais c'est, après s'être dé-» pouillé du goût humain et superbe que nous » en avions, s'en revêtir de rechef, non plus par-» cequ'elles nous sont agréables, utiles, honora-» bles, et propres à contenter l'amour que nous » avons pour nous-mêmes; mais parcequ'elles

[1] *Am. de Dieu, liv.* IX, *c.* 6. — [2] *Ibid. c.* 4. — [3] *Entr.* II, *p.* 803. — [4] *Ibid., p.* 803, 804.

[1] *Am. de Dieu, l.* XI, *ch.* 16. — [2] *Ibid. Cant.* I, 6. — [3] Ci-dessus *p.* 85. — [4] *Am. de Dieu, liv.* IX, *ch.* 16.

» sont agréables à Dieu, utiles à son honneur, » et destinées à sa gloire. »

Que si nos nouveaux mystiques répondent que c'est ainsi qu'ils l'entendent, et qu'ils ne se dégoûtent des vertus qu'au sens de saint François de Sales : qu'ils s'en expliquent donc comme lui, qu'ils cessent d'en parler avec cette dédaigneuse indifférence que ce saint homme n'eut jamais ; qu'ils les desirent avec lui ; qu'ils les demandent, comme il fait presque à toutes les pages de ses écrits ; et qu'ils se défassent de cette détestable maxime, que ni ce saint ni les autres saints ne connoissent pas : que, dans un certain état de perfection, il ne faut rien demander pour soi, et que cet acte est intéressé.

Il est aisé de résoudre par ces principes les objections que l'on tire des comparaisons du saint évêque [1]. Sa statue, qui surprend le plus ceux qui ne savent pas de quoi il s'agit, est la plus aisée à expliquer, parcequ'elle regarde non pas un état perpétuel, mais seulement le temps de l'oraison ; et encore de cette oraison particulière qu'on appelle de simplicité ou de repos, qui étoit celle de sa sainte fille la vénérable Mère de Chantal. Comme cette oraison est passive, c'est-à-dire qu'elle appartient à ces bienheureux états où l'ame est poussée et agie, pour ainsi parler, par l'esprit de Dieu, plutôt qu'agissante, ainsi qu'il a été dit, il ne faut pas s'étonner que dans les moments où elle est actuellement sous la main de Dieu, on la compare à une statue qui est mise dans un beau jardin, seulement pour y satisfaire les yeux de celui qui l'a posée dans sa niche, sans presque y exercer aucune action.

Quand nous traiterons en particulier de l'oraison de la Mère de Chantal, ce sera le temps de dévoiler tout-à-fait le mystère de cette statue vivante et intelligente. En attendant nous dirons, qu'elle n'est pas tellement statue, qu'*ou par l'entendement ou par la volonté elle ne fasse des actes envers Dieu* [2] ; et ainsi, qu'elle est en état qu'on lui donne ces conseils : « Soyez seulement » bien fidèle à demeurer auprès de Dieu en cette » douce et tranquille attention de cœur, et en ce » doux endormissement entre les bras de sa Providence, et en ce doux acquiescement à sa » sainte volonté : gardez-vous des fortes applications de l'entendement ; puisqu'elles vous » nuisent non seulement au reste, mais à l'oraison même : et travaillez autour de votre cher » objet, par les affections, tout simplement et le » plus doucement que vous pourrez. » On voit qu'il parle des ames dans le temps de l'oraison ; et que même en ce temps-là cet excellent maître sait bien faire faire à sa statue les actes d'*affections douces* qui sont laissés en sa liberté. En quoi il veut qu'elle soit statue, c'est-à-dire non agissante, c'est à l'égard de *ces fortes applications qui nuisent à l'oraison même*. Il faut réduire les comparaisons dans leurs justes bornes, et c'est tout détruire que de les pousser à toute rigueur. Ainsi la statue du saint n'est point telle par la cessation de tous les actes, mais par la seule cessation des actes plus turbulents. Au reste, quoiqu'*elle travaille autour de son cher objet* ; c'est *si doucement* qu'à peine s'en aperçoit-on. Nous verrons ailleurs ce qui est compris dans ce doux travail : les demandes et les desirs tranquilles et doux n'en sont pas exclus ; et quand ils le seroient passagèrement dans le temps de l'oraison, on doit les faire en d'autres temps, comme disoit le Père Baltazar, et comme saint François de Sales nous le dira en son temps : mais durant certains moments, et dans l'oraison de cet état, ils ne sont pas nécessaires.

Il ne faut pourtant pas s'imaginer que la grace de l'oraison soit tellement renfermée dans le temps de l'oraison même, qu'elle n'influe pas dans toute la suite. Car la grace n'est donnée dans l'oraison qu'afin que toute la vie s'en ressente. Ainsi cette sage statue aura toujours, dans l'oraison et hors de l'oraison, cette perpétuelle disposition de ne vouloir ni s'avancer aux consolations, ni s'éloigner des sécheresses, qu'autant qu'il plaira à Dieu de la mouvoir ; parceque ces vicissitudes de jouissance et de privation en cette vie ne sont pas en notre puissance : si bien qu'il faut attendre les moments de Dieu, et, comme dit le saint directeur [1], *recevoir également l'un et l'autre*, en demeurant à cet égard dans l'indifférence qu'il a prescrite. En ce sens, on est devant Dieu comme une statue immobile ; qui n'avance, pour ainsi parler, ni ne recule, et demeure dans une attente paisible. Il a pratiqué ce qu'il enseignoit, et c'est l'intention du passage où il nous disoit que *si Dieu venoit à lui* en le visitant par les consolations, *il iroit à Dieu* en les recevant avec reconnoissance [2] ; mais que *s'il ne venoit pas*, s'il retiroit sa douce présence, et laissoit l'ame dans la privation et la sécheresse, ou même, ce qui lui est bien plus douloureux, dans la désolation et dans l'abandonnement à la croix avec Jésus-Christ, *il se tiendroit là*, sans s'avancer davantage, et attendant tranquillement les moments divins.

Il faut ici prévenir l'objection de ceux qui, se souvenant des gémissements de saint Bernard et des autres saints dans le temps des privations,

[1] *Liv.* VI, *c.* 11. *Liv.* II, *ép.* 51, 53. — [2] *Liv.* II, *ép.* 53.

[1] *Entret.* IV, *p.* 821. — [2] *Ibid.* XXI, *p.* 904.

trouvent trop grande et trop sèche l'indifférence et l'égalité que recommande notre saint évêque. Mais nous avons déja dit [1] que l'indifférence de ce saint n'empêche pas une pente d'un certain côté. Il permet même, dans ces sécheresses, de gémir et de soupirer, de dire au Sauveur qui semble nous délaisser, mais doucement [2] : « Venez dans notre ame : j'approuve, dit-il, que » vous remontriez à votre doux Sauveur, mais » amoureusement et sans empressement, votre » affliction ; et comme vous dites, qu'au moins » il se laisse trouver à votre esprit : car il se plait » que nous lui racontions le mal qu'il nous fait, » et que nous nous plaignions de lui, pourvu » que ce soit amoureusement et humblement et à » lui-même, comme font les petits enfants quand » leur chère mère les a fouettés. » Qui pèsera ces paroles, et qui les comparera avec celles de saint Bernard, verra que l'indifférence du saint évêque ne s'éloigne pas de l'esprit des autres saints, puisqu'à leur exemple il admet les plaintes pleines de tendresse qu'on pousse dans les privations : et tout ce qu'il demande aux ames peinées, c'est qu'au moment qu'il faudra boire le calice, et, pour ainsi dire, donner le coup du consentement, elles conservent l'égalité qui est nécessaire pour dire : *Non ma volonté, mais la vôtre.*

Voilà déja d'admirables tempéraments, tirés des paroles du saint, à la comparaison de la statue. Celle du musicien qui ne jouit pas de la douceur de ses chants, parcequ'il est *devenu sourd*, ni du plaisir de couteater son prince pour qui il touche *son luth*, parceque ce prince *s'en va et le laisse jouer tout seul par obéissance* [3], est propre à représenter une ame soumise qui chante le cantique de l'amour divin, non pour se plaire à elle-même, mais pour plaire à Dieu, et souvent même sans savoir si elle lui plait, ni pour cela interrompre sa sainte musique. La comparaison est juste jusque-là. Quand nos faux mystiques en infèrent qu'il faut porter l'abandon jusqu'à être indifférent à plaire ou ne pas plaire à Dieu, et que, contre la nature des comparaisons, ils poussent celle-ci à toute outrance, ils tombent dans une erreur manifeste, qui est celle de regarder la charité comme une simple bienveillance de l'ame envers Dieu, sans prétendre à un amour réciproque. Mais ce sentiment est réprouvé par toute la théologie et par saint François de Sales lui-même, lorsqu'il enseigne que l'amour qu'on a pour Dieu dans la charité *est une vraie amitié* [4], c'est-à-dire, un amour réciproque, Dieu ayant aimé éternellement quiconque l'a aimé, l'aime, ou l'aimera temporellement. « Cette amitié est déclarée et reconnue mutuelle» ment : attendu que Dieu ne peut ignorer l'a» mour que nous avons pour lui, puisque lui» même nous le donne ; ni nous aussi celui qu'il » a pour nous, puisqu'il l'a tant publié, » etc. Ainsi l'on peut et l'on doit porter la perfection du détachement jusqu'à ne pas sentir que nous plaisons à Dieu, ni même que Dieu nous plait, s'il nous veut ôter cette connoissance ; mais ne songer pas à lui plaire au fond, et ne le pas desirer de tout son cœur, c'est renoncer à cette amitié réciproque, sans quoi il n'y a point de charité. C'est néanmoins où nous veulent conduire les faux mystiques, puisque si nous desirions de plaire à Dieu, c'est-à-dire qu'il nous aimât, nous ne pourrions ne pas desirer les effets de son amour, c'est-à-dire, les récompenses par lesquelles il en déclare la grandeur et en assure la jouissance pour toute l'éternité ; ni ce qui nous attire son amour, c'est-à-dire toutes les vertus : ce que les nouveaux mystiques ne permettent pas aux parfaits, puisqu'ils ne veulent même pas qu'ils en demandent aucune.

Venons aux autres comparaisons. La reine Marguerite, femme de saint Louis, qui nous est donnée pour exemple de la *volonté entièrement morte à elle-même*, ne se soucie ni de savoir où va le roi, ni comment ; *mais seulement d'aller avec lui* [1]. On entend facilement cette indifférence : cette princesse n'est pas indifférente à suivre le roi, qui est sa fin, ni aux moyens nécessaires pour y parvenir, comme seroit de s'habiller et se tenir prête au moment qu'il voudra partir ; mais aux moyens particuliers qui dépendent du roi son époux, et qu'aussi elle abandonne à son choix. Il en est de même envers Jésus-Christ ; faire l'ame indifférente à le posséder, comme l'enseignent les nouveaux mystiques, ou aux moyens nécessaires pour s'unir à lui, tels que sont les vertus, c'est un excès outrageant pour cet époux céleste : la faire indifférente pour les moyens qui peuvent être tournés en bien et en mal, tels que sont tous les divers événements de la vie ; c'est tout ce que prétend saint François de Sales, et personne ne l'en dédit.

C'est encore en termes exprès par rapport à ces mêmes événements particuliers, par lesquels la volonté du bon plaisir de Dieu nous est déclarée, que le saint évêque introduit le divin enfant Jésus sur le sein et entre les bras de sa sainte mère, où il n'a pas même, dit-il [2], « la volonté » de se laisser porter par elle ; mais seulement

[1] Oidessus p. 81-83. — [2] *Liv.* v, *ép.* 1. — [3] *Liv.* IX, *c.* 9 *et* 11. — [4] *Am. de Dieu*, *l.* II, *c.* 22.

[1] *Am. de Dieu*, *l.* IX, *c.* 13. — [2] *Ibid. c* 14.

» que, comme elle marche pour lui, elle veuille » aussi pour lui » sans qu'il veuille rien. La comparaison, appliquée aux événements particuliers, où l'on peut absolument desirer de ne rien vouloir, mais laisser Dieu en un certain sens vouloir pour nous, est excellente; mais si l'on veut dire qu'on ne veuille rien du tout, pas même d'être uni à Dieu dans le temps et dans l'éternité par la grace et par la gloire, la même comparaison seroit outrée et autant injurieuse à l'enfant Jésus que préjudiciable à la liberté humaine. Sans doute de tous les enfants celui qui *a le plus voulu se laisser porter*, c'est l'enfant Jésus qui avoit choisi cet état; et si l'on ne rapporte aux événements d'être porté ou à Bethléem, ou au temple, ou à Nazareth, ou en Égypte, l'abandon extérieur de ce divin enfant à la volonté de sa sainte mère, les expressions du saint évêque sont insoutenables. Mais aussi faut-il pratiquer dans cette sainte occasion ce qu'il dit lui-même, qu'on ne doit *pas tant subtiliser, mais marcher rondement* [1], et prendre ce qu'il écrit comme il l'entend: *grosso modo* [2]; ce sont ses termes. Les écrivains qui, comme ce saint, sont pleins d'affections et de sentiments, ne veulent pas être toujours pris au pied de la lettre. Il se faut saisir du gros de leur intention; et jamais homme ne voulut moins pousser ses comparaisons ni ses expressions à toute rigueur que celui-ci. Écoutons comme il parle de David dans une lettre, où la matière de la résignation et de l'indifférence est traitée: « Notre Seigneur, dit-» il [3], lui donna le choix de la verge dont il de-» voit être affligé, et Dieu soit béni; mais il me » semble que je n'eusse pas choisi: j'eusse laissé » faire tout à sa divine majesté. » Veut-il dire qu'il pense mieux que David? Non, sans doute. Il dit bonnement (car il se faut servir de ce mot) ce qu'il sentoit dans le moment, sans peut-être trop examiner le fond des dispositions de David, qu'il devoit croire sans difficulté du moins aussi bonnes que les siennes. Ne cherchons donc pas dans ses écrits cette exactitude scrupuleuse et souvent froide du discours, prenons le fond; et nous attachant avec lui aux grands principes, « rendons-nous, comme il l'a dit [4], pliables et » maniables au bon plaisir de Dieu, comme si » nous étions de cire, en disant à Dieu: Non, » Seigneur, je ne veux aucun événement; car » je vous les laisse vouloir pour moi tout à votre » gré: et au lieu de vous bénir des événements, » je vous bénirai de quoi vous les aurez voulus.» Ainsi tout aboutit aux événements qui se développent de jour en jour dans tout le cours de la vie.

Mais que dirons-nous de « la fille du médecin » ou chirurgien, qui, dans une fièvre violente, » ne sachant ce qui pourroit servir à sa guérison, » ne desire rien, ne demande rien à son père qui » sauroit vouloir pour elle tout ce qui sera pro-» fitable pour sa santé? Quand ce bon père eut » tout fait et l'eut saignée sans que seulement » elle y regardât, elle ne le remercia point; mais » elle dit et répéta doucement: Mon père m'ai-» me bien, et moi je suis toute sienne [1]. » La voilà donc à la fin, nous dira-t-on, cette ame qui ne desire ni ne remercie, et toujours parfaitement indifférente. Je l'avoue; mais il faut savoir en quoi. La fille de ce chirurgien veut guérir, et ce qui cause son indifférence pour les remèdes particuliers « c'est qu'elle sait que son père voudra » pour elle ce qui sera le plus profitable pour sa » santé. » Elle n'est donc point indifférente pour la fin, qui est la santé. Ainsi le chrétien ne le doit point être pour le salut, qui est sa parfaite guérison. L'indifférence du côté de cette fille tombe sur les moyens; et du côté de l'ame chrétienne, elle tombe sur les « événements et accidents, » puisque nous ne savons jamais ce que nous » devons vouloir [2]. » Il n'en est pas ainsi de la fin, et jamais on ne fut en peine si on devoit vouloir son salut, et remercier son Sauveur.

Pourquoi donc cette soigneuse remarque, que la malade ne remercia point son pere? Est-ce pour dire qu'elle n'avoit pas la reconnoissance dans le cœur? A Dieu ne plaise: mais le remerciement, qu'est-ce autre chose qu'un acte de reconnoissance? Ainsi le dessein du saint évêque n'est pas d'ôter le remerciement à l'ame parfaitement résignée, mais de lui en apprendre un plus simple et plus noble, où, « au lieu de bénir » et remercier la bonté de Dieu dans ses effets » et dans les événements qu'elle ordonne, on la » bénit elle-même et en sa propre excellence [3];» de quoi personne ne doute, ni que la bonté de Dieu, qui est la cause de tout, ne soit plus aimable et plus parfaite que tous ses effets.

Quoi qu'il en soit, je ne comprends pas pourquoi l'on fait fort sur cette expression, puisqu'après tout, cette fille, qui ne fait point de remerciement, dit et répète « que son père l'aime, et » qu'enfin elle est tout à lui. » Reconnoître en cette sorte la bonté d'un père, n'est-ce pas le remercier de la manière la plus efficace, puisque reconnoître et remercier, sans doute n'est autre chose que goûter la bonté d'un bienfaiteur plus encore que ses bienfaits? Ainsi, ce qu'on ôte à

[1] *Liv.* IV, *ép.* 54. — [2] *Liv.* V, *ép.* 26. — [3] *Ibid. ép.* 1. — [4] *Am. de Dieu*, *liv.* IX, *c.* 14.

[1] *Am. de Dieu*, *liv.* IX, *c.* 15. — [2] *Ibid.* — [3] *Ibid.*

cette fille est tout au plus une formule de remerciement, et, pour ainsi dire, un compliment sur le bord des lèvres, en lui laissant tout le sentiment dans le cœur.

Au reste, la seule pratique eût pu résoudre la difficulté; et il n'y auroit qu'à lire les lettres du saint, pour y trouver à toutes les pages des remerciements unis avec la plus haute résignation.

Je ne puis oublier celle-ci, où louant l'indifférence d'une religieuse dans ses affaires, il ajoute ces mots précieux [1] : » Je n'aime nullement certaines ames qui n'affectionnent rien, et » à tous événements demeurent immobiles; mais » cela elles le font faute de vigueur et de cœur, » ou par mépris du bien et du mal; mais celles » qui par une entière résignation en la volonté » de Dieu demeurent indifférentes, ô mon Dieu! » elles en doivent remercier sa divine majesté, » car c'est un grand don : » auquel le remerciement fait bien voir qu'elles ne sont pas indifférentes.

Après cela, n'écoutons plus la sèche et insensible indifférence de ceux qui se piquent de n'être touchés de rien. Pour ce qui regarde les remerciements, il n'y a pas jusqu'à la statue, qui, pour peu que Dieu se fasse sentir, ne lui en témoigne sa reconnoissance, et n'en *rende graces à sa bonté* [2]. Elle n'est donc pas indifférente autant que le seroit la fille de ce médecin, si l'on en prenoit la parabole en toute rigueur.

Pour les desirs, outre ce qu'on en a déjà vu, on peut lire deux beaux chapitres dans le traité *de l'Amour de Dieu*, dont l'un a ce titre : *Que le desir précédent accroîtra grandement l'union des bienheureux avec Dieu* [3]; et l'autre est pareillement intitulé, *Comme le desir de louer Dieu nous fait aspirer au ciel* [4]. Voilà pour le desir de la fin, et déja de ce côté-là on voit qu'il n'y a point d'indifférence : et même, pour ce qui regarde les événements, dans l'endroit où l'indifférence est poussée le plus loin, le saint ne laisse pas de décider que « le cœur le plus indifférent » du monde (remarquez ces mots) peut être tou- » ché de quelque affection, tandis qu'il ne sait » encore pas où est la volonté de Dieu [5]. » De sorte qu'il n'y a point d'indifférence à toute rigueur, puisque après la volonté déclarée par l'événement il n'y en a plus; et qu'avant, on peut accorder quelque affection avec la plus parfaite indifférence.

A l'occasion de ce passage quelqu'un pourra trouver un peu surprenante la distinction que fait le saint, de l'indifférence d'avec la résignation [1], et trouver encore plus surprenant que dans le même chapitre il établisse parmi les malheurs de la vie humaine quelque chose de plus élevé que la résignation du saint homme Job, que l'Écriture nous donne en tant d'endroits pour modèle. Qu'y a-t-il sur cela de plus magnifique que ce qu'a dit l'apôtre saint Jacques [2]: » Prenez, mes frères, pour exemple de patience » les prophètes : nous publions bienheureux » ceux qui ont souffert ; » à quoi il ajoute : « Vous » avez ouï les souffrances de Job, et vous avez » vu la fin de notre Seigneur ? » Voyez comme cet apôtre, ayant parlé en général des prophètes, prend soin de distinguer Job de tous les autres, et même qu'il l'unit avec Jésus-Christ, pour le mettre, ce semble, au plus haut degré au-dessous de lui! Quoi qu'il en soit, il paroît peu nécessaire de chercher des sentiments plus purs et plus parfaits que les siens; ni d'imaginer une perfection au-dessus de celle qu'on ressent dans ces paroles [3] : » Je suis sorti nu du sein de ma » mère, et j'y retournerai nu : le Seigneur a don- » né, le Seigneur a ôté; il est arrivé comme il a » plu au Seigneur : le nom du Seigneur soit » béni. »

Je sais qu'on dit que l'indifférence, qui éteint en quelque sorte la volonté, est au-dessus de la simple résignation, qui se contente de la captiver et de la soumettre ; mais tout cela doit être pris sainement et sans pointiller, puisqu'à la fin il se trouvera qu'il y a peu ou point d'indifférence à toute rigueur, selon que le saint évêque vient de nous l'apprendre, et qu'il le déclare encore dans la suite de ce chapitre, comme le sage lecteur pourra le remarquer en le lisant. Il faut donc, avec une sainte liberté, sans toujours s'arrêter scrupuleusement aux expressions des plus saints hommes, ni même à quelques-unes de leurs conceptions, se contenter, en les comparant les unes avec les autres, d'en pénétrer le fond. En tout cas la distinction entre la résignation et l'indifférence est trop mince, pour mériter qu'on s'y arrête plus long-temps; et d'ailleurs c'est une recherche peu nécessaire à notre sujet, puisqu'après tout, il est bien certain qu'en quelque sorte qu'on les prenne, on ne trouvera jamais, dans les écrits du saint évêque, que ni la résignation ni l'indifférence puissent regarder la perte du salut, non plus que celle des moyens nécessaires pour l'obtenir, ainsi qu'il a été dit.

[1] *Amour de Dieu*, liv. IV, ép. 8. — [2] *Liv.* II, ép 53. — [3] *Liv.* III, c. 10. — [4] *Liv.* V, ch. 10. — [5] *Liv.* IX, ch. 4.

[1] *Amour de Dieu*, liv. IX, ch. 4. — [2] *Jac.* V. 10, 11. — [3] *Job.* I. 21.

C'est dans la même pensée qu'il est encore déclaré ailleurs, que » Dieu nous inspire des des- » seins fort relevés, dont il ne veut point le suc- » cès [1] : » saint Louis, par inspiration, passe la mer : saint François veut mourir martyr, et ainsi des autres : veulent-ils *indifféremment* ce que Dieu leur met dans le cœur? Non; » ils veu- » lent hardiment, courageusement, constamment, » commencer et suivre l'entreprise. » A la ri- gueur, il n'y a rien de plus éloigné de l'indiffé- rence, que des desseins et des volontés *si hardi- ment commencées, et si constamment poursui- vies* par ces saints; c'est néanmoins *pour les exercer en cette sainte indifférence*, que Dieu leur inspire ces hauts desirs: parcequ'ils appren- nent à *acquiescer doucement et tranquillement à l'événement.*

Pour montrer la conformité des spirituels, peut-être sera-t-il bon de toucher un mot du Père Baltazar Alvarez dont le Père du Pont a écrit, » qu'il aimoit Dieu si purement, qu'il se privoit » même des consolations et délices qu'on a ac- » coutumé de sentir en l'oraison; se résignant à » en manquer pour contenter Dieu [2]. » Et ce saint homme lui-même, au rapport du même Père du Pont [3], dit que » la consolation doit » être comme le rafraichissement que le pèlerin » prend en passant dans une hôtellerie, non pour » y séjourner, mais pour passer outre avec plus » de courage; » ce qui ne paroit pas être une in- différence à toute rigueur pour les consolations, mais une démoustration qu'on n'y est point at- taché.

Cette matière de la sainte résignation est am- plement traitée dans ce chapitre de la Vie du Père Alvarez et dans le suivant [4]. On y peut voir que ce saint religieux ne l'étend jamais qu'aux prospérités et adversités, aux consolations et privations; mais pour cette indifférence au salut, elle est entièrement inouïe parmi les véri- tables serviteurs de Dieu.

Il est temps d'examiner en particulier l'orai- son de la vénérable et digne Mère de Chantal, avec la conduite du saint, dont Molinos et après lui tous les faux mystiques ont tant abusé. Dieu, qui vouloit mener cette Mère par des voies ad- mirables et extraordinaires, lui prépara de loin, par les moyens qu'on sait, un grand directeur en la personne du saint évêque de Genève, à qui il donna toutes les lumières nécessaires pour la guider dans cette voie; en sorte que sa conduite nous peut servir de modèle pour les ames qui se trouveront dans cette oraison.

[1] *Am. de Dieu*, liv. IX, ch. 6. — [2] *Vie du P. Balt. Alvar.* ch. 30, p. 334. — [3] *Ibid.* p. 333. — [4] *Ibid.* ch. 30, 31.

Or, pour bien entendre cette conduite, outre les lettres du saint nous avons dans la Vie de cette Mère quelques uns de ses écrits, avec ses consultations et les réponses du saint directeur, d'où résultent ces points importants [1].

Premièrement, que » cette oraison étoit d'a- » bandonnement général, et la remise de soi- » même entre les bras de la divine Providence.

» Secondement, l'ame ainsi remise s'oublioit » entièrement elle-même, et rejetoit toutes sortes » de discours, industries, répliques, curiosités et » choses semblables. »

Nous avons vu que c'est là ce qui est appelé, par les spirituels, l'oraison passive ou surnatu- relle, non seulement quant à son objet, comme les autres oraisons, mais encore quant à sa ma- nière; l'ame n'agissant point par discours ni propre industrie, comme on fait ordinairement, mais par une impression divine.

De là il arrive, en troisième lieu, que l'ame tombe, comme on a vu, dans des *impuissances* de faire de certains actes qu'elle voudroit faire, et ne peut. La Mère se plaignoit souvent de ces impuissances, comme il paroit, taut par les let- tres du saint évêque [2], que par les propres paroles de cette vénérable religieuse, qui ne trouve point de remède *aux confusions, ténèbres et impuissances* de son esprit [3], jusqu'à ce qu'il se soit uni à Dieu et remis entre ses bras misé- ricordieux : *sans actes*, dit-elle [4], *car je n'en puis faire.*

Je m'arrête ici un moment, pour conjurer les gens du monde de ne point traiter ces états, de visions et de rêveries. Doutent-ils que Dieu, qui est admirable dans toutes ses œuvres, et singu- lièrement admirable dans ses saints, n'ait des moyens particuliers inconnus au monde, de se communiquer à ses amis, de les tenir sous sa main, et de leur faire sentir sa douce souverai- neté? Qu'ils craignent donc, en précipitant leur jugement, d'encourir le juste reproche que fait l'apôtre saint Jude à ceux *qui blasphèment ce qu'ils ignorent* [5]; et pour les tenir dans le res- pect envers les voies de Dieu, je dirai,

En quatrième lieu, que cette oraison fut exa- minée, non seulement par saint François de Sa- les, un évêque d'une si grande autorité, tant par sa doctrine, que par sa sainte vie, et qui étoit en cette matière sans contestation le premier homme de son siècle, mais encore par les gens les plus éclairés de son temps: ce qui fait dire à ce saint évêque, en écrivant à la Mère [6]: » Votre orai-

[1] *Vie de Chant.* II. part. ch. 7. — [2] Liv. IV, ép. 43. Liv. V, ép. 1. — [3] Liv. VII, ép. 23, etc. — [4] *Écrit de la M. de Ch. Vie*, II. part. ch. 24. — [5] Jud. 10. — [6] *Vie de Chant.* liv. VII, ép. 22.

» son de simple remise en Dieu est extrême-
» ment sainte et salutaire, il n'en faut jamais
» douter; elle a tant été examinée, et toujours
» l'on a trouvé que notre Seigneur vous vou-
» loit en cette manière de prières : il ne faut
» donc plus autre chose que d'y continuer dou-
» cement. »

Nous avons vu que c'étoit pour expliquer cette oraison, qu'il a introduit sa statue [1], à qui il donne véritablement la vie et l'intelligence, mais nul propre mouvement; parcequ'elle est sous la main de Dieu, poussée plutôt qu'agissante. Dieu, qui lui a donné ses puissances intellectuelles, les peut suspendre ou lier autant qu'il lui plait, et même la volonté, qui est la plus libre et la plus indépendante de toutes, mais néanmoins toujours très parfaitement sous la main de son Créateur [2], qui en fait sans réserve tout ce qu'il lui plait, comme il fait en tout et partout ce qu'il veut dans le ciel et dans la terre.

Ces fondements supposés, il reste deux choses à examiner : l'une, jusqu'à quel temps s'étend cette disposition de l'ame passive sous la main de Dieu; et l'autre, jusqu'à quels actes elle doit être poussée.

Pour le temps, saint François de Sales restreint ces impuissances d'agir au temps de l'oraison seulement : « Vous ne faites rien, ce me
» dites-vous, EN L'ORAISON [3]: votre façon d'o-
» RAISON est bonne [4], etc. Pourquoi voulez-vous
» pratiquer la partie de Marthe EN L'ORAISON,
» puisque Dieu vous fait entendre qu'il veut que
» vous exerciez celle de Marie? Je vous com-
» mande donc que simplement vous demeuriez
» en Dieu, ou auprès de Dieu sans vous essayer
» d'y rien faire, et sans vous enquérir de lui de
» chose quelconque, sinon à mesure qu'il vous
» excitera [5]. » Ainsi l'intention de l'homme de Dieu est de restreindre ce conseil au temps d'oraison. Et pour bien entendre ceci, il faut rappeler en notre mémoire [6] que les spirituels ne connoissent pas de ces ames toujours mues divinement de cette manière extraordinaire et passive dont nous parlons. C'est ce que nous avons ouï de la bouche du B. P. Jean de la Croix, le plus expérimenté des spirituels de son temps en cette matière [7]. On sait que sa Mère sainte Thérèse s'est expressément déclarée contre la longue durée de ces suspensions, bien loin qu'elle ait pu souffrir qu'on les reconnût perpétuelles. Conformément à leur pensée, la Mère de Chantal éprouvoit aussi que Dieu retiroit son opération par intervalles [1], qui étoit le premier moyen de la remettre en sa liberté pour agir et pour faire des demandes. L'autre étoit quand Dieu l'excitoit lui-même à agir par ces douces invitations, facilités et inclinations, qu'il sait mettre, quand il lui plait, dans les cœurs. Cette dernière façon, qui provenoit d'une excitation spéciale de Dieu, étoit sans doute la plus remarquable dans la sainte veuve, surtout pendant l'exercice de son oraison. La consultation de la Mère réduisoit aussi la « suppression des actes
» de discours, et de sa propre industrie, spécia-
» lement AU TEMPS DE L'ORAISON; » parcequ'encore que Dieu soit le maître de répandre ces *impuissances* en tel endroit de la vie qu'il lui plaira, sa conduite ordinaire est de les réduire au temps spécial de l'oraison.

Il est vrai que son oraison étoit presque perpétuelle. C'est pourquoi cette admirable suspension d'actes revenoit souvent, mais ne duroit pas toujours : ce qui a fait écrire dans sa Vie [2] que « dans cet état passif elle ne laissoit pas d'agir
» en certain temps, quand Dieu retiroit son
» opération, ou qu'il l'excitoit à cela, mais tou-
» jours PAR DES ACTES COURTS, SIMPLES ET AMOU-
» REUX. » Remarquez les deux causes qui lui rendoient la liberté de son action : dont l'une est, quand Dieu *retiroit son opération*; c'est-à-dire cette opération extraordinaire qui lui lioit les puissances et la tenoit heureusement captive sous une main toute-puissante : ce qui montre que cette opération n'étoit donc pas perpétuelle.

C'est aussi pour cette raison qu'elle répondit à une supérieure, qui lui demandoit « si elle fai-
» soit des actes A L'ORAISON : Oui, ma fille,
» quand Dieu le veut, et qu'il me le témoigne
» par le mouvement de sa grace; j'en fais QUEL-
» QUES UNS intérieurs, ou prononce quelques
» PAROLES EXTÉRIEURES, surtout dans le rejet
» des tentations. » A quoi elle ajoute : « Dieu
» ne permet pas que je sois si téméraire que je
» présume N'AVOIR JAMAIS BESOIN de faire au-
» cun acte; croyant que ceux qui disent n'en
» faire en aucun temps, ne l'entendent pas. »
Voilà comme elle traitoit ceux qui veulent être tout passifs; et pour elle, non seulement dans toute la vie, mais encore en particulier *dans l'oraison* elle méloit la passiveté et les actes, *selon le besoin qu'elle croyoit en avoir* : ce qui est, comme on voit, une manière très active et de réflexion.

[1] *Liv.* II, *ép.* 33.— [2] *Vie de Chant. III. part. ch.* 4.— [3] *Liv.* II, *ép.* 31. — [4] *Ibid. ép.* 33.— [5] *Vie de Chant. II. part. ch.* 7, *Réponse à la* 3[e] *q.* — [6] *Voyez* ci-dessus *liv.* VII, *p.* 79. — [7] *Mont. du Carm. liv.* III, *ch.* 1, *p.* 134.

[1] *Montée du Carmel, liv.* III, etc., 4[e] *Dem. c.* 3, *etc. p.*726. *Vie de Chant. III. part. ch.* 4. — [2] *Ibid.*

Cependant elle demeuroit toujours soumise à Dieu, soit qu'il l'invitât à agir, soit qu'il la laissât à elle-même en retirant son opération : par où il lui faisoit sentir qu'elle n'étoit pas perpétuellement dans cette suspension des actes et des puissances; puisque souvent Dieu la remettoit dans sa liberté. Aussi son saint directeur lui écrivoit[1] : « Ne vous divertissez jamais de cette voie : » souvenez-vous, que la demeure de Dieu est » faite en paix : suivez la conduite de ces mon- » vements divins : soyez active et passive ou pa- » tiente, selon ce que Dieu voudra et vous y » portera; mais de vous-même ne vous sortez » point de votre place, » c'est-à-dire, ne sortez point de votre état, ne changez point la nature de votre oraison; ne vous forcez point à faire des actes marqués, plus qu'il ne vous sera donné de le pouvoir faire. Vous voyez que comme souvent Dieu la tenoit sans action au sens qu'on va expliquer, aussi quelquefois il la laissoit agir. Nous allons dire quelle sorte d'actes elle faisoit alors. Ici il faut seulement observer ces trois mots du saint directeur *active, passive* ou *patiente*, que la suite fera mieux entendre. L'intention du saint directeur est de montrer, par ces trois paroles, ce qu'on ne peut trop remarquer, que sa fille spirituelle, à qui il les adresse, n'étoit par toujours dans la suspension des puissances, c'est-à-dire dans cet état qu'on nomme passif; parceque cette soustraction, qui lui arrivoit de l'opération divine, la laissoit en sa liberté et vraiment *active*. Toute cette vicissitude ne tendoit qu'à la rendre souple sous la main de Dieu, et à faire qu'elle ne cessât de s'accommoder à l'état où il la mettoit; ce qui produisoit les vertus, les soumissions et les résignations admirables qui parurent dans toute sa vie.

Il nous reste encore à apprendre d'elle, jusqu'où, et jusqu'à quels actes s'étendoient ses suspensions ou ses impuissances; et il faut toujours se souvenir qu'elle parle du temps de l'oraison. Les actes, qui étoient alors supprimés, sont premièrement les discursifs, ou, comme elle parle, « toutes sortes de discours, industries, » répliques, curiosités et choses semblables[2]. » C'est que Dieu la voulant mener par la pure voie de la foi, qui de sa nature n'est point discursive, lui ôtoit (comme elle l'avoue) tout le discours; même en général tous les actes de l'entendement ne paroissoient guère, parcequ'aussi toute l'ame étoit tournée à ces » actes » courts, simples et amoureux, » dont nous venons de parler.

[1] *Vie de Chant. III. part. ch. 4.*—[2] *Ibid. II. part. ch. 7. 3e q.*

Les actes supprimés alors étoient secondement les actes sensibles : » Elle demeuroit, dit- » elle[1], dans la simple vue de Dieu et de son » néant, tout abandonnée, contente et tran- » quille, sans se remuer nullement, pour faire » DES ACTES SENSIBLES de l'entendement et de » la volonté, non pas même pour la pratique » des vertus, ni détestation des fautes. » Ce n'étoit donc point le fond des actes qui lui étoit ôté; mais leur seule sensibilité, qui aussi ne nous est pas commandée. Car, comme disoit très souvent son saint directeur, Dieu commande d'avoir la foi, l'espérance et la charité, mais non pas de les sentir. Comment ce fond demeuroit à la sainte Mère sans le sentiment, elle l'explique très bien par ces paroles[2] : » J'écris de Dieu, j'en parle » comme si j'en avois beaucoup de sentiment, » et cela parceque je veux et je crois ce bien-là » au-dessus de ma peine et de mon affliction, » et NE DESIRE autre chose que ce trésor de foi, » d'ESPÉRANCE et de charité, et de FAIRE TOUT » CE QUE JE POURRAI connoitre QUE DIEU VEUT » DE MOI. » Dispositions très actives et très éloignées de la pure et perpétuelle passiveté des nouveaux mystiques. On y desire, on y espère, *on y veut faire tout ce qu'on peut connoître que Dieu veut de nous.* On est en état de le connoître et d'y réfléchir : on a très réellement tous ces actes, on les produit avec soin, quoique ce soit sans les sentir distinctement. Ces ames destituées des actes sensibles, et de la consolation qu'on en reçoit, ne laissent pas, indépendamment et au-dessus de toutes leurs peines, et de parler et d'agir selon le fond qu'elles portent, quoique souvent sans goût et sans sentiment.

En troisième lieu, toutefois cette privation de sentiment avoit ses bornes; comme il paroît par ces paroles adressées au saint directeur[3] : » Je ne » sens plus cet abandonnement et douce con- » fiance, ni n'en saurois faire aucun acte. » A quoi néanmoins elle ajoute « qu'il lui semble » bien toutefois que ces dispositions sont plus » solides et plus fermes que jamais : » comment s'en apercoit-elle, sinon par un reste de sentiment; mais qui demeure, dit-elle, *dans la cime pointe de l'Esprit* : et un peu après, » on a le » sentiment de ces actes dans la cime pointe de » l'esprit[4]. » Ce qu'elle exprime ailleurs, en disant[5] « qu'elle ne laisse pas, parmi ses détres- » ses, de jouir quelquefois de certaine paix et » suavité intérieure fort mince, d'avoir d'ardents » desirs de ne point offenser Dieu, et de faire » tout le bien qu'elle pourra. » D'où il s'ensuit

[1] *Vie de Chant. II. part. c. 7. 3e quest.* — [2] *Ibid. ch. 21.* — [3] *Ibid. III. part. c. 4.* — [4] *Ibid.* — [5] *Ibid. II. part. c. 24.*

qu'elle n'étoit pas entièrement dénuée de sentiment; mais qu'il demeuroit dans la haute pointe de l'ame, sans se répaudre ordinairement sur les seus extérieurs : qui est aussi l'expression comme la doctriue constante et perpétuelle de son saint directeur, aiusi qu'on verra en son lieu.

Une quatrième remarque, c'est que la suppression des actes sensibles et marqués n'étoit pas universelle. Car, dit-elle [1], dans cet état où l'on ne peut faire des *actes d'union*, mais seulement *demeurer uni*, *elle disoit quelquefois des prières vocales* (qui de toutes les prieres sont les plus actives) *pour tout le monde*, *pour les particuliers*, *pour elle-même*, *et* tout cela, ajoute-t-elle, *sans se divertir*, *ni regarder* (par d'expresses réflexions et attentions) *pourquoi elle prie*, encore qu'elle sente bien qu'elle prie pour soi et pour les nutres, mais sans s'éloigner d'un secret et *quasi imperceptible desir que Dieu fasse d'elle, de toutes ses créatures et en toutes choses ce qu'il lui plaira*. Voilà donc, dans la plus hnnte oraison passive, des actes exprès et marqués où l'ame se porte très activement, quoique toujours sous la conduite de son unique moteur.

En cinquième lieu, sous le nom d'actes sensibles, on peut encore entendre les actes méthodiques et réguliers, dont Dieu affranchit nne nme qui marche dans la sainte liberté d'esprit; et c'est à quoi on peut rapporter ces deux consultations : La première, sur les bénéfices et mystères de notre Seigneur : « que les Pères » enseignent, dit-elle [2], qu'il faut méditer : cependant l'ame, qui est en l'état ci-dessus, ne » le peut en façou quelconque en cette maulère; » mais, poursuit-elle, il me semble qu'elle le » fait en une façon très excellente, qui est un » simple souveuir et représentation très délicate » des mystères, avec des affections très douces » et savoureuses, etc. A quoi le saint évêque » répond que l'ame doit s'arrêter au mystère, » en la façon d'oraison que Dieu lui a donnée : » car les prédicateurs et Pères spirituels ne l'en- » teudent pas autrement. »

La seconde consultation regarde la confession, où il faut avoir de la contrition [3] : « cependant » l'ame demeure sans lumière, sèche et sans » sentiment, ce qui lui est une très grande » peine. » Le saint directeur répond : « La con- » trition est fort bonne, sèche et aride, car c'est » une nction de la partie supérieure et suprême » de l'ame. »

[1] *Vie de Chant., III. part. c. 4.* — [2] *Ibid. II. part. c. 7.* — [3] *Ibid. 8. 9.*

On voit par-là que cette ame sainte, dans la plus sublime et plus passive oraison, loin d'exclure de cette haute contemplation, les mystères de Jésus-Christ, en recevoit un doux souvenir, *une délicate représentation*, avec des *affections douces*; et que, pour la contrition, sou saint directeur ne lui apprend nutre chose que de s'en contenter, quelque sèche et quelque aride qu'elle fût. Ce qui montre que, dans ces suspensions et passivetés, elle ne perdoit pas le fond de ces netes, mais leur seule sensibilité, avec leur formule méthodique et régulière. Voilà comme elle étoit dans l'oraison, même par rnpport aux actes; *et encore que son attrait et sa voie fût d'être*, comme elle dit, *totalement passive*, cet attrait ne la dominoit pas tellement qu'il ne la laissât très souvent à elle-même, qui est une disposition que nous aurons lieu d'expliquer bientôt.

Au reste, ce qui se passoit en cette sninte ame, durant le temps de l'oraison, avoit, comme on a vu que c'est l'ordinaire, une influence dans toute la vie. L'on écrit que *son oraison étoit continuelle* [1], par la disposition toujours vive du simple regard de Dieu en toutes choses. Il ne faut point s'étonner de cette continuité, après qu'on a ouï son saint directeur si clairement expliquer, que ce qu'on appelle *bénir toujours* Dieu [2], n'est pas le bénir toujours actuellement; mais seulement, comme il parle, *le bénir souvent et à toutes occasions*. Mais comme par ces divines impuissances, qui la tenoient si souvent sous la main de Dieu, sa vivacité naturelle que Dieu vouloit dompter par ce moyen, se ralentissoit tous les jours, « sa grande cessntion d'o- » pérations intérieures lui fit trouver cette in- » vention : elle décrivit de sa main et signa de » son sang une grnnde oraison qu'elle nvoit faite » de prières, louanges et actions de graces pour » les bénéfices généraux et particuliers, pour les » parents, amis et autres devoirs, pour les vi- » vants, les morts, et enfin pour toutes les cho- » ses À QUOI ELLE PENSOIT ÊTRE OBLIGÉE, et que » sa dévotion lui suggéra, portant ce papier nuit » et jour à son cou avec la protestation de foi » du Messel, qu'elle avoit aussi signée de son » sang, après avoir fait cette convention amou- » reuse avec notre Seigneur, que toutefois et » quantes qu'elle les serreroit sur son cœur, ce » seroit à dessein de faire tous les actes de *foi*, » de remerciement et de prière contenus en cet » écrit [3]. » Nos faux mystiques prennent cette pieuse pratique pour scrupule et pour foiblesse:

[1] *Vie de Chant. III. part. c. 4.* — [2] *Am. de Dieu, liv. IX, ch. 8.* — [3] *Vie de Chant. III. part. c. 4.*

mais elle sera contre enx un témoignage éternel que cette ame, que Dieu tenoit si puissamment sous sa main, fut toujours infiniment éloignée de l'erreur de croire qu'elle fût exempte des actes; puisqu'encore qu'elle en fît, pour ainsi parler, de si actuels et de si actifs, elle ne fut point contente qu'elle n'eût encore trouvé ce nouveau moyen de les pratiquer.

Dans ce même esprit elle écrivoit, elle dictoit très souvent des actes de soumission envers son saint directeur et envers Jésus-Christ même, qu'elle signoit de son sang, aussi bien que des oraisons à la sainte Vierge, qu'elle récitoit[1] : pour les rendre plus agréables, elle obtenoit de ses supérieurs la permission de les dire : ce qui montre de plus en plus qu'elle étoit très affectionnée à faire des actes choisis, délibérés, excités, en témoignage de sa foi, et pour nourrir son amour.

On a encore de ces actes écrits de sa main, entre autres on a celui où elle avoit compris tous les devoirs d'une chrétienne; rien n'y est omis, et tout cela étoit de l'esprit du saint évêque. J'ai lu avec attention (car il ne faut pas mépriser la doctrine de l'esprit, c'est-à-dire ce qu'il inspire aux ames qui sont à lui); j'ai lu, dis-je, un acte semblable, fait de l'ordre du même saint par la vénérable mère Marie Rossette, une de ses filles, qui fut un prodige de grace et de sainteté : elle y entre dans tous les actes les plus spécifiques que l'Écriture prescrit aux fidèles. Après les avoir produits et réitérés avec une force incroyable, elle tâchoit de se tenir toujours le plus actuellement qu'elle pouvoit dans la même disposition. Comme il s'élevoit dans son cœur mille bons desirs particuliers, sans se donner la consolation de s'y arrêter, elle les mettoit, dit-elle, dans son grand *acte d'abandon*, où tout avoit été si bien spécifié. Ainsi, en un sens, elle n'exerçoit qu'un seul acte, et, en même temps, elle exerçoit cent actes divers. C'est ce que disoit Cassien de cette oraison de feu dont on a parlé, « où se » ramassoient en un tous les sentiments : *con-* » *globatis sensibus.* » Les actes de foi, d'espérance et de charité, et tous ceux qui en dépendent s'y trouvoient tous avec leur distinction naturelle, puisque saint Paul nous apprend que ces trois choses demeurent dans tout le cours de cette vie; mais de tous ces actes réels et physiques, si l'on me permettoit ce mot de l'école, il se composoit comme un seul acte moral où tout se réunissoit. C'est ce qui arrivoit à cette sainte religieuse, en qui toutes les affections dont une ame chrétienne est capable se rassembloient, se pénétroient, pour ainsi parler, l'une l'autre; et rapportées à la même fin, faisoient un parfait concert. Mais néanmoins, pour assurer son état, le saint évêque, non content de cet amas d'actes, pour les développer plus activement et plus actuellement, faisoit dire à la sainte fille deux ou trois fois par jour un *Pater* et un *Credo*, outre l'office où elle assistoit; et il est marqué dans sa Vie que, lorsqu'étant à l'infirmerie, elle ne pouvoit aller à l'Église, elle disoit avec l'infirmière, ou un *Salve, Regina*, ou quelque autre semblable prière. Ainsi, comme les autres chrétiens, elle s'excitoit à prier et à faire les autres actes de piété que l'Évangile commande. Je rapporte exprès ses dispositions, parceque les nouveaux mystiques la produisent comme un exemple d'une perpétuelle passiveté; mais vainement, comme on voit. Il est vrai que son état particulier étoit d'une sécheresse, et en même temps d'une fidélité incroyable; parceque, dénuée ordinairement de toute consolation et de tout soutien sensible, elle persistoit dans sa sèche simplicité, et en même temps demeuroit fidèle jusqu'au bout à dire son *Pater* et son *Credo* : par où elle unissoit parfaitement ce qui étoit de son attrait particulier avec l'attrait commun de tous les fidèles. Par son attrait particulier elle étoit portée et inclinée, mais encore comme de loin, à une continuité et unité d'actes qui n'est pas de cette vie : mais, durant ce temps de pèlerinage, il falloit comme rabattre cet attrait extraordinaire par l'attrait commun des chrétiens, qui porte aux actes particuliers, expliqués et développés dans le *Pater* et dans le *Credo*; c'est pourquoi on se croyoit obligé d'y astreindre cette sainte fille, pour la préserver de l'illusion où tombent nos faux mystiques en supprimant les actes communs de la piété : à quoi si on l'eût vue se porter, et se rendre moins obéissante à faire les actes qu'on lui prescrivoit selon la règle de l'Évangile, son oraison, qui fut admirée, auroit été suspecte et mauvaise. Il est de l'état de cette vie de faire ces actes, quoique l'acte de la vie future, c'est-à-dire l'acte continu et perpétuel où l'on est poussé intérieurement, comme on l'est à l'éternelle félicité, commence à se faire sentir d'une manière encore imparfaite, mais néanmoins admirable. Dieu soit loué à jamais pour les merveilleuses opérations qu'il exerce dans les ames.

Les faux mystiques outrent tout : et ils voudroient faire accroire à la Mère de Chantal qu'elle étoit indifférente pour le salut, sous prétexte qu'interrogée « si elle espéroit les biens et » les joies de la vie éternelle; elle repartit, dans » un profond sentiment de sa bassesse : Je sais

[1] *Vie de Chant. II. part. c. 11. III. part. c. 7.*

» qu'aux mérites du Sauveur elles se doivent es-» pérer; mais mon espérance ne se tourne point » de ce côté-là : je ne veux desirer ni espérer » chose quelconque, sinon que Dieu accomplisse » sa sainte volonté en moi, et qu'à jamais il soit » glorifié [1]. » Sur cela on lui fera dire que Dieu étant glorifié dans la damnation comme dans le salut des hommes, elle est indifférente pour l'un et pour l'autre : mais ce sentiment seroit un prodige; car, comme il s'agit d'espérance, l'espérance seroit pour l'enfer, de même qu'elle est pour le paradis, ce qui n'est rien moins qu'un blasphême. La pieuse Mère entend donc que Dieu sera glorifié en elle, ainsi qu'il l'est dans ses saints, et que c'est l'unique sujet de son espérance. Elle dit même très expressément : « Quand je vois le Sauveur en croix, ce n'est » jamais sans espérer qu'il nous fera vivre d'a-» mour en sa gloire [2]. Que si elle étoit, comme » elle écrit [3], sans aucun desir de récom-» pense et de jouissance, et ne parloit quasi ja-» mais des douceurs de Dieu, mais de ses opé-» rations; » la suite fait voir qu'elle l'entendoit de certaines *consolations* et suavités de cette vie, qu'on sait bien qu'il ne faut pas desirer avec cette inquiétude tant blâmée par son saint directeur, ainsi qu'il a été souvent remarqué. Au reste, « elle conseilloit de ne jamais regarder le » ciel sans l'espérer [4]; » et, loin de considérer l'espérance comme une vertu intéressée, *c'est*, disoit-elle, *un aiguillon de l'amour :* en quoi elle ne faisoit que suivre les conseils de son admirable directeur, qui lui écrivoit [5] : » Oui, ma » très bonne Fille, il le faut espérer fort assuré-» ment, que nous vivrons éternellement : et » notre Seigneur que feroit-il de sa vie éternelle » s'il n'en donnoit point aux pauvres petites et » chétives ames? » Ainsi, ces petites ames, c'est-à-dire les ames simples vivent d'espérance; et tout est plein de semblables sentiments.

Concluons de tout ce discours que cette sainte ame étoit agissante aussi bien que pâtissante dans tout le cours de sa vie, et même dans son oraison. Je dis même qu'elle étoit agissante par des actions excitées exprès; car pour celles que Dieu excite d'une façon particulière, elles se trouvent dans l'état le plus passif. Si donc le saint évêque de Genève ordonne à sa sainte fille d'être agissante, lorsque Dieu lui en laisse la liberté, il entend qu'elle a souvent cette liberté, pour en exercer l'action la plus expresse; et c'est ce qu'elle marque elle-même très clairement par ces paroles, que je prie le pieux lecteur de lire attentivement : parceque toute sa disposition y est renfermée. » Lorsque les distractions NOUS » PRESSENT, il faut faire l'oraison de patience, » et dire humblement et amoureusement, s'il se » peut : Mon Dieu, le seul appui de mon ame, ma » quiétude et mon unique repos, quand je cesse-» rois de vivre, je ne cesserois de vous aimer : » EXCITANT AINSI SON COEUR sans attendre que » Dieu nous mette le miel à la bouche pour par-» ler à sa bonté [1]. » Il se faut donc exciter soi-même, sans attendre que Dieu nous excite d'une façon particulière : et c'étoit le conseil comme la pratique de cette sainte ame, quoiqu'elle fût si puissamment attirée aux états passifs.

On entend maintenant à fond ces paroles du saint directeur à sa digne fille : « Soyez active » et passive, on patiente, selon que Dieu le vou-» dra [2] : » c'est comme s'il disoit : Quelque passive que vous soyez sous la main de Dieu, vous êtes souvent active, puisque souvent il cesse de vous exciter de cette façon particulière, et alors vous devez agir et vous exciter vous-même. Tant qu'il vous tient sous sa main, n'en sortez pas; et demeurez dans la suspension où il lui plaît de vous mettre. Voilà donc déja la disposition active et passive bien entendue; mais il y a outre cela la disposition qu'il appelle *patiente*, où l'ame pleine de dégoût, de détresse, de désolation, semble ne pouvoir plus même espérer en Dieu, loin de pouvoir faire aucun acte sensible d'amour. L'ame alors est plus que passive, et entre dans l'oraison que le saint évêque appelle de patience, où les actes sont offusqués et enveloppés, mais non pour cela éteints et supprimés.

Et pour entendre à fond un tel état, il est bon de se souvenir d'une excellente doctrine du Père Jean de la Croix. Il dit donc que l'ame est jetée dans ces suspensions et *empêchements* ou impuissances divines, » ou par voie de purgation » et de peine, ou par une contemplation très » parfaite [3] : » c'est-à-dire qu'elle y est jetée, ou par abondance de graces, comme dans les ravissements et dans les extases; ou par manière d'épreuve et de soustraction, lorsque Dieu retire ses consolations et ses soutiens. C'est ce que sa Mère sainte Thérèse exprimoit en disant, que, » comme la joie suspend les puissances, la peine » aussi fait le même effet [4]. » Ce dernier état étoit celui de la Mère de Chantal, que l'impuissance de faire des actes aussi exprès qu'elle vouloit, jetoit dans des confusions et dans des ténèbres dont elle ne cesse de se plaindre; mais son

[1] *Vie de Chant. III. part.* — [2] *Ibid. ch.* 2. — [3] *Ibid. ch.* 3. — [4] *Ibid. ch.* 2. — [5] *Liv.* II. *ép.* 6.

[1] *Vie de Chant. III. part. ch.* 4. — [2] *Ibid. ch.* 3, 4. Ci-dessus, p. 94. — [3] *Mont. du Carm. liv.* II, *ch.* 10, p. 257. — [4] *Vie de sainte Thérèse*, *ch.* 20, p. 112.

saint directeur la rassuroit, en lui disant que ces soustractions mystérieuses, loin de supprimer les actes de piété, ne faisoient « que les » concentrer dans le cœur, ou les porter, comme » il parle, à la cime pointe de l'esprit, » ainsi qu'il a déja été remarqué, et qu'on tâchera de l'expliquer à fond dans le traité des Épreuves.

Selon ces principes, quand le saint fait dire à sa statue qu'elle ne voudroit pas se remuer *pour aller à lui, si lui-même ne le commandoit* [1], il faut entendre ces paroles de certains particuliers mouvements qui ne sont pas essentiels à la piété : car pour les actes de foi, d'espérance, de charité, de demande ou de desir et d'action de graces, ils sont déja assez commandés; et à cet égard on n'a besoin pour se remuer, non plus qu'un soldat pour marcher et pour combattre, que de l'ordre donné à tous en général. Ainsi l'on voit jusqu'à quel point on doit être, « tant » intérieurement qu'extérieurement, sans atten- » tion, sans élection, sans desir quelconque. » Le directeur et la dirigée se sont également expliqués sur ce sujet, en répétant trente fois qu'il s'agit du temps de l'oraison, où même la passiveté est mêlée de toute l'activité, de toute l'action et de tout le choix qu'on a vu. Il faut aussi se ressouvenir que ces états imaginaires de nos faux mystiques, où les ames sont toujours mues divinement par ces impressions extraordinaires dont nous parlons, ne sont connus ni du Père Jean de la Croix ni de sa Mère sainte Thérèse. J'ajoute que ni les Angèle, ni les Catherine, (celle de Sienne et celle de Gênes), les Avila, les Alcantara, ni les autres ames de la plus pure et de la plus haute contemplation, n'ont jamais cru être toujours passives, mais par intervalles : et souvent rendues à elles-mêmes, elles ont agi de la manière ordinaire. La même chose paroît dans la Mère de Chantal, une des personnes de nos jours les plus exercées dans cette voie, et qu'aussi les nouveaux mystiques ne cessent de nous objecter : ainsi leur perpétuelle passiveté n'est plus qu'une idée, à laquelle saint François de Sales et son humble fille, qu'ils appeloient à leur secours, n'ont aucune part.

LIVRE IX.

Où est rapportée la suite de la doctrine de saint François de Sales, et de quelques autres saints.

Pour favoriser cette doctrine inouïe de l'indifférence du salut, on allègue ce passage de saint François de Sales [1] : que « le bon plaisir de Dieu » est le souverain objet de l'ame indifférente; en » sorte qu'elle aimeroit mieux l'enfer avec la vo- » lonté de Dieu, que le paradis sans la volonté » de Dieu : oui même il préféreroit l'enfer au » paradis, s'il savoit qu'en celui-là il y eût un » peu plus du bon plaisir divin qu'en celui-ci; » en sorte que, si, par imagination de chose im- » possible, il savoit que sa damnation fût un peu » plus agréable à Dieu que sa salvation, il quit- » teroit sa salvation et courroit à sa damna- » tion. » Il répète la même chose presqu'en mêmes termes dans un de ses Entretiens [2]. Et il dit encore ailleurs [3] « qu'une ame vraiment parfaite » et toute pure n'aime pas même ce paradis, si- » non parceque l'époux y est aimé, mais si sou- » verainement aimé en son paradis, que, s'il n'a- » voit point de paradis, il n'en seroit ni moins » aimable, ni moins aimé par cette courageuse » amante, qui ne sait pas aimer le paradis de » son époux, mais son époux de paradis. » Ces tendres expressions, comme on les voit dans tous ses écrits, lui sont communes avec plusieurs saints dès l'origine du christianisme, et nous en verrons l'usage; à présent ce qu'en infèrent les nouveaux mystiques, c'est que le juste parfait est représenté entre le paradis et l'enfer, comme indifférent par lui-même à l'un et à l'autre : mais c'est précisément tout le contraire qu'il faudroit conclure. On seroit, dit-on, indifférent si le bon plaisir de Dieu ne déterminoit; mais c'est aussi pour cela qu'à cause qu'il détermine on ne l'est plus, et on ne peut l'être. Ainsi cette indifférence est impossible dans l'homme, puisque la seule chose qui la pourroit faire, c'est-à-dire, la séparation du bon plaisir de Dieu d'avec le paradis, ne peut pas être. De cette sorte, parcequ'il est vrai qu'on *n'aime*, comme on vient de voir, *le paradis, sinon parceque l'époux y est aimé*, il faut conclure non point que le paradis soit indifférent, ce qui, avant nos mystiques, n'est jamais sorti d'une bouche chrétienne; mais au contraire, que le paradis n'est ni ne peut être indifférent, parceque ni il n'est, ni il ne peut être que le saint époux n'y soit point aimé. C'est là aussi l'excellente et légitime conséquence que tiroit notre saint évêque de ce beau principe, puisqu'en disant que « la bienheureuse éternité ne lui seroit » rien, si ce n'étoit cet amour invariable et tou- » jours actuel de ce grand Dieu qui y règne tou- » jours [4]. » il dit en même temps, qu'il n'a « su

[1] *Liv.* II, *ép.* 53.

[1] *Am. de Dieu*, *liv.* IX, *ch.* 4. — [2] *Entret.* II, *p.* 801. — [3] *Am. de Dieu*, *liv.* X, *ch.* 5. — [4] *Liv.* VII, *ép.* 30.

» penser à autre chose » qu'à cette bienheureuse éternité ; de sorte que, loin d'inférer qu'elle lui est indifférente, il assure directement au contraire qu'il n'a pu être occupé que de cet objet.

On dira que nos mystiques ne l'entendent pas autrement, qu'ils savent bien comme nous que la séparation de Dieu d'avec son paradis est impossible, et enfin qu'il leur faut laisser leurs amoureuses extravagances. Je le veux, s'ils n'en font point un mauvais usage; mais ils bâtissent, sur cette chimère d'indifférence, de très réelles pratiques, puisqu'ils trouvent intéressé et au-dessous d'eux, ou en tout cas incompatible avec la perfection, de desirer ni de demander à Dieu pour eux-mêmes la gloire éternelle, quoiqu'elle ne soit autre chose que l'avénement de son règne : et par-là ils séparent l'idée d'aimable et de desirable d'avec celle de la patrie céleste ; ce qui emporte toutes les froideurs que nous avons remarquées dans ces ames sèches et superbes.

Je ne puis donc condamner les pieuses expressions du saint évêque, qui est tout plein de ces suppositions impossibles; mais il faut, avec ce saint homme, éviter l'inconvénient d'y attacher, comme les mystiques, la cessation des desirs et l'indifférence. « Les ames pures, dit-il [1], aime» roient autant la laideur que la beauté, si elle » plaisoit autant à leur amant. » Donc la beauté de l'ame est indifférente, et il ne faut point la desirer : c'est un pitoyable et insupportable raisonnement. Si c'étoit assez de faire des suppositions impossibles pour conclure ces indifférences, toute la doctrine de la foi seroit renversée. « Si » par impossible un ange du ciel vous annonçoit » un autre Évangile, il le faudroit, dit saint » Paul [2], frapper d'anathême, » comme le démon : donc il est indifférent d'écouter ou le démon ou un ange du ciel : de même si le paradis étoit sans amour, et que l'amour passât à l'enfer, l'enfer seroit préférable au paradis; c'est-à-dire, en d'autre termes, si le paradis devenoit l'enfer, et que l'enfer devint le paradis; si la vérité devenoit le mensonge, et que le mensonge devint la vérité; ce seroit le mensonge et l'enfer qu'il faudroit aimer: donc tout cela est indifférent, et il ne faut demander ni l'un ni l'autre; c'est l'absurdité des absurdités. On aime les choses comme elles sont, ou du moins comme elles peuvent être; mais l'impossible, qui, par manière de parler, a deux degrés de néant, puisque ni il n'est ni il ne peut être, et qui est par-là, si on veut, au-dessous du néant même, ne peut pas être un objet, ni contre-peser le desir qui va droit à la chose comme elle est.

Plusieurs savants hommes, qui voient ces suppositions impossibles si fréquentes parmi les saints du dernier âge, sont portés à les mépriser ou à les blâmer comme de pieuses extravagances; en tout cas, comme de foibles dévotions où les modernes ont dégénéré de la gravité des premiers siècles. Mais la vérité ne me permet pas de consentir à leur discours. Dès l'origine du christianisme, nous trouvons saint Clément d'Alexandrie, qui s'explique de cette sorte [1] : « J'ose dire, ce » sont ses paroles, que le parfait spirituel ne re» cherche pas cet état de perfection, parcequ'il » veut être sauvé; et qu'interrogé, par une ma» nière de supposition impossible, lequel des deux » il choisiroit, ou la perfection (qu'il appelle » *gnose*, τὴν γνῶσιν), ou le salut éternel, si ces » deux choses se pouvoient séparer, au lieu qu'el» les sont inséparables; sans hésiter, il prendroit » la perfection (τὴν γνῶσιν), comme une chose qui, » surpassant la foi par la charité, est desirable » par elle-même : » d'où il conclut que » la pre» mière bonne œuvre de l'homme parfait est » de faire toujours le bien, par une habitude » constante, en agissant non pas pour la gloire » ou la réputation, ni pour aucune récompense » qui lui vienne ou des hommes ou de Dieu. »

J'aurois beaucoup de réflexions à faire sur ce discours de saint Clément d'Alexandrie, mais je me contente ici d'exposer le fait des suppositions ou fictions impossibles, en réservant le surplus au traité suivant, pour ne point traîner celui-ci en trop de longueur.

Je diffère, par la même raison, ce qu'il y auroit à dire sur ce passage de saint Paul [2], *Je desirois d'être anathème pour mes frères* : et je m'en tiens à ce fait illustre, qui est que saint Chrysostôme établit, par ce passage, qu'il faudroit aimer Dieu non seulement quand nous ne recevrions de lui autre bien que de l'aimer; mais encore quand, au lieu des biens qu'il nous a promis, il nous enverroit, s'il se pouvoit, εἰ δυνατὸν l'enfer et ses flammes éternelles, en conservant l'amour.

J'omets toutes les raisons par lesquelles ce Père prouve que c'a été l'esprit de saint Paul de s'offrir pour être anathème et séparé éternellement de la présence de Jésus-Christ, s'il étoit possible, et que par-là il pût obtenir le salut des Juifs, et mettre fin aux blasphèmes que leur réprobation faisoit vomir contre Dieu; et il me suffit à présent de dire qu'il a employé un long et puissant discours à établir cette explication, dans les homélies XV et XVI sur l'Épître aux Ro-

[1] *Entr.* XII, p. 860. — [2] *Galat.* I. 8.

[1] *Strom. lib.* IV, p. 529. — [2] *Rom.* IX. 3.

mains, et encore dans le premier livre de la Componctiou, chap. VII et VIII.

C'est encore un autre fait constant, que toute l'école de saint Chrysostôme est entrée dans ce sentiment, comme il paroit par saint Isidore de Péluse, liv. II, épît. 58; par Théodoret, tom. III et IV, sur l'Épître aux Romains, vers. 38 du chap. VIII, et 3 du chapitre IX, où il ne fait qu'abréger, mais doctement et judicieusement, à son ordinaire, l'explication de saint Chrysostôme. On trouve en substance la même interprétation dans Théophylacte et dans Photius, tant dans sa lettre 210 que dans la compilation d'Œcuménius sur les mêmes endroits de saint Paul.

Saint Thomas, sur les mêmes passages, rapporte et approuve l'exposition de saint Chrysostôme; mais Estius et Fromont, deux excellents interprètes de saint Paul, l'embrassent positivement, persuadés non seulement par l'autorité, mais encore par les raisons de saint Chrysostôme, et par les doctes réponses de ce Père à toutes les objections.

On entendra mieux cette belle interprétation de saint Chrysostôme et de ses disciples, si l'on compare ces paroles de saint Paul : *Je voudrois être anathème*, avec celles du même apôtre : *Si nous ou un ange du ciel vous annonçoit autre chose, qu'il soit anathème* [1] : où d'un côté l'amour de la vérité le porte, s'il étoit possible qu'un ange du ciel errât, à le frapper d'anathème; et de l'autre, par la ferveur de la charité, il s'offre lui-même d'être anathème s'il étoit possible, et qu'il pût, par cet effort de son amour, arracher, pour ainsi parler, à la divine miséricorde le salut des Juifs. S'il faut venir aux scholastiques, Scot et toute son école détermine que « la charité tend à son objet considéré en lui-même, » quand même par impossible on sépareroit de » cet objet l'utilité ou l'intérêt qui nous en re- » vient [2]; » c'est-à-dire dans son langage, la félicité éternelle. Ces suppositions par impossible sont célèbres dans toute l'école; on n'a pas besoin de rapporter les mystiques, où elles sont fréquentes; et après cela il ne faut pas s'étonner de les trouver si souvent dans le saint évêque de Genève.

Il en est venu à la pratique; et il paroit, en plusieurs endroits de ses Lettres, qu'il a porté dans sa jeunesse un assez long temps *une impression de réprobation* qui a donné lieu à ces desirs d'aimer Dieu pour sa bonté propre, quand par impossible il ne resteroit à celui qui l'aime aucune espérance de le posséder. Ce mystère, qui ne paroît que confusément dans ses Lettres, nous est développé dans sa Vie [1], où, dans les frayeurs de l'enfer dont il étoit saisi, une noire mélancolie, et des convulsions qui lui faisoient perdre le sommeil et le manger, le poussèrent si près de la mort, qu'on ne voyoit point de remède à son mal; et on voit qu'il « fallut enfin, « dans les dernières presses d'un si rude tour- » ment, en venir à cette terrible résolution : que » puisqu'en l'autre vie il devoit être privé pour » jamais de voir et d'aimer un Dieu si digne » d'être aimé, il vouloit au moins, pendant qu'il » vivoit sur la terre, faire tout son possible pour » l'aimer de toutes les forces de son ame, et dans » toute l'étendue de ses affections. » On voit qu'il portoit dans son cœur comme *une réponse de mort* assurée [2]; et, ce qui étoit impossible, qu'après avoir aimé toute sa vie, il supposoit qu'il n'aimeroit plus dans l'éternité. Mais encore que la supposition en fût impossible, elle donna lieu à un acte où le saint trouva sa délivrance; puisque, comme dit l'auteur de sa Vie, « le dé- » mon vaincu par un acte d'amour si désinté- » ressé lui céda la victoire et lui quitta la place. »

Il ne faut pas dire pour cela qu'il eût perdu l'espérance ou le desir, puisqu'on a vu que partout ailleurs il enseigne que ces sentiments demeurent inébranlables, durant ces états, dans la haute partie de l'ame; mais enfin, par cette tendre et pieuse supposition, il exerce un parfait amour.

Sa sainte fille l'a imitée, lorsque si souvent elle dit à notre Seigneur « que s'il lui plaisoit de » lui marquer sa place et sa demeure dans l'en- » fer, pourvu que ce fût à sa gloire éternelle, » elle en seroit contente, et que toujours elle se- » roit à son Dieu [3]. »

La même chose arrivoit à la bienheureuse Angèle de Foligny, dont le saint évêque a tant admiré la sainteté, et tant décrit les combats. Lorsqu'une ame si pure se croyoit tellement plongée dans la malice, qu'elle ne voyoit dans ses actions que corruption et hypocrisie; elle s'écrioit, comme elle l'écrit elle-même [4], avec grand plaisir : « Seigneur, quoique je sois dam- » née, je ne laisserai pas de faire pénitence, et » de me dépouiller de tout pour l'amour de » vous et de vous servir. » Son amour la trompoit; et à force d'aimer celui qu'elle trouvoit si aimable, elle croyoit qu'elle l'aimeroit jusque dans l'enfer. C'est pourquoi, en une autre occasion, en appelant la mort à son secours,

[1] *Gal.* I. 8. — [2] *In* 3, *dist.* 27, *q. unic. n.* 2, *p.* 645, *etc.*

[1] *Vie de Sales*, par Maurepas; *I. part. ch.* 3; *p.* 23, 26. — [2] *II. Cor.* I. 9. — [3] *Vie de Chant. II. part. ch.* 14. — [4] *Edit. Par.* 1538. *Vit. Ang. cap.* 13, *p.* 56.

elle disoit à Dieu [1] : « Seigneur, si vous me de-
» vez jeter dans l'enfer, ne différez pas davan-
» tage, hâtez-vous; et puisqu'une fois vous
» m'avez abandonnée, achevez, et plongez-moi
» dans cet abîme. » On ressent dans ces paroles un transport d'amour dont on est ravi, encore qu'il soit fondé sur une de ces fictions dont nous parlons.

Dans un semblable transport, sainte Catherine de Gênes disoit à son amour [2] : « Peut-il
» être, ô doux amour, que vous ne deviez jamais
» être aimé sans consolation ni espérance de
» bien au ciel, ou en terre? » A la vérité on lui répondit que telle union avec Dieu ne pouvoit être sans grande joie : mais pour elle, on voit qu'elle eût souhaité l'impossible pour mieux exprimer son amour.

C'est encore ce qui lui faisoit dire [3] : « L'a-
» mour pur, non seulement ne peut endurer,
» mais ne peut pas même comprendre quelle
» chose c'est que peine ou tourment, tant de
» l'enfer qui est déja fait, que de tous ceux que
» Dieu pourroit faire; et encore qu'il fût possi-
» ble de sentir toutes les peines des démons et
» de toutes les ames damnées, je ne pourrois
» pourtant jamais dire que ce fussent peines,
» tant le pur amour y feroit trouver de bonheur,
» parcequ'il ôte tout moyen et puissance de voir
» ou sentir autre chose que lui-même. »

Sainte Thérèse n'est pas moins fervente, lorsqu'elle dit [4] qu'il n'y a « rien que les ames pos-
» sédées d'amour ne fissent, et point de moyens
» qu'elles n'employassent pour se consumer en-
» tièrement, si elles le pouvoient, dans le feu
» dont il les brûle; et elles souffriroient avec
» joie d'être pour jamais anéanties, si la destruc-
» tion de leur être pouvoit contribuer à la gloire
» de leur immortel époux, parceque lui seul
» remplit tous leurs desirs, et fait toute leur fé-
» licité. » Ces ames se regarderoient, s'il étoit possible, comme une lampe ardente et brûlante en pure perte devant Dieu, et en hommage à sa souveraine grandeur.

Cette sainte, que l'Église met presque au rang des docteurs en célébrant la sublimité de sa céleste doctrine, « dont les ames sont nourries, dit encore ailleurs [5] que, « dans l'oraison d'u-
» nion, le mieux que puisse faire une ame est de
» s'abandonner entièrement à Dieu : s'il veut
» l'enlever au ciel, qu'elle y aille; s'il veut la
» mener en enfer, qu'elle s'y résolve sans s'en
» mettre en peine, puisqu'elle ne fait que le sui-
» vre, et qu'il fait tout son bonheur. » Fortes manières de parler, où l'on mêle le possible avec l'impossible, pour montrer qu'on ne donne point de bornes à sa soumission

A l'exemple de ces grandes ames, la mère Marie de l'Incarnation, ursuline, qu'on appelle la Thérèse de nos jours et du nouveau monde; dans une vive impression de l'inexorable justice de Dieu, se condamnoit à une *éternité de peines*, et s'y offroit elle-même, afin que la *justice de Dieu* fût satisfaite : *pourvu seulement*, disoit-elle, *que je ne sois point privée de l'amour de Dieu, et de Dieu même* [1].

Un vénérable et savant religieux, fils de cette sainte veuve, plus encore selon l'esprit que selon la chair, et qui en a écrit la Vie, approuvée par nos plus célèbres docteurs, y fait voir [2] que ces transports de l'amour divin son excités dans les ames parfaitement unies à Dieu, afin de montrer la dignité infinie et incompréhensible de ce premier être, pour qui il vaudroit mieux endurer mille supplices, et même les éternels, que de l'offenser par la moindre faute. Mais, sans chercher des raisons pour autoriser ces actes, on voit assez qu'on ne les peut regarder comme produits par la dévotion des derniers siecles, ni les accuser de foiblesse, puisqu'on en voit la pratique et la théorie dès les premiers âges de l'Église, et que les Pères les plus célèbres de ces temps-là les ont admirés comme pratiqués par saint Paul.

Après avoir établi le fait constant, qu'on ne peut rejeter ces résignations et soumissions, fondées sur des suppositions impossibles, sans en même temps condamner ce qu'il y a de plus grand et de plus saint dans l'Église, il reste à faire deux choses : l'une de montrer dans quelles circonstances on peut faire ces actes, et s'il y en a où l'on les puisse conseiller, et c'est ce que nous feront bientôt; et l'autre si l'on peut soupçonner ceux qui les ont produits, de cette damnable indifférence où nous mènent les nouveaux mystiques : mais nous avons déja vu que le saint évêque de Genève en a été infiniment éloigné, et il ne nous sera pas difficile de montrer la même chose de touts les autres saints.

Pour commencer par saint Paul, posons d'abord ce principe: qu'on n'est point indifférent pour les choses qu'on demande et qu'on desire sans cesse; c'est pourquoi nos nouveaux docteurs, qui nous vantent leur indifférence, nous disent en même temps, comme on a vu, qu'il ne demandent ni ne desirent rien. Mais peut-on

[1] *Vit. Ang. cap.* 19, p. 47. — [2] *Vie de sainte Catherine de Gênes*, ch. 28. — [3] *Ibid.* ch. 23, p. 157. — [4] *Chât. de l'ame*; *idem*, ch. 9, *sur la fin*. — [5] *Vie*, ch. 17, p. 92.

[1] *Vie*, liv. III, ch. 8, p. 4?0. *Ibid. add. au ch.* 3. n. 5. *Add. au ch.* 4, 422. *Ch.* 6, 432. *Ibid.* 423. — [2] *Ibid.* 422.

dire que saint Paul est dans ce dernier état, lui qui ne cesse de faire des demandes, et de pousser de saints desirs vers la céleste patrie, *gémissant d'en être éloigné* [1] dans la demeure pesante de ce corps mortel, et ne cessant de *s'étendre* [2], par un continuel effort, vers le terme de la carrière, et vers la céleste récompense qui nous y est proposée? Où placera-t-on, dans une telle ame, la sèche indifférence des nouveaux spirituels?

Mais il a dit qu'il eût voulu, s'il lui eût été permis, être séparé d'avec Jésus-Christ pour la gloire de Dieu et le salut de ses frères [3]. Ce n'est pas là une indifférence, mais au contraire un sacrifice qu'on voudroit pouvoir faire à Dieu de ce qu'on desire le plus : et pour montrer que ce terme, *je voudrois*, n'empêche pas le plus ardent de tous les desirs, et la plus déterminée de toutes les volontés pour le salut, Photius fait cette belle remarque [4], que celui qui dit : *Je voudrois*, ou *j'eusse desiré*, comme saint Paul (ηὐχόμην) ne produit pas dans cet acte une volonté absolue, une volonté formée; car, comme nous l'avons déja dit, on ne veut point par une telle volonté ce qu'on sait être impossible : ce n'est pas même une volonté conditionnelle, puisque la condition étant jugée impossible, c'est-à-dire un pur néant et quelque chose de moins, elle n'est pas de nature à pouvoir affecter un acte; mais une volonté imparfaite, ou, comme parle l'école, une *velléité*, qui n'empêche pas la volonté absolue et parfaite du contraire de ce qu'on ne veut qu'en cette sorte. Or une telle volonté ne peut point faire une indifférence, ni jamais contre-balancer la volonté fixe qu'on a du bien : car on ne peut imaginer une indifférence entre ce que Dieu veut, et ce que ni il ne veut ni il ne peut vouloir. Or est-il qu'il est certain qu'il ne veut ni ne peut vouloir l'impossible. Je ne pousse pas plus loin ce raisonnement, parcequ'on l'a mis autant qu'on a pu dans son jour au chapitre précédent.

Dans celui-ci, où nous réduisons notre preuve aux faits constants, nous dirons que Saint Clément d'Alexandrie ne vouloit pas que son gnostique fût indifférent au salut, sous prétexte qu'il lui eût préféré la perfection, si par impossible elle en eût été séparable; puisque nous avons déja vu qu'il reconnoit, dans les plus parfaits, des demandes continuelles, et par conséquent de puissants desirs de la bienheureuse éternité, et des choses qui y conduisent. Nous verrons aussi, au traité suivant, tant de preuves de cette vérité, qu'il ne restera aucun lieu à l'indifférence que nous combattons.

Sainte Catherine de Gênes étoit-elle de ces superbes indifférentes, qui ne veulent rien demander pour elles-mêmes, elle qui disoit qu'en « reconnoissant le besoin qu'on a de Dieu, contre » ce poison caché de l'amour-propre, il lui venoit une volonté de crier si fort, qu'elle fût ouïe » partout, et ne voudroit dire autre chose sinon : » Aidez-moi, aidez-moi; et le dire, continuoit-» elle, autant de fois que l'haleine me dureroit » et que j'aurois vie au corps [1]? » Voici encore une autre demande de cette amante incomparable : « Mon Seigneur, je vous prie que vous me » donniez une gouttelette de cette eau que vous » donnâtes à la Samaritaine; parceque je ne puis » plus supporter un si grand feu qui me brûle » toute au dedans et au dehors [2] : » on entend bien que c'étoit le feu de l'amour divin qui la consumoit.

Elle raconte elle-même ailleurs ses autres prières : elle ne craint point d'autre enfer que celui de perdre ce qu'elle aime ; elle mettoit la pureté de son amour à dire sans cesse : *Amour, je ne veux que vous* [3]; c'étoit Dieu qu'elle appeloit de ce nom, *Amour : connoissant bien*, disoit-elle [4], *que cet amour pur et net*, et tout ensemble *béatifique*, qu'elle desiroit, n'étoit autre chose que Dieu. Et dans son troisième Dialogue, elle s'écrie [5] : « O viande d'amour ! de laquelle sont re» pus les anges, les saints et les hommes : ô » viande béatifique ! vraie viande pour satisfaire » à notre faim, tu éteins tous nos autres appé» tits. Celui qui goûte cette viande s'estime bien» heureux dès cette vie, où Dieu n'en montre » qu'une petite goutte ; car s'il en montroit da» vantage l'homme mourroit d'un amour si sub» til et si pénétrant, tout l'esprit s'en embrase» roit et consumeroit tout le corps. » Voilà comme elle étoit indifférente pour ce rassasiement éternel, elle à qui une gouttelette de ce torrent de délices causoit de si violents transports.

Souvent toutefois elle vous dira qu'*elle ne veut rien*, qu'elle n'a *rien à desirer*, parceque dans certains moments de plénitude de Dieu, elle ne sentoit point son indigence, quoiqu'elle portât dans le cœur un insatiable desir de le posséder davantage, comme la viande béatifique, ainsi qu'on le vient d'entendre [6], « dont elle étoit » toujours desireuse, toujours affamée, comme » étant le terme de ce pur et béatifique instinct » dans lequel Dieu nous a créés ; » ce qui aussi

[1] *II. Cor.* v. 6. — [2] *Philip.* III. 13. 14. — [3] *Rom.* IX. 3. — *Phot. ep.* 216.

[1] *Vie*, *ch.* 28, *p.* 173. — [2] *Ibid. ch.* 48, *p.* 330. — [3] *Ibid. ch.* 16, *p.* 112, *etc.*, 146, *etc. Ch.* 30, 371. *Ch.* 23, 173, *Ch.* 38, 232. — [4] *Ch.* 21, 148. — [5] *Dial.* III. *ch.* 2, *p.* 620. — [6] *Dial.* I. III. *Purgat.* 688

lui faisoit dire [1] : « O Seigneur! toute autre peine » que celle de voir mon péché : montrez-moi tous » les démons et tous les enfers, plutôt que de me » montrer une offense, quelque petite qu'elle » soit, qui empêche la jouissance du divin » époux. »

Jamais pourtant elle n'a écrit qu'elle eût dans la confession, où elle alloit très souvent [2], cette peine en voyant son péché : mais plutôt elle avoit la peine de ne point trouver ses péchés; parceque le péché qu'on veut confesser n'a plus, pour ainsi parler, cette force désunissante, à cause du grand mystère de réconciliation et de paix qui est dans le ministère de la pénitence. En conformité de cette disposition, on voit dans la sainte, ce qu'on ne voit point dans les mystiques de nos jours, un continuel recours à son confesseur pour être éclaircie des moindres doutes [3]; sans quoi elle entroit dans d'inexplicables tourments, ce qui lui inspiroit cette demande [4] : « Délaissée que je » suis de toutes parts, ô Seigneur ! donnez-moi » du moins quelqu'un qui m'entende et me ré» conforte : » ainsi elle demandoit tout le soutien nécessaire ; sans croire pour cela être intéressée, ni affoiblir pour peu que ce fût la pureté de son amour.

Écoutons encore un moment les ardents desirs de sainte Thérèse : elle se compare elle-même [5] « à une colombe gémissante, dont la peine, mal» gré les faveurs qu'elle reçoit tous les jours de» puis plusieurs années, augmente sans cesse, » parceque plus elle connoît la grandeur de Dieu, » et voit combien il mérite d'être aimé, plus son » amour pour lui s'enflamme, et plus elle sent » croître sa peine de se voir encore séparée de » lui; ce qui lui cause enfin, après plusieurs an» nées, cette excessive douleur, » que l'on verra dans la suite.

Voilà l'état où se trouve l'ame dans la sixième demeure, c'est-à-dire, presque au sommet de la perfection. « Elle s'objecte elle-même [6] que cette » ame étant si soumise à la volonté de Dieu, de» vroit donc s'y conformer; à quoi elle répond, » qu'elle l'auroit pu auparavant, mais non pas » alors, parcequ'elle n'est plus maîtresse de sa » raison, ni capable de penser qu'à ce qui cause » sa peine, dont elle rend cette raison : qu'étant » absente de celui qu'elle aime, et dans lequel » seul consiste tout son bonheur, comment pour» roit-elle desirer de vivre? » Elle ne soupçonne seulement pas qu'il y ait rien de foible ni d'intéressé dans ce desir. Mais dans la septième demeure, qui est le comble de la perfection, cette disposition ne change pas; et au contraire « Dieu » y a pitié de ce qu'a souffert et souffre une ame » par son ardent desir de le posséder [1]. »

Cependant elle représente cet état, comme un état de si grand repos, que *l'ame y perd tout son mouvement* [2] : en sorte que d'un côté il semble qu'elle est sans desir; et de l'autre, *il ne faut pas s'étonner que ses desirs soient si ardents.* D'où vient cette mystérieuse contrariété, si ce n'est qu'étant, par la singulière présence de Dieu, entre la privation et la jouissance, tantôt elle reste comme tranquille; tantôt, livrée au desir de posséder Dieu, ce qu'elle souffre est inexplicable? Ce qu'il y a de certain, est que, conformément à l'état de cette vie, qui est de pèlerinage et d'absence, « ces ames rentrent dans un » desir de le posséder pleinement [3]; mais elles » reviennent, ajoute-t-elle, aussitôt à elles, re» nonceut à ce desir, et, se contentant d'être as» surées qu'elles sont toujours en sa compagnie, » elles lui offrent cette disposition de vouloir » bien souffrir la prolongation de leur vie, comme » la plus grande marque et la plus pénible qu'el» les lui puissent donner de la résolution de pré» férer ses intérêts aux leurs propres : » ce qui visiblement marque dans le fond non point une indifférence pure, mais dans un ardent desir une parfaite soumission pour le délai.

On voit si cette ame, qui dit qu'elle a renoncé à ses desirs, est sans desirs en cet état. C'est que le desir, banni de la région sensible, se conserve dans le fond; et ce sont là les mystérieuses contrariétés de l'amour divin, qui, combattu par soi-même, ne sait presque plus ce qu'il veut. Ne dites donc point à cette ame qu'elle ne desire point. Tout chrétien est, comme Daniel, *homme de desirs* [4], quoiqu'il ne sente pas toujours ce qu'il desire, ni souvent même s'il desire; « rien » ne l'empêche du moins d'épancher son cœur » en actions de graces [5]. » Mais sainte Thérèse ne s'en tient pas là, et voici ses derniers sentiments [6] : « Quel sentiment croyez-vous, mes » sœurs, que doit être celui de ces ames lors» qu'elles pensent qu'elles peuvent être privées » d'un si grand bonheur (par le péché)? Il est tel, » qu'il les fait veiller continuellement sur elles» mêmes, et tâcher à tirer de la force de leur foi» blesse, pour ne perdre par leur faute aucune » occasion de plaire à Dieu. » Voilà une ame bien avant dans les réflexions et dans les manières actives, que nos nouveaux contemplatifs vou-

[1] *Vie, ch. 20, 147.* — [2] *Ibid. p. 203, etc.* — [3] *Ch. 44, p. 318.* — [4] *Dial. liv. II, ch. 10, p. 370.* — [5] *Chât. etc. dem. 6, ch. 11, p. 802.* — [6] *Ibid.*

[1] *Chât. 7e dem. ch. 1, p. 807.* — [2] *Ibid. ch. 2, p. 814.* — [3] *Ibid. ch. 3, p. 817.* — [4] *Dan. IX. 23.* — [5] *Chât. p. 818.* — [6] *Ibid. p. 820.*

loient éteindre. Enfin, dans ce sommet de perfection, elle finit par cette prière[1] : « Plaise à sa » divine majesté, mes chères sœurs et mes chè» res filles, que nous nous trouvions toutes en» semble dans cette demeure éternelle, où l'on » ne cesse jamais de louer Dieu. Ainsi soit-il. » De cette sorte, les demandes toujours vives et persévérantes paroissent incessamment dans cette grande ame, qu'on voudroit mettre au rang des indifférentes.

Il ne faut laisser aux nouveaux mystiques aucun lieu où ils puissent placer leur indifférence. A Dieu ne plaise que ce soit par indifférence que sainte Thérèse ait dit « qu'on laisse à Dieu la » disposition de tout ce qu'on est, sans s'enqué» rir seulement de quelle manière il lui plaira » d'en disposer; et qu'on s'abandonne à lui sans » réserve, pour être ou enlevée au ciel, ou menée » dans les enfers, sans s'en mettre en peine[2] : » tout cela ne signifie autre chose sinon ce que dit David : » Quand je marcherois au milieu des » ombres de la mort, je ne craindrois aucun » mal : parceque vous êtes avec moi[3]; » c'est-à-dire, qu'on n'a point à se mettre en peine de ce qu'on devient avec un amant qui peut tout : et loin que par un tel acte l'on supprime le desir immense de le posséder, c'est au contraire ce qu'on desire le plus ardemment, et ce qu'on espere d'autant plus que pour l'obtenir on se fie avec un entier abandon à une bonté toute-puissante. C'est ce que la sainte exprime en ces mots[4] : « Tout ce que je pouvois faire étoit de » m'abandonner entièrement à ce suprême roi » des ames, pour disposer absolument de sa ser» vante, selon sa sainte volonté, comme SACHANT » mieux que moi CE QUI M'ÉTOIT LE PLUS UTILE. » Bien loin donc de renoncer, par son abandon, à cette utilité spirituelle, à ce noble intérêt de posséder Dieu, elle sent qu'elle l'assure en s'abandonnant.

Sa confiance s'augmente par les graces qu'elle reçoit, auxquelles craignant toujours d'être infidèle : « Ne permettez pas, dit-elle[5], mon Sau» veur, qu'un si grand malheur m'arrive, après » la grace que vous m'avez faite de me vouloir » honorer de votre présence. » Et voilà les senti» ments de sainte Thérèse, après l'abandon où elle paroit si indifférente aux nouveaux mystiques.

Il est vrai qu'elle demeure d'accord qu'elle ne peut pas toujours faire ses prières » dans cette » sublime union où elle est incapable d'agir[6]; » mais il nous suffit d'avoir appris d'elle, que toujours « au commencement ou à la fin de son » oraison, » elle faisoit ces réflexions et ces demandes sur les graces qu'elle recevoit, et qu'alors elle étoit parfaitement active.

Toute la réponse des nouveaux mystiques à ces exemples et à ces paroles de sainte Thérèse, c'est qu'ayant vecu long-temps après ce qu'on vient de voir de son état, elle n'étoit pas encore arrivée à la perfection : parole téméraire s'il en fut jamais, puisqu'on la veut trouver imparfaite dans les états qui ont suffi à l'Église pour demander à Dieu *qu'il daigne nourrir les fidèles de la céleste doctrine*, et des exemples de la foi de cette sainte.

Personne n'a remarqué qu'elle ait depuis changé de conduite; et c'est assez qu'on la voie après l'oraison de quiétude, après l'oraison d'union, si opposée aux nouveaux mystiques, et se fondre volontairement en actions de graces, en desirs, en saintes demandes, jusqu'à la fin de sa vie. Tous les saints et toutes les saintes en usent de même; on trouve à toutes les pages des demandes qu'ils font, comme tous les autres fidèles, sans qu'il y paroisse d'autre inspiration que celle qui est attachée au commandement divin, et à la grace commune du christianisme; et on ne trouve en aucun endroit cette indifférence à être sauvé ou damné, dont nos faux mystiques font gloire; on trouve encore moins cette cessation de demandes, qui seule leur peut mériter d'être livrés à toutes les abominations dont on les accuse.

Quoique ces suppositions impossibles n'aient ni la nouveauté ni les inconvénients que quelques uns y veulent trouver, il faut avouer qu'il s'y mêle de si fortes exagérations, que, si on ne les tempère, elles deviennent inintelligibles. Notre saint évêque dira, par exemple[1], que » l'obéissance qui est due à Dieu, parcequ'il est » notre Seigneur et maitre, notre père et bien» faiteur, appartient à la vertu de justice, et » non pas à l'amour; » et il ajoute sur ce fondement, non seulement » que bien qu'il n'y eût ni » paradis ni enfer, mais encore que nous n'eus» sions aucune sorte d'obligation ni de devoir à » Dieu (ce qui soit dit par imagination de chose » impossible, et qui n'est presque pas imagina» ble), si est-ce que l'amour de bienveillance » nous porteroit à rendre à Dieu toute obéis» sance par élection. » Si l'on faisoit en toute rigueur l'analyse de ce discours, on le trouveroit peu exact. Il n'est pas vrai que l'obéissance qu'on rend à Dieu par justice, comme père et créateur, n'appartienne pas à l'amour; puisque

[1] *Chât. 7e dem. ch. 4, p. 827.* — [2] *Vie, ch. 17, p. 90.* — [3] *Ps. XXIV. 4.* — [4] *Vie, ch. 27, p. 137.* — [5] *Ibid. ch. 22, p. 132.* — [6] *Ibid. ch. 18, p. 93.*

[1] *Am. de Dieu, liv. VIII, ch. 2.*

de là il suivroit qu'il faudroit exclure des motifs d'aimer la création et tous les bienfaits, contre toute la théologie, qui, loin d'opposer le devoir de la justice à celui de l'amour, enseigne après saint Augustin, que la première justice est celle de consacrer à Dieu ce qui est à lui, et ensemble de lui rendre ce qui lui est dû, en l'aimant de tout son cœur.

C'est peut-être encore un discours plus pieux qu'exact, » qu'on ne prise pas moins le Calvaire, » tandis que l'époux y est crucifié, que le ciel » où il est glorifié[1]. » Car dans le choix de l'époux, qui est notre règle, la croix, qui est le moyen pour arriver à sa gloire, est moins que la gloire même; et qui estimeroit autant de voir Jésus-Christ présent sur la terre, que le voir dans la gloire de son Père, contreviendroit à cette parole de Jésus-Christ même[2] : « Si vous » m'aimiez, vous souhaiteriez que je retour» nasse à mon Père; parceque mon Père est plus » grand que moi. » Cela nous apprend à ne prendre pas tout à la lettre dans les écrits des saints, à prendre le gros, et à regarder à leur intention. Mais quand, sur le fondement de quelques exagérations, on vient avec nos mystiques à faire un dogme formel de l'indifférence du salut, jusqu'à ne le plus desirer ni demander, ces excès, qui tendent directement à la subversion de la piété, ne reçoivent ni explication ni excuse.

Un autre passage, qu'on peut objecter pour l'indifférence du salut, est celui où l'homme de Dieu console une ame peinée par les terreurs de l'enfer, en la renvoyant à la volonté de Dieu; et en l'exhortant à « se dépouiller du soin du suc» cès de sa vie, même éternelle, ès mains de sa » douceur et de son bon plaisir[3]. » Mais c'est autre chose de se dépouiller du soin, de l'inquiétude, du trouble; autre chose de se dépouiller du desir : nous verrons bientôt, en parlant du vrai abandon, comment il faut mettre en Dieu toute l'espérance de son salut, et s'en reposer sur lui. Ce qui loin d'en diminuer le desir l'augmente plutôt, puisqu'on se repose d'autant plus sur Dieu du salut qu'on attend de lui, qu'on le desire davantage, comme nous l'avons déja dit[4], et comme nous le dirons plus amplement en son lieu.

Le dernier passage à considérer sur cette matière, est le chapitre intitulé : *Comme nous devons unir notre volonté à celle de Dieu en la permission des péchés*[5]. Le voilà au nœud et précisément à l'endroit où nos mystiques se perdent : car c'est dans une sorte d'union extraordinaire avec la justice et les permissions divines, qu'ils puisent non seulement leur indifférence pour leur salut, et pour celui des autres; mais, ce qui est encore pis, leur acquiescement à leur damnation, et leur insensibilité pour le péché même. Opposons-leur la doctrine de saint François de Sales : « Nous devons, dit-il[1], desirer » de tout notre cœur que le péché permis ne soit » point commis. » Nous ne trouvons point cette affection dans nos mystiques, qui, acquiesçant aisément à la permission du péché, le regardent, ainsi qu'on a vu, comme en quelque sorte envoyé de Dieu, à qui ils attribuent leurs défauts, et l'envoi des petits renards qui ravagent tout. Après le péché commis, saint François de Sales veut qu'on s'en afflige « jusqu'à tomber en » pamoison et à cœur failli avec David, pour les » pécheurs qui abandonnent la loi de Dieu[2]. » Nos mystiques insensibles éteignent la force de cette contrition, comme on a vu, tant pour eux que pour les autres. Saint François de Sales représente la continuelle douleur de saint Paul[3], à cause de la réprobation des Juifs; nous avons ouï nos mystiques se glorifier qu'ils verroient périr tous les hommes sans en verser une larme. Enfin saint François de Sales nous apprend bien en général[4] qu'il faut » adorer, aimer et louer » la justice vengeresse et punissante de Dieu, et » lui baiser avec une dilection et révérence » égale la main droite de sa miséricorde, et la » main gauche de sa justice; » mais il ne va pas plus avant : s'il y a quelque acte plus particulier envers les décrets de la justice divine, ce saint le réserve à la vie future, *où nous entrerons dans les puissances du Seigneur,* reconnoissant qu'en ce siècle ténébreux, Dieu ne nous ordonne rien par rapport à ces décrets éternels, dont les causes nous sont inconnues, ainsi qu'il a été expliqué ailleurs[5]; mais nos mystiques se vantent de ne pouvoir avoir ni pour eux-mêmes, ni pour les autres aucune autre volonté que celle que Dieu a eue éternellement, ce qui les empêche de vouloir absolument leur propre salut, aussi bien que le salut de ceux qu'ils ne savent pas que Dieu ait prédestinés : un faux acquiescement à la volonté de Dieu opère ces sentiments inconnus jusques ici aux chrétiens, et les mène à un repos insensible que Dieu ne veut pas.

Tous ces sentiments sont outrés : c'est par cette funeste indolence qu'au lieu de haïr le

[1] *Am. de Dieu, liv.* x, *ch.* 5. — [2] *Joan.* XIV. 28. — [3] *Liv.* III, *ép.* 26. — [4] Ci-dessus, p. 105 *et suiv.* — [5] *Am. de Dieu, liv.* IX, *ch.* 8.

[1] *Am. de Dieu, liv.* IX. — [2] *Ibid.* — [3] *Ibid. ch.* 8, *p.* 293 — [4] *Ibid.* — [5] Ci-dessus, *liv.* III, *p.* 33, 34, 37, 38; *et liv.* IV, *p.* 41, *etc.*

péché comme nous étant nuisible, ou le hait comme Dieu, à qui il ne peut pas nuire, le hait lui-même; ainsi on se familiarise avec le péché, en le regardant plutôt comme permis dans l'ordre des décrets de Dieu, que comme défendu par ses commandements.

Je ne puis sortir de cette matière sans rappeler un récit du Père du Pont dans la vie du Père Baltazar Alvarez. Il raconte donc que le frère Chimène, interrogé par son provincial, s'il desiroit d'aller au ciel, lui répondit, Père, soyons gens de bien, servons bien Dieu comme il appartient, et le laissons faire du reste sans nous en soucier; car il est infiniment bon et juste : il nous donnera ce que nous mériterons : et ajouta que demander le ciel, cela pouvoit naitre de l'amour-propre. Ce passage trompera tous ceux qui ne sauront pas le considérer; mais en même temps il apprendra aux sages lecteurs combien on se trompe sur certains discours, dont on ne regarde que l'écorce. Les desirs du ciel qui peuvent venir de l'amour-propre sont ces desirs imparfaits dont il est écrit[1] : « Les desirs donnent » la mort au paresseux; il passe tonte sa vie de» puis le matin jusqu'au soir à desirer » sans agir, et amusé par ses beaux desirs il ne songe point aux œuvres. Le saint religieux, dont il est parlé en ce lieu, étoit dans une disposition bien différente, puisque six lignes au-dessous il est dit de lui, que « comme il voyoit finir le temps » de mériter et d'amasser le bien qui ne périt » jamais, il se hâtoit de bien faire[2]. » Il desiroit donc ce bien; mais il le desiroit efficacement en se hâtant de le mériter: disposition bien éloignée de celle de nos mystiques, qui ne songent point au mérite non plus qu'au salut. Au reste, s'il falloit marquer tous les desirs que le saint homme Alvarez poussoit vers le ciel, nous en remplirions trop de pages; et c'est chose si naturelle aux enfants de Dieu, qu'il est inutile de le remarquer.

Nous avons vu qu'un des dogmes des plus outrés des nouveaux mystiques, c'est de rendre l'oraison extraordinaire ou passive si commune que tout le monde y soit appelé, qu'elle soit facile à tout le monde, et si nécessaire d'ailleurs qu'on « ne puisse parvenir sans elle à la parfaite » purification, ni connoître le vrai amour, ni se » remplir d'autre chose que de l'amour de soi» même et d'une attache sensuelle aux créatu» res, en sorte qu'on soit incapable d'éprouver » les effets ineffables de la charité[3]. » Cependant en 1610, après tant d'années d'épiscopat, saint François de Sales, déja regardé dès les prémices de sa prêtrise comme un très grand saint, et comme l'apôtre de son pays, ne connoissoit pas l'oraison de quiétude[1], et il fait consulter sur ce sujet-là une sainte religieuse: pour lui, encore que Dieu l'eût favorisé *deux ou trois fois* d'une oraison extraordinaire qui paroissoit se réduire à l'affection, *il n'osa jamais se démarcher du grand chemin pour en faire une méthode:* et il avoue qu'*il lui est un peu dur d'approcher de Dieu* sans les préparations ordinaires, *ou d'en sortir tout-à-fait sans actions de graces, sans offrande, sans prières expresses.* Ce qui montre que, si avancé dans la sainteté, il n'étoit point encore sorti de la méditation méthodique sans laquelle on a osé assurer non seulement qu'il n'y a point de parfaite pureté, mais encore qu'on est dans la vie des sens et de l'amour-propre. Mais sans faire tort aux sublimes oraisons très louables, quand Dieu y élève, je desirerois plus que toutes les sublimités la simplicité du saint évêque; lorsqu'au milieu de tant de lumières et de tant de graces, il se déclare, comme on a vu, pour le *train des saints devanciers et des simples.*

Je l'admire encore davantage lorsqu'il ajoute avec tant d'humilité : « Je ne pense pas tant sa» voir, que je ne sois très aise, je dis extrême» ment aise d'être aidé, de me démettre de mon » sentiment et suivre celui de ceux qui en doi» vent par toutes raisons savoir plus que moi; » je ne dis pas seulement de cette bonne mère, » mais je dis d'un autre beaucoup moindre. » C'est l'humilité elle-même qui a dicté ces paroles: Oui j'estime, encore un coup, quoi qu'on puisse dire, ces humbles et bienheureuses simplicités aussi purifiantes et perfectionnantes que les oraisons les plus passives : ceux qui ne veulent pas à cet exemple trouver la parfaite pureté de cœur *dans le train des simples et dans les saints devanciers*, ne sont pas de ces petits que Dieu regarde.

Il ne se donne pas pour plus avancé, lorsqu'il dit si bonnement (car je voudrois pouvoir imiter sa sainte simplicité): « Dieu me favorise de » beaucoup de consolations et saintes affections, » par des clartés et des sentiments qu'il répand » en la supérieure partie de mon ame: la partie » inférieure n'y a point de part: il en soit béni » éternellement[2]. »

Le voilà dans les affections, dans les consolations, dans les clartés, dans les sentiments que nos prétendus parfaits trouveut si fort audessous de leur état, et qu'ils renvoient au degré inférieur de l'oraison. Il écrivoit cette lettre en

[1] *Prov.* XXI, 25, 26. — [2] *Ibid.* — [3] *Cant. des Cant. Préf.*

[1] *Liv.* II, *ép.* 21. — [2] *Liv.* VII, *ép.* 22.

1615, six ou sept ans avant sa mort : il ne paroit pas qu'il soit sorti de ce sentier des affections, ni qu'il ait été établi dans ce qu'on appelle l'état passif. En est-il moins pur, moins parfait, moins saint ; en connoît-il moins le saint abandon et la sainte chrétienne indifférence? est-il livré à son amour-propre et incapable d'expérimenter les flammes du saint amour, qui se ressentent dans tous ses écrits? Mais en a-t-il moins saintement et moins sûrement dirigé les ames que Dieu mettoit dans les voies extraordinaires? Ce seroit visiblement outrager l'esprit de sainteté et de conduite qui étoit en lui, que de parler de cette sorte : il faut donc connoître et avouer la perfection et la pureté avec l'esprit de conduite que Dieu sait mettre dans les cœurs où l'on ne sent rien de ces impuissances qui composent ces états passifs.

Le saint homme passe encore plus avant, et voici dans un de ses Entretiens une décision digne de lui [1] : « Il y a des personnes fort parfaites auxquelles notre Seigneur ne donna jamais de telles douceurs ni de ces quiétudes : qui font tout avec la partie supérieure de leur ame, et font mourir leur volonté dans la volonté de Dieu à vive force, et avec la pointe de la raison. » Elles n'ont donc pas les facilités de l'état passif : très actives et très discursives, sans connoitre ces ligatures ou suspensions des puissances par état, elles sont dans une sainteté autant ou plus éminente que celles qui sont conduites aux états passifs : « leur mort, » dit le saint évêque, il entend leur mort mystique et spirituelle, « est la mort de la croix, laquelle est beaucoup plus excellente que l'autre, que l'on doit plutôt appeler un endormissement qu'une mort. » Car on n'éprouve pas là ces combats et la violence qu'il se faut faire à soi-même dans la mort spirituelle : « et cette ame qui s'est embarquée dans la nef de la providence de Dieu, par l'oraison de quiétude, se laisse aller, et vogue doucement comme une personne qui, dormant dans un vaisseau, sur une mer tranquille, ne laisse pas davancer. » Après une si belle peinture de ces deux états d'oraison, voici la décision du saint évêques : *Cette façon de mort ainsi douce se donne par manière de grace; et l'autre*, plus violente et de vive force, *se donne par manière de mérite*. Il ne faut rien ajouter à ces paroles : tout est dit en ce seul passage; et il démontre qu'en poussant si loin la nécessité des états passifs, pour la parfaite purification de notre amour-propre, on ignore les premiers principes de la théologie.

Sainte Thérèse, à qui l'on voit que le saint évêque défère beaucoup dans tous ses écrits, est de même sentiment, lorsqu'en parlant du mérite des oraisons extraordinaires de quiétude, d'union, et autres semblables, elle enseigne « quant à ce qui est de mériter davantage, que cela ne dépend pas de ces sortes de graces, puisqu'il y a plusieurs personnes saintes qui n'en ont jamais reçu, et d'autres qui ne sont pas saintes qui en ont reçu : » à quoi elle ajoute que ces graces peuvent être « d'un grand secours pour s'avancer dans les vertus; mais que celui qui les acquiert par son travail mérite beaucoup davantage [1] : » qui est de point en point, et presque de mot à mot, ce que nous disoit notre saint évêque.

Au surplus, il faut entendre sainement et toutes choses égales ce qu'ils disent du plus grand mérite de ceux qui travaillent. Car au reste la charité étant le principe du mérite dans les pieux exercices du libre arbitre; qui a plus de charité, absolument a plus de mérite, soit qu'il travaille plus ou moins. Il est vrai que l'oraison de pure grace, qui se fait en nous sans nous, de soi n'a point de mérite, parcequ'elle n'a point de liberté; mais il est vrai aussi qu'elle donne lieu à des actes de vertus très éminents, et même c'est la doctrine des savants théologiens comme Suarez, que Dieu ne prive pas toujours de mérite les oraisons extatiques et de ravissements, où souvent il lui plaît que la liberté se conserve tout entière : témoin le songe mystique de Salomon, où il fit un choix si digne de sa sagesse qui aussi reçut aussitôt une si ample récompense.

Il ne faut donc pas décider laquelle de toutes ces voies actives ou passives est absolument de plus grand mérite devant Dieu, puisque cela dépend du degré de charité connu à Dieu seul.

Sainte Thérèse ajoute ici, « qu'elle connoît deux personnes de divers sexe que notre Seigneur favorisoit de ses graces, qui avoient une si grande passion de le servir, et de souffrir sans être récompensées de semblables faveurs, qu'elles se plaignoient à lui de ce qu'il les leur accordoit; et ne les auroient pas reçues, si cela eût dépendu de leur choix : » ce qui ne seroit pas permis s'il s'agissoit de l'augmentation de la grace sanctifiante. La sainte étoit une de ces deux personnes, puisqu'elle marque souvent de tels sentiments, et qu'elle a coutume de parler de cette sorte en tierce personne de ses plus intimes dispositions.

Ce qu'elle rapporte en un autre endroit [2] est

[1] *Entr.* II. *p.* 805.

[1] *Chât. 6e dem. ch.* 9. — [2] *Chem. de la Perfect. c.* 17.

très remarquable : « Je connois, dit-elle, une » personne fort âgée, fort vertueuse, fort péni» tente, grande servante de Dieu, et enfin telle » que je m'estimerois heureuse de lui ressem» bler, qui emploie les jours et les nuits en des » oraisons vocales, sans pouvoir jamais faire » l'oraison mentale. » La sainte ne craint point de la préférer à plusieurs de celles qui sont dans la plus sublime contemplation : parceque tout dépend ici du plus ou du moins de conformité à la volonté de Dieu ; « car, ajoute-t-elle, Marthe » n'étoit-elle pas une sainte, quoiqu'on ne dise » pas qu'elle fût contemplative ? et que souhai» tez-vous davantage, que de pouvoir ressembler » à cette bienheureuse fille qui mérita de rece» voir tant de fois notre Seigneur Jésus-Christ » dans sa maison, de lui donner à manger, de le » servir, et de s'asseoir à sa table ? » On peut apprendre de la suite comment la vie active et contemplative ont chacune leur mérite devant Dieu ; sur quoi il ne s'agit point de prononcer, parceque s'il manque d'un côté quelque chose à l'une, ce défaut est récompensé par d'autres endroits, et surtout par la soumission aux ordres de Dieu qui mène avec des dons différents à une égale perfection.

Nous avons même remarqué dans la préface que selon les sentiments de la sainte [1], Dieu sait se cacher aux ames et les tromper d'une manière aussi admirable qu'elle est d'ailleurs miséricordieuse, en leur enveloppant tellement le don sublime de contemplation dont il les honore, qu'elles y sont élevées sans sentir autre chose en elles qu'une simple oraison vocale : tant la sagesse divine a de profondeur dans la distribution de ses dons.

Concluons donc que c'est une erreur de mettre le mérite et la perfection à être actif ou passif. C'est à Dieu à juger du mérite des ames qu'il favorise de ses graces, selon les diverses dispositions qu'il leur inspire, et selon les degrés de l'amour divin qui ne sont connus que de lui seul. Concluons aussi en général, de tous les discours précédents, que nos faux mystiques, qui affectent des perfections et des sublimités irrégulières, sont outrés, ignorants, superbes, dans l'illusion manifeste, et sans aucune vraie idée de la sainteté. Pour en venir maintenant à des qualifications plus précises de leurs erreurs, il faut encore ajouter un dernier livre à notre travail.

[1] *Chem. de la Perfect. ch. 30, 609 ; ch. 22.*

LIVRE X.

Sur les qualifications des propositions particulières.

Quoiqu'il suffise aux fidèles, pour éviter des pratiques suspectes et dangereuses, de savoir en général que l'Église les a censurées ; néanmoins il est utile pour l'instruction, et pour éviter les écueils où l'intégrité de la foi peut faire naufrage, de descendre au particulier des diverses qualifications que chaque proposition aura méritées : et c'est pour y parvenir qu'on a proposé les XXXIV articles des ordonnances des 16 et 25 avril 1695.

Cette partie de l'ouvrage est très importante, parcequ'outre qu'elle contiendra la récapitulation de tout le reste, elle en fera la précise application aux erreurs dont il s'agit.

Il faut ici avertir le lecteur que ce qu'on appelle qualification est un terme par où l'on exprime ce qu'il faut croire de chaque proposition censurée ; tel est le terme d'hérétique, d'erroné, de scandaleux, ou de téméraire, et ainsi des autres. Comme dans le dessein de ceux qui ont à prononcer en quelque manière que ce soit sur la doctrine, le sens de ces mots est fort précis, et qu'ils doivent être appliqués avec grand choix, il s'ensuit, en premier lieu, qu'il ne se faut point rebuter de trouver de la sécheresse dans cette discussion, où l'on ne doit rechercher que la seule vérité ; et secondement, que la qualification est une chose qui veut être étudiée et réduite à des principes certains : en sorte qu'on ne dise ni plus ni moins qu'il ne faut.

Avant que de procéder à cet examen ; comme les décisions du concile œcuménique de Vienne, où le pape Clément V étoit en personne, contre les béguards et les béguines, ont un rapport manifeste aux matières qu'on traite aujourd'hui, il faut s'y rendre attentif.

Sans entrer dans la discussion de toutes les erreurs de ces hérétiques, il suffit d'abord de considérer les huit propositions condamnées dans la Clémentine *Ad nostrum, de hæret.*, etc., avec l'approbation de ce concile [1] ; parceque c'est là qu'on fit consister tout le venin de cette hérésie.

La première proposition : « Que l'homme peut » acquérir dans la vie présente un si haut et tel » degré de perfection, qu'il deviendroit impec» cable, et ne pourroit plus profiter en grace. » Il faut avouer, de bonne foi, que nos faux mystiques ont souvent rejeté des propositions si expressément condamnées ; mais nous avons vu

[1] *Clement. lib. v. tit. 3, c. 3,* Ad nostrum.

qu'on y est tellement mené, par la suite de leurs principes, qu'ils n'ont pu s'empêcher de « comparer l'ame à un or très pur et affiné qui a » été mis tant et tant de fois au feu, qu'il perd » toute impureté et toute disposition à être purifié : qu'il n'y a plus de mélange, que le feu ne » peut plus agir sur cet or; et qu'il y seroit un » siècle qu'il n'en seroit pas plus pur, et qu'il ne » diminueroit pas [1] : » qui est en termes formels la proposition des béguards, plus fortement énoncée qu'ils n'ont peut-être jamais fait.

Nous avons rapporté les passages où Molinos et les autres faux mystiques ont assuré, que par l'oraison l'ame revênoit à la pureté où elle a été créée, et que la *propriété*, c'est-à-dire, la concupiscence, est entièrement détruite [2].

On trouve aussi, dans la bulle d'Innocent XI [3], parmi les soixante-huit propositions dont Molinos a été convaincu ou par preuve ou par son aveu, celle où il est dit que « par la voie intérieure » on parvient avec beaucoup de souffrances à » purger et éteindre les passions, en sorte qu'on » ne sent plus rien, rien, rien du tout : on ne sent » dans les sens aucune inquiétude, non plus que » si le corps étoit mort, et l'ame ne se laisse plus » émouvoir. » C'est ce que porte la cinquante-cinquième proposition, et en conséquence il est dit dans la soixante-troisième » qu'on en vient à » un état continu, immobile, et dans une paix » imperturbable. » Pour ce qui regarde l'état d'impeccabilité, il est expressément porté dans la soixante-unième : que » l'ame qui est arrivée » à la mort mystique ne peut plus vouloir au-» tre chose que ce que Dieu veut, parcequ'elle » n'a plus de volonté, et que Dieu la lui a » ôtée. »

A cela revient clairement ce qu'on trouve à toutes les pages des livres de nos faux mystiques, imprimés et manuscrits : » que le néant ne péche » plus : que qui n'a point de volonté ne péche » plus : » et cent autres propositions de cette force : ce qui emporte l'état impeccable, qu'on trouve établi en termes plus forts qu'en quelque auteur que ce soit, dans cette parole que nous avons remarquée [4] : que » l'ame est pour toujours » confirmée en amour, puisqu'elle a été changée » en Dieu; en sorte que Dieu ne sauroit plus la » rejeter, et aussi qu'elle ne craint plus d'être » séparée de lui. » Les béguards n'en ont jamais dit davantage; et par-là on voit la première des propositions qui les font mettre au rang des hérétiques, expressément soutenue par les mystiques de nos jours : que s'il leur arrive de dire le contraire, c'est qu'il leur arrive aussi, comme à tous les hérétiques, de se contredire; à cause que d'un côté ils se portent naturellement à suivre leurs principes, et que de l'autre ils n'osent pas toujours les pousser à bout, comme nous l'avons souvent montré : ce qui a obligé un saint pape (c'est le pape saint Léon II) de prononcer, d'un auteur condamné au sixième concile général, « qu'il n'étoit pas seulement prévaricateur, à l'é-» gard de la saine doctrine, mais encore qu'il » étoit contraire à lui-même, et combattoit ses » propres dogmes : *qui etiam sui ipsius extitit* » *impugnator* * : » caractère qui lui est commun avec tous les autres errants : ce qui fait aussi qu'on ne les condamne par moins, encore qu'on trouve de temps en temps dans leurs écrits des vérités opposées aux dogmes pervers qu'ils établissent; ces auteurs n'en étant que plus condamnables, parceque, pour décrier leurs mauvais desseins, ils soufflent le froid et le chaud, ou, comme parle l'apôtre saint Jacques, le bien et le mal, *la bénédiction et la malédiction d'une même bouche* [1].

La seconde proposition des béguards regarde certains excès dont jusqu'ici nous n'avons point voulu parler, mais dont pourtant nous dirons un mot à la fin. En attendant, nous remarquerons seulement que les béguards assuroient que « l'on ne doit point jeûner, non plus que prier, » dans l'état de perfection. » Nous avons vu [2] que nos faux parfaits, en rejetant les demandes, rejettent ce qui est principalement compris sous le nom de prière; de sorte qu'ils participent de ce côté-là à l'hérésie des béguards : qui, d'ailleurs se glorifiant d'une sublime et perpétuelle communication avec Dieu, rejetoient les demandes et l'action de graces, comme font à leur exemple nos nouveaux mystiques. Pour ce qui regarde la pratique de ne jeûner plus : en tant qu'elle s'étendroit aux jeûnes de précepte, je ne la vois pas dans leurs écrits; mais seulement un décri des mortifications qui peut tendre au mépris du jeûne, et que nous avons observé ailleurs [3].

Je ne trouve point en termes formels, dans les écrits que j'ai vus de nos mystiques, la troisième proposition, où les béguards « s'affranchissent » des lois ecclésiastiques et de toute loi hu-» maine : » mais un lecteur attentif verra dans

[1] *Moyen court*, § 24. — [2] Ci-dessus, *liv.* III, *p.* 32; *liv.* V, *p.* 57. — [3] *Ci-après*, dans les *Actes de la condamnation des Quiétistes*. — [4] Ci-dessus, *liv.* V, *p.* 57.

* Ces paroles ne sont pas du pape saint Léon II, mais de l'empereur Constantin Pogonat, qui assista au concile. Voyez *Edict. Imp. Constant. post. Act.* XVIII *Concil. Gen.* VI; *Labbe*, *tom.* VI, *col.* 1085. (*Edit. de Versailles.*)

[1] *Jac.* III. 10. — [2] Ci-dessus, *liv.* IV, *p.* 45, 46. — [3] Ci-dessus, *liv.* V, *p.* 58.

la suite de secrètes dispositions à cette doctrine. Nos mystiques tombent manifestement dans quelque partie de la quatrième proposition des béguards, où il est porté que « l'homme peut » obtenir la finale béatitude en cette vie, selon » tout degré de perfection, comme il l'aura dans » la vie future, » lorsqu'ils disent que, » dans » cette vie, l'on possède très réellement, et plus » réellement qu'on ne peut dire, l'essentielle béa» titude [1] : » par où l'on est obligé à établir un *rassasiement parfait*, et qui ne souffre *ni envie, ni desir quelconque*[2], ni enfin, comme on a vu [3], aucune demande, ce qui emporte un état où rien ne manque; et, en un mot, cet état étoit la béatitude des béguards.

La cinquième proposition ne paroit pas regarder les nouveaux mystiques; pour la même raison je laisse à part la septième et la huitième : mais la sixième, qui dit » qu'il appartient à » l'homme imparfait de s'exercer dans les actes » des vertus, et que l'ame parfaite s'en exempte, » revient manifestement à la suppression de tous les actes, qui est un des fondements de nos faux mystiques : leur style est méprisant pour les vertus : la trente-unième proposition de Molinos, dans la bulle d'Innocent XI, porte *qu'il faut perdre les vertus* : agir vertueusement, c'est, selon ces faux parfaits, agir selon le discours, selon la réflexion; c'est-à-dire dans leur langage, imparfaitement et bassement. L'*humilité vertu* est, selon eux, une humilité pleine d'amour-propre ou du moins d'imperfection: c'est ce qui fait regarder *comme un moyen de pratiquer plus fortement la vertu*, l'habitude de *ne penser pas à la vertu en particulier* [4]. Tout cela est visiblement de l'esprit des béguards : l'imagination de supprimer les actes particuliers des vertus, sous prétexte qu'ils sont compris dans un acte éminent et universel, revient au même dessein : aussi est-elle de Molinos dans la trente-deuxième proposition de celles d'Innocent XI. En un mot, toutes les erreurs qu'on vient de voir sont foudroyées par avance dans le concile de Vienne, ou parcequ'elles sont les mêmes que celles des hérétiques, ou parcequ'elles en contiennent quelque partie essentielle, et qu'elles en prennent l'esprit.

Si l'on veut voir, dans les nouveaux mystiques, les autres caractères des béguards, ou les peut apprendre de ceux qui ont connu ces hérétiques. Ne nous arrêtons pas à remarquer qu'on les nommoit quiétistes, à cause qu'ils se glorifioient de leur quiétude : c'est Rusbroc qui nous l'apprend [1]. Ils s'appeloient aussi les contemplatifs; les gens spirituels et intérieurs : mais il y en avoit de plusieurs espèces. Ceux qui reviennent le plus aux quiétistes de nos jours sont décrits en cette sorte par Tanière, dans un excellent sermon sur le premier dimanche de Carême [2] : » Ils n'agissent point; mais, comme » l'instrument attend l'ouvrier, de même ceux» ci attendent l'opération divine, ne faisant rien » du tout : car ils disent que l'œuvre de Dieu » seroit empêchée par leur opération. Ainsi atta» chés à un vain repos, ils ne s'exercent point dans » les vertus. Voulez-vous savoir quel repos ils » pratiquent, je vous le dirai en peu de mots : » ils ne veulent ni rendre graces, ni louer Dieu, » ni prier (c'est-à-dire, comme on va voir, ne » rien demander); ne rien connoître, ne rien » aimer, ne rien desirer, car ils pensent avoir » déja ce qu'ils pourroient demander. »

Je ne veux pas dire que les faux mystiques d'aujourd'hui aient tous les caractères que Taulère a remarqués dans ceux-là : c'est assez qu'on y voie ceux qu'on vient d'entendre. Le même Tanière poursuit ainsi : » Quand on cherche le » repos en ne rien faisant, sans de dévotes et » intimes aspirations et desirs, on s'expose à » toute tentation et à toute erreur, et on se donne » une occasion à tout mal. » Voilà comme il met dans la véritable oraison les aspirations et les desirs que les faux contemplatifs de ce temps-là excluoient, et que nos parfaits relèguent encore aux degrés inférieurs de l'oraison. Taulère ajoute : » Personne dans le repos ne peut être » uni à Dieu s'il ne l'aime et ne le desire : » mais nos nouveaux spirituels rangent les desirs parmi les actes intéressés; et on ne sait ce que c'est que leur amour, puisqu'ils peuvent ne desirer pas ce qu'ils aiment.

On trouve dans le procès de Molinos, qu'il a confessé d'avoir enseigné qu'une ame » qui ne » se peut pas dépouiller du desir d'aimer Dieu, » montre qu'elle le veut aimer à sa mode, ce » qui est nourrir la propriété et le propre choix : » de sorte que pour aimer Dieu, comme Dieu veut, il faut, par une bizarre résignation à sa divine volonté, être disposé à ne le pas aimer s'il ne veut pas que nous l'aimions; qui est une absurdité bien étrange, mais néanmoins une suite inévitable des principes que nous avons vus de nos faux mystiques [3].

Au reste les quiétistes de Taulère se croyoient

[1] Ci-dessus. *liv.* V, *p.* 57. *Cant.* I. *I. part.* 5, 6. — [2] *Moyen court*, § 24. — [3] Ci-dessus, *liv.* V, *p.* 57. — [4] Ci-dessus p. 58. *Moyen court*, § 8.

[1] *De orn. Spir. nupt. lib.* II, *c.* 76, 77, 78, 79. — [2] *Taul. serm.* 2 *in Dom.* I *Quadrag.* — [3] Ci-dessus *liv.* III, *p.* 57 *et liv.* IV, *p.* 43 *et suiv.*

« au-dessus de tous les exercices et de toutes les » vertus, et incapables de péché; parcequ'ils » n'ont plus de volonté, qu'ils sont livrés au re- » pos, et que, reduits au néant, ils ont été faits » une même chose avec Dieu. » Et un peu après : « Ils se vantent d'être passifs sous la main de » Dieu, *Deum pati*, parcequ'ils sont ses instru- » ments, dont il fait ce qu'il veut, et que, par » cette raison, ce qu'il fait en eux est beaucoup » au-dessus de toutes les œuvres que l'homme » fait par lui-même, quoiqu'il soit en état de » grace. »

On dira que les choses que Taulère rapporte ne sont pas toutes blâmables, et qu'ainsi son intention est seulement de reprendre ces hypocrites pour s'être faussement attribué ce qui convenoit aux saints. Mais ce n'est pas assez pénétrer le dessein de ce zélé prédicateur, puisqu'en effet tout ce qu'il remarque est d'un mauvais caractère, et qu'il le donne pour tel. Car, comme il le sait bien dire, c'est un mal évident de ne point desirer, de ne point demander, de ne point rendre graces, de ne point agir, d'attendre que Dieu nous pousse : et, pour les choses qu'on pourroit trouver en quelque manière dans les saints, c'est une autre sorte de mal de les attribuer uniquement au repos, c'est-à-dire à la cessation entière et perpétuelle de toute action, comme faisoient les béguards, suivis en cela par les nouveaux quiétistes.

Taulère a copié de Rusbroc une grande partie de ces traits. C'est Rusbroc qui a remarqué et blâmé dans les béguards « cette cessation de de- » sirs, d'actions de graces, de louanges, de tout » acte de vertu, pour ne point apporter d'obsta- » cle à l'action de Dieu. Il trouve mauvais qu'on » fasse gloire de ne le point sentir, de ne le » point desirer, qui est la même chose que ne » l'aimer pas [1]. » A ces traits on est forcé de reconnoitre dans les nouveaux quiétistes de trop grandes ressemblances avec les anciens : quelques correctifs qu'ils apportent à leurs énormes excès, ils en retiennent toujours de trop mauvais caractères, et ils passeront toujours pour des béguards trop peu mitigés.

S'ils imitent les béguards, ils sont aussi condamnés dans leurs erreurs, et condamnés même par les mystiques, par Rusbroc et par Taulère, dont ils réclament sans cesse le secours : on y peut joindre Louis de Blois, abbé de Liesse en Hainaut, dans l'Apologie de Taulère, où il loue le passage qu'on vient de rapporter : de sorte que le quiétisme est condamné tout à la fois par trois principaux mystiques, par Rusbroc, par Taulère, et par le pieux abbé de Liesse.

J'ai omis exprès dans les passages de Rusbroc et de Taulère un caractère affreux des béguards, que le malheureux Molinos n'a pas voulu qui manquât au quiétisme nouveau : on voit bien que j'entends par-là les infamies qu'il a héritées de la secte des béguards comme beaucoup d'autres excès. Je n'en ai point voulu parler, et je prie le prudent lecteur d'en bien comprendre la raison. Je pourrois dire d'abord qu'on a horreur de traiter de telles matières; mais une raison plus essentielle m'en a détourné, et c'est qu'on peut séparer ces deux erreurs. On peut, dis-je, séparer les autres erreurs du quiétisme, de ces abominables pratiques; et plusieurs, en effet, les en séparent. Or j'ai voulu attaquer le quiétisme par son endroit le plus spécieux ; je veux dire par les spiritualités outrées, plutôt que par les grossieretés : par les principes qu'il avoue et qu'il étale en plein jour, et non pas par les endroits qu'il cache, qu'il enveloppe, et dont il a honte : et j'ai conçu ce dessein, afin que ceux qui se sentent un éloignement infini de ces abominations, ne s'imaginent pas pour cela être innocents, en suivant les autres erreurs plus fines et plus spirituelles de nos faux contemplatifs. Voilà pourquoi je n'ai point voulu appuyer sur ces horreurs. Ce que je ne puis omettre ni dissimuler, c'est, dans le fait, qu'il est presque toujours arrivé aux sectes d'une spiritualité outrée, de tomber de là dans ces misères. Les béguards, les illuminés, et Molinos, dans nos jours, en sont un exemple; pour ne point parler de ceux qui se sont attribué, dans les premiers siècles, le nom de gnostiques, sacré dans son origine, puisqu'il n'y signifioit que les vrais spirituels et les vrais parfaits : mais l'abus qu'on en a fait l'a rendu odieux aussi bien que celui de quiétistes, qu'on donnoit naturellement aux solitaires qui vivoient séquestrés du monde dans un saint repos, ἡσυχασταί; mais dans nos jours il demeure à ceux qui, par une totale cessation d'actes, abusent du saint repos de l'oraison de quiétude. Or comment on tombe de là, à l'exemple des béguards, dans ces corruptions qui font horreur, il est aisé de l'entendre. Toute fausse élévation attire des chutes honteuses. Vous vous guindez au-dessus des nues, et par une aveugle présomption vous voulez marcher, comme disoit le Psalmiste, dans des choses merveilleuses au-dessus de vous : craignez le précipice qui se creuse sous vos pieds. Car cette chute terrible est un moyen de justifier la vérité de cette sentence de saint Paul : « Vous êtes si insensés, qu'en commençant » par l'esprit vous finissez par la chair [2]. » Vos

[1] *Rusbroc, de orn. Spir. nupt. lib.* II, *c.* 79.

[2] *Gal.* III. 3.

principes vous conduisent là : vous dédaignez les demandes ; et la sagesse, qui, selon saint Jacques [1], n'est promise qu'aux demandes, vous abandonne : la grace, que vous ne voulez pas même desirer, se retire : où tombez-vous après cela? Dieu le sait. Vous croyez la tentation tout-à-fait vaincue : rempli de votre imaginaire perfection, vous trouvez au-dessous de vous de penser à votre foiblesse ; la concupiscence vous paroît éteinte : c'est cette présomption qui la fait revivre. C'étoit un caractère des béguards, bien remarqué par Taulère, de se croire *affranchi des commandements de Dieu,* comme *de ceux de l'Église.* Ne vous croyez pas exempt de cette erreur; vous oubliez les commandements de demander et de rendre graces : il ne faut pas s'étonner si la révérence des autres, qui ne sont pas plus importants ni plus exprès dans l'Évangile, s'en va peu à peu. Le malheureux Molinos en est un exemple : tous ne tombent pas dans ces abominables excès, et ne tirent pas de ces principes les conséquences qu'il en a tirées ; mais on en doit prévenir l'effet. L'idée d'une perpétuelle passiveté mène bien loin. Elle faisoit croire aux béguards qu'il ne falloit que cesser d'agir, et qu'alors, en attendant Dieu qui vous remueroit, tout ce qui vous viendroit seroit de lui. C'est aussi le principe des nouveaux mystiques; je n'en dirai pas davantage. On ne sait que trop comme les desirs sensuels se présentent naturellement. Je ne dirai pas non plus où mènent ces fausses idées du retour à la pureté de notre origine, et du rétablissement de l'innocence d'Adam. J'omettrai tout ce qu'on cache et qu'on insinue sous le nom de simplicité et d'enfance, d'obéissance trop aveugle et de néant. Faites-moi oublier, Seigneur, les mauvais fruits de ces mauvaises racines que j'ai vues autrefois germer dans le lieu saint : l'horreur m'en demeure, et je ne retourne qu'à regret ma pensée vers ces opprobres des mœurs. Ames pures, ames innocentes, vous ne savez où conduisent de présomptueuses et spirituelles singularités : ne vous laissez pas surprendre à un langage spécieux, non plus qu'à un extérieur d'humilité et de piété : Taulère l'a remarqué dans les béguards : *ils portent*, dit-il, FACILEMENT *toute sorte d'adversités.* C'est ce que Gerson appeloit dans ces hérétiques une folle patience, *fatua perpessio*, qui tenoit de l'insensibilité. Par-là, dit Taulère, *ils se rendent en beaucoup de choses fort semblables aux vrais serviteurs de Dieu.* Sous prétexte de renoncer à leur volonté, et même de n'en avoir plus, ils se remplissent d'eux-mêmes : car qu'y a-t-il qui flatte plus l'amour-propre que l'idée de l'avoir extirpé? Ils s'admirent secrètement dans leur paisible singularité, *et ne reviennent jamais.* Un faux repos les abuse, une fausse idée d'acte continu et de perpétuelle passiveté entretient en eux une hypocrisie étonnante. Voyez l'austérité apparente des discours de Molinos dans sa *Guide spirituelle,* et, si l'on en croit les bruits, sa fausse persévérance malgré ses rétractations : cependant on sait quel il étoit : Dieu a voulu mettre au jour son hypocrisie. C'étoit, dit Taulère, dans les béguards le mystère d'iniquité, qui prépare la voie à l'Antechrist.

Depuis le concile de Vienne, on n'a point frappé d'un si rude coup les fausses et irrégulières spiritualités, que de nos jours sous Innocent XI, à l'occasion de Molinos. Le cardinal Caraccioli, archevêque de Naples, fut un des premiers qui excita ce pieux pontife par une lettre du 30 janvier 1682 [1], où il lui marquoit, que, sous prétexte de l'oraison de quiétude, plusieurs s'emportoient jusqu'à se trouver empêchés de l'union avec Dieu, par l'image et le souvenir de Jésus-Christ crucifié, et à ne se croire plus soumis aux lois. Il avertissoit le pape, que par les livres qu'on lui présentoit, pour obtenir la permission de les imprimer, il voyoit que les plumes étoient disposées à écrire des choses très dangereuses, et que le monde vouloit enfanter quelque étrange nouveauté. Rome a procédé dans cette affaire avec beaucoup de gravité et de prudence : je rapporterai à la fin, pour mémoire, les actes qui sont tombés entre mes mains, et il me suffit en cet endroit de remarquer que les soixante-huit propositions de Molinos, dont il a été souvent parlé, sont qualifiées par la bulle d'Innocent XI, du 19 février 1688, hérétiques, suspectes, erronées, scandaleuses, blasphématoires, offensives des oreilles pieuses, téméraires, tendantes au relâchement et au renversement entier de la discipline, et séditieuses, respectivement. Ce qui contient toutes les plus fortes qualifications qu'on puisse appliquer à une doctrine perverse.

Les qualifications respectives, inconnues aux premiers siècles, ont été fort usitées dans l'Église, depuis que le concile de Constance en a donné le premier exemple. Il est vrai que dans le même concile on s'expliqua plus distinctement, dans la bulle de Martin V, sur les erreurs qu'on avoit flétries respectivement [2]; et on ne peut nier que les qualifications précises ne soient plus instructives : l'Église les donne toujours dans le

[1] *Jac.* I. 5.

[1] Ci-dessous, *Actes de la condamn. des Quiet.* — [2] *Conc. Const. Sess.* XLV. *Constit.* Inter cunctas.

besoin, et c'est aussi pour en venir là par des principes certains qu'on a proposé trente-quatre articles dans les ordonnances des 16 et 25 avril 1695.

I.

Tout chrétien en tout état, quoique non à tout moment, est obligé de conserver l'exercice de la foi, de l'espérance et de la charité, et d'en produire des actes, comme de trois vertus distinguées.

Ces articles se trouvant déja dans l'ORDONNANCE SUR LES ÉTATS D'ORAISON, il a paru inutile de les répéter ici. *Voyez* ci-dessus, *page* 3 *et suiv.*

Pour maintenant enteudre l'utilité et le dessein de ces XXXIV articles, il faut remarquer que deux choses sont nécessaires dans la condamnation des quiétistes de nos jours : l'une est de bien reconnoître leurs erreurs, l'autre est en les condamnant de sauver les vérités avec lesquelles ces nouveaux docteurs ont tâché de les expliquer. Les articles donnent des principes certains pour exécuter les deux parties de ce dessein. Et premièrement, pour découvrir les erreurs des quiétistes, et en même temps les qualifier avec des notes et des flétrissures précises; il faut supposer que ce qui offense le plus les oreilles chrétiennes, dans ces nouveautés, c'est la suppression, qu'on a vue dans leurs écrits, des actes nécessaires à la piété: mais pour voir si ces suppressions doivent être traitées d'hérétiques, ou flétries de quelque autre qualification, le principe le plus simple qu'on pouvoit prendre est en s'arrêtant au Symbole des apôtres et à l'Oraison dominicale, qui sont dans la religion chrétienne deux fondements inébranlables de la piété, de tenir pour formellement et précisément hérétique ce qui supprimoit les actes expressément contenus dans l'un et dans l'autre.

Ce fondement supposé, sans avoir besoin d'aucune autre preuve, les articles se justifient avec leurs qualifications : et d'abord il suit du principe, que supprimer les actes de foi explicite en Dieu tout-puissant, prévoyant, miséricordieux et juste; en Dieu subsistant dans trois personnes égales; et en Jésus-Christ Dieu et homme, notre sauveur et médiateur, c'est supprimer l'exercice de la foi expressément énoncée dans le Symbole, et tomber dans une hérésie formelle. Ce qui étant évident par soi-même, néanmoins par abondance de droit a été manifestement démontré dans les endroits marqués ci-dessus [1]; et le contraire ouvrant le chemin à un oubli par état de la Trinité et de Jésus-Christ, rend ces mystères peu nécessaires, favorise les hérétiques qui les nient, en affoiblit ou plutôt en anéantit les effets : de sorte que sans y penser on fait tendre si clairement à l'impiété ceux qui suppriment ces actes, qu'il n'y a même plus rien à desirer pour la preuve.

Pour les demandes, il n'est pas moins clair que c'est aller directement contre le *Pater*, et par conséquent soutenir une hérésie, que de croire qu'on ne doive pas demander le royaume des cieux, la rémission des péchés, la délivrance des tentations, et enfin la persévérance, puisque ces demandes sont formellement énoncées dans ces paroles : *Que votre règne arrive; pardonnez-nous nos offenses; ne nous induisez pas en tentation; délivrez-nous du mal* : ce qui est clair, tant par l'évidence des paroles, que par la tradition constante et manifeste de toute l'Église, ainsi qu'il a été semblablement démontré dans les livres précédents [1].

A ceci il faut ajouter les expresses définitions de l'Église. Il a été défini par les conciles de Carthage, chap. VII et VIII, et de Trente, sess. VI, ch. II, et canon 23, que l'Oraison dominicale est sans exception l'oraison de tous les fidèles: il a été défini dans le concile d'Orange II, ch. 10, et dans le même concile de Trente, sess. VI, ch. 13, qu'on doit demander la persévérance : le même concile de Trente a défini qu'on doit aussi demander l'augmentation de la grace [2]. Ce qu'il prouve tant par ces paroles de l'Écriture : *Que celui qui est juste, se justifie encore* [3]: et par celles-ci de l'Ecclésiastique : *Ne cessez de vous justifier jusqu'à la mort* [4] : que par cette prière de l'Église: *Donnez-nous l'augmentation de la foi, de l'espérance et de la charité.* Quiconque donc fait profession, comme font nos quiétistes, de ne vouloir pas demander en tout état cet accroissement de la grace, avec tous les autres dons qu'on vient d'expliquer, s'oppose directement à ces passages de l'Écriture, à cette prière de l'Église, et à la doctrine que le concile de Trente en a inférée; et par conséquent, il est hérétique, comme il a été dit ailleurs plus amplement [5].

Il resteroit à examiner quand on tombe dans l'obligation de produire ces actes de foi explicite, et de faire à Dieu ces demandes; mais ce n'est pas de quoi il s'agit avec les nouveaux mystiques : il suffit, pour leur montrer que leur doctrine est hérétique, de prouver qu'ils reconnois-

[1] *Liv.* II *p.* 23 *et suiv.*

[1] Ci-dessus *liv.* III, *p.* 33. — [2] *Sess.* VI. *cap.* 10. — [3] *Apoc.* XXII. 11. — [4] *Eccli.* XVIII. 22. — [5] Ci-dessus *liv.* IV, *p.* 35, 36, *etc.*

sent des états où ces actes sont supprimés, sans que pour cela il soit nécessaire de déterminer les moments auxquels on pourroit y être obligé: c'est pourquoi l'on s'est contenté de dire que ces actes sont nécessaires en tout état, quoique non à tout moment, mais seulement dans les temps convenables [1]: ce qui donne toute l'instruction qui est nécessaire en ce lieu, et laisse pour incontestables les VIII premiers articles des trente-quatre, avec leurs qualifications.

Une suite de la suppression des demandes est d'en tenir le sujet, c'est-à-dire le salut même et tout ce qui y conduit, pour indifférent. Pour confondre cette erreur des quiétistes, on suppose ce principe: Ce qu'on desire, et ce qu'on demande à Dieu de tout son cœur, ne peut pas être indifférent; or est-il que, par les articles précédents, on desire et on demande à Dieu de tout son cœur le salut, et ce qui y conduit: on n'est donc pas indifférent pour ces choses; la conclusion est évidente. Peut-être même pourroit-on dire que l'indifférence des quiétistes, induisant la suppression des demandes, est hérétique; mais comme cette induction après tout ne paroit être qu'une conséquence, qu'on ne voit point appuyée d'une détermination en termes formels, il y a plus de justesse et de précision à la qualification d'erronée et de téméraire, contenue dans l'article IX.

Le X et le XI préviennent deux erreurs des quiétistes, dont l'une est que les demandes, du moins aperçues, dérogent à la perfection du christianisme: ce qui est pareillement erroné, puisque ce qui est expressément commandé de Dieu aux parfaits ne peut déroger à la perfection: or, par les articles précédents, les demandes sont expressément commandées à tous, et même aux parfaits: elles ne dérogent donc pas à la perfection, soit qu'elles soient aperçues, soit qu'elles ne le soient pas; parcequ'apercevoir un bien en soi-même, n'est pas l'ôter; mais donner lieu à l'action de graces, selon ce passage de saint Paul [2]: « Nous avons reçu l'esprit de Dieu, » pour connoître ce qui nous est donné de » lui. »

L'autre erreur des quiétistes est qu'ils consentent aux demandes, et aux autres actes, seulement dans le cas où ils leur sont spécialement inspirés; mais on a clairement démontré [3] que cela ne se peut souffrir: le commandement est de soi plus que suffisant pour nous déterminer à une pratique; de sorte qu'exiger par-dessus cela une inspiration extraordinaire, c'est nier qu'il y ait un commandement: ce qui est visiblement erroné.

On a pareillement expliqué ce que c'est que l'indifférence du saint évêque de Genève [1], qu'on a défendue dans l'article IX, selon l'intention de ce saint homme; et l'on a aussi remarqué que son indifférence n'est point une insensibilité ni une indolence, mais une entière soumission de sa volonté à celle de Dieu. Ainsi les articles IX, X et XI sont entièrement éclaircis, et leurs qualifications évidemment démontrées.

Après avoir établi la nécessité des actes commandés dans l'Évangile, il falloit guérir le scrupule de ceux qui croient ne point faire d'actes, s'ils ne les font méthodiquement arrangés, ou bien s'ils ne les réduisent en formules, et à certaines paroles, ou enfin si ceux qu'ils produisent ne sont inquiets et empressés. C'est ce qu'on fait dans l'article XII. Nous avons vu ce que c'est que ces actes extérieurs et grossiers [2]; l'on a expliqué de quelle simplicité sont les véritables actes du cœur: saint Paul en enseigne aussi la sincérité et la vérité par ces paroles [3]: « Tout » ce que vous faites, faites-le de cœur, comme » pour Dieu et non pour les hommes, sachant » que c'est du Seigneur (qui pénètre le secret » des cœurs) que vous devez recevoir votre ré» compense. Servez-le donc comme le Seigneur » qui voit tout, et à qui tous les desirs sont con» nus. »

Les quiétistes présomptueux s'imaginent être les seuls qui connoissent la simplicité. Pour leur ôter ce faux avantage, l'article XIII leur montre la véritable manière dont tous les actes se réduisent à l'unité dans la charité, conformément à la doctrine de saint Paul dans la première aux Corinthiens, qui a été expliquée en divers endroits.

Les articles XIV, XV, XVI et XVII sont proposés pour mieux expliquer les actes particuliers, dont on a montré la nécessité, et découvrir les évasions des quiétistes.

Pour éluder l'obligation des desirs de la vision bienheureuse, ils disent que ces desirs sont autant de mouvements indélibérés; mais on énonce le contraire dans l'article X, et il a été prouvé que la proposition contraire est directement opposée aux paroles expresses de saint Paul, et justement qualifiée d'hérétique [4].

Le XVe article combat la mollesse du quiétisme, qui affoiblit l'acte de contrition et la doctrine énoncée dans le *Pater*, pour demander la

[1] *Art.* I, *etc. Art.* XXI. — [2] *I. Cor.* II. 12. — [3] Ci-dessus, *liv.* III, *p.* 35.

[1] Ci-dessus *liv.* VIII, *p.* 84, 86 *et suiv. Liv.* IX, *p.* 100. — [2] Ci-dessus *liv.* V, *p.* 55 *et suiv.* — [3] *Coloss.* III. 23, 24. — [4] Ci-dessus *liv.* III, *p.* 34, 36, *etc.*

rémission des péchés; ce qui est plus amplement établi dans les livres précédents[1], où les faux-fuyants des quiétistes sont réfutés.

Les deux articles suivants, c'est-à-dire, le XVI[e] et le XVII[e] sont destinés aux actes réfléchis, dont la nature et la nécessité ont été expliquées[2].

Comme on ne trouve point sur ce sujet de déterminations de l'Église, non plus que dans l'Écriture des termes exprès pour prescrire nommément les actes réflexes, on en a marqué la prohibition comme erronée, à quoi on a ajouté qu'elle approche de l'hérésie, à cause que si l'Écriture ne commande peut-être pas en termes formels les saintes réflexions, elles les commande en termes équivalents, et que tout l'esprit des saints livres nous y porte.

Un des plus mauvais caractères du quiétisme, stigmatisé dans l'article XVIII, est d'avoir affolbli le prix du remède souvent nécessaire de la mortification; et par un discours profane, d'avoir fait servir à ce dessein la simplicité de l'enfance chrétienne. On en a qualifié la proposition d'erronée et d'hérétique, et on a joint ensemble ces deux notes, pour montrer par celle d'hérétique une expresse contrariété avec ces paroles de saint Paul[3]: *Je châtie mon corps*, etc., et avec les autres de l'Écriture, qui obligent précisément à mater la chair. On a aussi voulu marquer les décisions du concile de Trente en faveur des austérités, même volontaires, contre les derniers hérétiques[4]; mais la qualité d'erronée marque outre cela les conséquences certaines des grands principes du christianisme, d'où suit la nécessité des austérités, qui sont d'un côté la concupiscence toujours vivante, et de l'autre la desirable conformité avec Jésus-Christ souffrant.

Pour rejeter l'acte continu et perpétuel qui contienne éminemment tous les autres, et qui aussi pour cette raison exempte de les pratiquer dans les temps convenables, il suffit de savoir qu'inconnu à l'Écriture, à tous les Peres, à toute la théologie, il ne paroît la première fois que dans Falconi, ou dans quelque écrivain de son âge, et d'une aussi mince autorité : mais pour en venir à une qualification plus précise, telle que la comporte l'article XIX, la proposition doit être déclarée du moins erronée, par la conséquence nécessaire que l'on en induit contre la pluralité et la succession des actes commandés de Dieu, ainsi qu'il a été souvent démontré[5].

L'article XX, où il est parlé de la tradition, pourroit sembler inutile à ceux qui ne sauroient pas qu'il va au-devant d'une solution des nouveaux mystiques. Rien ne les charge tant que le silence éternel de toute l'antiquité sur leur acte continu et universel, sur la suspension des autres actes expressément commandés de Dieu, et sur la perpétuelle *passiveté* ou *ligature des puissances;* à quoi ils n'ont de ressource qu'en établissant, s'ils pouvoient, certaines traditions occultes dans l'Église, et en sauvant sous ce nom le silence perpétuel de tous les saints sur leur doctrine. Dans la suite, nous apprendrons de saint Irénée, de saint Épiphane et de saint Augustin, que ces traditions secrètes étoient aussi le refuge des gnostiques et des manichéens. Il n'y a aucune mauvaise doctrine qu'on ne puisse introduire sous ce prétexte, ainsi qu'il est porté dans l'article. Nous montrerons en son lieu plus amplement que l'Église n'a jamais reçu d'autres traditions que celles qui sont reconnues par le consentement unanime de tous les Pères : ce sont celles qui sont établies dans le concile de Trente[1], et ne peuvent être cachées. Nous nous sommes contentés, en attendant, de marquer en peu de paroles la nécessité de la tradition en cette matière, comme dans toutes les autres de la religion; à quoi nous ajoutons, avec les saints Pères, ce commandement de notre Seigneur : *Ce que vous entendez à l'oreille, publiez-le sur les toits*[2]; ce qui prouve que le secret, s'il y en a eu dans la doctrine de Jésus-Christ, a entièrement cessé dans la prédication de l'Évangile.

En expliquant ci-dessus le dessein des articles[3], nous en avons fait consister l'utilité en deux choses : l'une, à découvrir les erreurs des propositions du quiétisme; l'autre, à sauver les bonnes doctrines, dont on y abuse, et en empêcher l'abus. Nous en sommes à cette dernière partie, et nous sommes obligés à y parler de l'oraison passive.

On se porte sur ce sujet à deux sortes d'extrémités, dont l'une est d'avoir pour cette oraison une espèce de mépris : il y en a qui prennent pour des rêveries et même pour quelque chose de suspect ou de dangereux, les états où certaines ames d'élite reçoivent passivement, c'est-à-dire, sans y contribuer par leur industrie ou leur propre effort, des impressions divines, si hautes et si inconnues, qu'on en peut à peine comprendre l'admirable simplicité. Pour réprimer cet excès dans l'article XXI des ordonnances des 16 et 25 avril, en attendant qu'on eût le loisir d'approfondir la matière plus qu'elle ne le

[1] Ci-dessus *liv.* IV, *p.* 44, *etc.* — [2] Ci-dessus, *liv.* V, *p.* 48 *et suiv.* — [3] *I. Cor.* IX. 27. — [4] *Conc. Trident. Sess.* XIV, *c.* 8 *et* 9. — [5] Ci-dessus *liv.* I, *p.* 18. 20.

[1] *Sess.* IV. — [2] *Matth.* X. 27. — [3] Ci-dessus, *p.* 114.

pouvoit être dans une instruction si courte, on a eu recours au témoignage des spirituels, et surtout à celui du saint évêque de Genève, dont le nom étoit plus connu, et l'autorité plus révérée. On a passé plus loin dans ce traité, et on a établi l'oraison passive, c'est-à-dire la suppression des actes, et surtout des actes discursifs, non seulement par autorité et par exemples, mais encore par principes[1].

On a fait voir aussi que la passiveté de ce saint et des autres vrais spirituels n'étant que pour un certain temps, qui est celui de l'oraison; le champ étoit libre dans tout le reste de la vie pour y pratiquer dans les temps convenables tous les actes commandés de Dieu[2].

L'autre extrémité où l'on tombe, à l'occasion de l'oraison passive, est celle des quiétistes, qui rendent premièrement dans certains états la passiveté perpétuelle ; qui la rendent, secondement, fort commune et fort aisée ; qui la rendent, en troisième lieu, fort nécessaire, du moins pour la perfection et pour l'entière purification. On oppose à ces trois abus[3], dont le péril est visible, les articles XXII, XXIII, XXIV, XXV, XXVI et XXVIII.

On peut voir en son lieu la démonstration des articles XXII et XXIII, où sont condamnés les quiétistes qui mettent la perfection et la sainteté dans les états d'oraison extraordinaires: on a marqué les inconvénients de cette doctrine, et en même temps on l'a réfutée non seulement par l'autorité, mais encore par les raisons du saint évêque de Genève, et des autres vrais spirituels.

Pour détruire la perpétuelle passiveté qui éteint dans le cours de la vie toute industrie propre et tout propre effort, les articles XXV et XXVI condamnent ceux qui, à la faveur de l'état passif, où ils s'imaginent être élevés, attendent que Dieu les détermine à chaque action par des voies et inspirations particulières : ce qui ouvre le chemin à toute illusion. Le nombre de ces prétendus passifs est grand dans le monde, et se multiplie plus qu'on ne croit. Il induit à tenter Dieu, qui veut que l'on s'aide soi-même avec le secours de la grace, et qui n'a rien promis à ceux qui renoncent aux moyens qu'il nous a donnés pour nous exciter nous-mêmes à bien faire. La molesse et le relâchement d'un côté, et de l'autre le fanatisme, sont les effets de cette illusion : et l'article XXVI oppose à cet état dangereux les voies de la prudence chrétienne si souvent recommandées dans l'Écriture.

[1] Ci-dessus *liv.* VII, *p.* 73, *etc.* 75, *etc.* — [2] Ci-dessus *liv.* VII, *p.* 75, *etc. liv.* VIII, *p.* 89; *liv.* IX, *p.* 26, 29, *etc.* — [3] Ci-dessus *liv.* VI, *p.* 67 *et suiv.*

Les quiétistes s'emportent jusqu'à dire qu'on vient, par la perfection de l'oraison, à la grace et à l'état apostolique, dont nous avons plusieurs témoignages dans l'*Interprétation du Cantique des Cantiques*[1]. Est-il possible qu'on ne sache pas que l'apostolat n'est pas un état d'oraison, mais l'effet d'une vocation déclarée et autorisée dans l'Eglise? Cet état apostolique emporte aussi le don de prophétie, et tout cela est rejeté dans l'article XXVII, comme plein d'illusion, de témérité et d'erreur.

Par cet état prétendu apostolique, on voit des femmes s'attribuer des maternités sans vocation et sans témoignage ; et par un titre si éblouissant faire des impressions sur les esprits, dont on a peine à les faire revenir, comme la suite le fera paroître. On verra, dans les articles qu'on vient de citer, la source de ces illusions découverte, et leur effet condamné par des qualifications dont la raison est visible.

Le remède le plus salutaire qu'on puisse apporter aux abus que font les quiétistes de l'état passif, est premièrement de leur faire voir qu'il est très rare; comme il paroit par l'autorité de tous les spirituels : par où l'article XXVIII rejette cette multitude étonnante de prétendus passifs qui inondent le monde : c'est encore un second remède, dans l'article XXX d'ôter à ces présomptueux l'imagination de n'être soumis qu'au jugement de ceux qu'ils appellent les gens expérimentés, dont nous avons assez parlé dans la préface.

L'article XXIX est important pour prévenir une objection des quiétistes, qui demandent s'il n'est pas possible qu'il y ait des ames que Dieu meuve passivement, et sans le secours de tout propre effort et de toute propre industrie, à toutes les actions de la piété : si vous dites que cet état n'est pas possible, ils vous accusent de lier les mains à Dieu et de limiter sa puissance : si vous en avouez la possibilité, ils croiront être en droit de soutenir que telles et telles ames sont en cet état, et que, sans les tourmenter dans cette pensée, il n'y a qu'à les laisser à leurs directeurs.

C'est là une des sources d'illusion des plus dangereuses. Nous avons opposé à cette conséquence l'expérience des vrais spirituels[2], dont aucun n'a cru avoir trouvé des ames de cette sorte, et n'en ont produit pour exemple certain que la sainte Vierge, comme il a été remarqué; combien donc est-il dangereux de se forger de telles idées! Ajoutons que telles ames toujours mues divinement, et passives sous la main de

[1] *Cant. ch.* I, *n.* I, *p.* 1, *etc.* — [2] Ci-dessus *liv.* VI, *p.* 65, 66.

Dieu, ne pécheroient plus même véniellement, non plus que la sainte Vierge, et même ne pourroient plus déchoir de la grace, comme tout homme attentif le découvrira facilement : car toute ame mue divinement, hors d'elle-même, et toujours dans une espèce d'extase durant le temps de sa motion, n'échappe pas à la main toute-puissante qui la meut ; et n'échappera jamais, si toujours elle est mue de cette sorte, et n'est pas laissée un instant à elle-même. C'est aussi par là que nos faux mystiques ont été conduits aux propositions où nous avons vu leur impeccabilité prétendue [1]. On l'a assez réfutée, et en même temps on a averti que ce n'est point précisément dans ces préventions extraordinaires que consiste la perfection du christianisme ; puisque, comme il a été démontré [2], elle dépend du degré d'amour où l'ame sera élevée, et que Dieu bien certainement peut donner par les voies communes : à quoi il faut prendre garde, pour ne point amuser les ames par la fausse imagination de graces extraordinaires ; mais toujours les accoutumer à épurer leur amour.

On a joint à cet article les expressions nécessaires en faveur de la sainte Vierge mère de Dieu ; ce qui opère deux bons effets : l'un, de rendre en elle à Jésus-Christ les honneurs qui lui sont dus ; et l'autre, d'avertir qu'on n'étende pas à d'autres les prérogatives qui lui ont été attirées par un si grand titre.

Sur la contemplation : il faut remarquer que plusieurs spirituels confondent la contemplation avec l'oraison passive, encore que les notions n'en soient pas les mêmes. Quand saint Thomas [3] et les autres traitent de la contemplation, ils n'entendent pas sous ce nom l'oraison passive. Car, encore que la contemplation ne soit point discursive, non plus que la foi, elle n'ôte pas toujours le pouvoir de discourir, qui est ce qu'on appelle l'état passif. Pour donner une règle générale sur la contemplation, l'article XXIV dit que ce n'est pas seulement l'essence divine qui en est l'objet, mais encore avec l'essence tous les attributs, les trois personnes divines, et le Fils de Dieu incarné, crucifié et ressuscité ; et en un mot, que toutes les choses qui ne sont vues que par la foi sont l'objet du chrétien contemplatif : c'est aussi l'idée de saint Paul lorsqu'il dit [4] que « nous ne contemplons pas ce » que nous voyons, mais ce que nous ne voyons » pas ; parceque ce qu'on voit est temporel, et » ce qu'on ne voit pas est éternel. » Cet article étoit nécessaire pour condamner les faux mystiques, qui n'admettent dans l'acte de contemplation ni les attributs, ni les personnes divines, ni le mystère du Dieu fait homme, comme il a été démontré, mais la seule essence divine abstraite et confuse.

La sainte doctrine des épreuves et des exercices divins nous tirera un peu de la sécheresse des discours précédents. Un des plus plausibles arguments des quiétistes, pour prouver dans certains états l'entière suppression des actes, se tire des désolations des ames peinées, où Dieu fait une impression si forte de sa justice, que l'ame, qui ne sent point qu'il puisse sortir d'elle autre chose que du mal, liée d'ailleurs et serrée de près par une main souveraine, ne peut presque ou n'ose pas même produire ses actes ; ce que Job semble exprimer par ces mots [1] : « Dieu arme » contre moi toutes ses terreurs, sans me permettre de respirer ; et les traits que me lance » sa juste fureur, m'ont absorbé l'esprit : *quorum* » *indignatio ebibit spiritum meum ;* » en sorte que je ne sais plus si j'agis ou si je n'agis pas : et ailleurs : « Il m'a resserré dans un sentier » étroit, je ne puis passer, et il a couvert ma route » de ténèbres [2]. » En effet, on se trouve dans une si grande obscurité que, contraint de se ranger avec Job au nombre de ceux « dont la voie est » cachée, et que Dieu a environnés de ténèbres [3], » il semble qu'on perd l'espérance d'en sortir. Cependant de temps en temps il échappe de la nue un petit rayon, qui fait dire : « Ma nuit » se tournera en jour, et j'espère la lumière après » les ténèbres [4]. »

Plus on est poussé au désespoir, plus l'espérance se relève, et après avoir dit : « Vous m'épouvantez par des songes ; et saisi d'horreur » dans les visions dont vous m'effrayez, j'en suis » réduit au cordeau, et je ne veux plus que la » mort : je suis dans le désespoir, et je ne me » puis suppporter moi-même : » ce qu'il pousse jusqu'à dire encore : « D'où vient que je me déchire la chair avec les dents, et que je ne songe » qu'à m'ôter la vie ? » cependant on en vient un moment après à dire : « Quand il me tueroit, » j'espérerai en lui : je ne laisserai pas de reprendre mes voies devant sa face, et il sera » mon Sauveur [5]. » Ce qui montre que les sentiments, qui sembloient éteints, n'ont fait que se fortifier en se concentrant au dedans. Lequel des saints a jamais dit avec plus de force : « Qui me » donnera que mes discours soient gravés avec

[1] Ci-dessus, *liv.* V, p. 57. — [2] Ci-dessus *liv.* VII, p. 82. — [3] *S. Thom.* 2 2 : *q.* 82 ; *art.* 3. *q.* 180, *Per tot.* etc. — [4] *II. Cor.* IV. 18.

[1] *Job.* VI. 4. — [2] *Ibid.* XIX. 7. — [3] *Ibid.* III. 23. — [4] *Ibid.* XVII. 12. — [5] *Ibid.* VII. 14, 15, 16.

» de l'acier, ou sur une lame de plomb, ou im» primés sur un dur rocher avec un ciseau? car » je sais que mon rédempteur est vivant; ma peau » recouvrira mes os, et je verrai mon Dieu en » ma chair [1] : » et le reste, où l'espérance est si forte? Cependant il sortoit d'un mouvement où loin d'espérer en Dieu, il sembloit lui vouloir faire son procès, en disant : « Compreoez qu'il a rendu » contre moi un jugement qui n'est pas juste [2]. » Il avoit aussi dit auparavant : « Je parlerai avec » le Tout-Puissant, je veux disputer avec Dieu [3]. » Et encore : « Plût à Dieu qu'on pût plaider avec » Dieu, comme on fait avec son égal [4]! » Et enfin il ajoute ailleurs : « Je ne veux pas qu'il con» teste avec moi par sa puissance, ni qu'il m'ac» cable du poids de sa grandeur : qu'il propose » des raisons équitables, et je gagnerai mon pro» cès [5]. » Mais à quoi aboutit cette hauteur et cette dispute contre Dieu, sinon à dire dans la plus profonde humiliation : « La voie de Dieu » est impénétrable : si je vais en Orient, il ne pa» roît pas; si c'est vers l'Occident, je ne sais non » plus où il est : que je me tourne ou à droite ou » à gauche, il m'est également caché, et je ne » sais où le prendre; mais lui, il sait toutes mes » voies, il me met à l'épreuve comme l'or, et il » me suit pas à pas, sans que ma moindre dé» marche puisse échapper à ses regards [6]. Ainsi, » comme il dit ailleurs [7], je n'ai qu'à me taire et » à implorer la clémence de mon juge : s'ils'agit » de force, il est tout-puissant : si l'on cherche » l'équité, il en est la source, et personne ne » peut témoigner contre lui : si je me veux jus» tifier, ma bouche me condamnera : si je veux » paroître innocent, il prouvera que je suis cou» pable : mon Dieu, ne me condamnez pas [8]; » tendez la main à votre ouvrage : vous avez » compté tous mes pas; mais pardonnez mes pé» chés [9]. » Voilà comme les actes les plus subli-mes se conservent, je ne dirai pas dans les priva-tions, mais dans une espèce de soulèvement contre Dieu. Bien plus (mystère admirable de la grace), dans ces ames poussées à bout par ces exercices, les actes de l'amour se cachent sous des reproches amers : nous ferons voir en son temps que tout ce qui paroît blasphème dans Job, au fond n'est autre chose qu'un amour outré par le mépris apparent d'un amant qui semble nous délaisser. Cet amant n'est autre que Dieu même, de qui on croyoit pouvoir tout attendre, et dont on croit à la fin ne recevoir que dédain et qu'in-dignation. Voici donc comme parle cet amant outré et poussé à bout : « J'en suis, dit-il [1], au » cordeau et au désespoir : pardonnez-moi, car » je ne suis rien; » et un peu après [2] : « J'ai pé» ché : mais que vous ferai-je, ô tout-puissant » gardien des hommes? pourquoi m'avez-vous » fait contraire à vous? que n'ôtez-vous mon pé» ché? que n'effacez-vous mon iniquité? » En apparence il s'en prend à Dieu; mais ressentant dans le fond que Dieu seul consume le péché, loin de pouvoir en être l'auteur, il lui demande pardon, et l'amertume de ses reproches est un effet du regret qu'il porte en son sein de se voir, comme il le pensoit, séparé de lui. Ce sentiment, qui fait enfermer un acte d'amour sous un dépit apparent, paroît encore, et peut-être mieux, dans cette parole : « Puisqu'il a commencé, qu'il mé» crase; qu'il laisse aller sa main, et qu'il me » retranche, afin que j'aie la consolation que m'ac» cablant de douleur il ne fasse mourir sans » m'épargoer, de peur que (par foiblesse ou par » impatience) il ne m'arrive de contredire à la » parole et à la volonté du saint [3]. » On entend bien que c'est Dieu qu'il appelle ainsi. « Car, » poursuit-il [4], quelle est ma force? puis-je me » promettre une si longue patience? ma chair » n'est pas d'airain, et ma force n'est pas celle » d'une pierre : je ne trouve point de ressource » en moi : mes amis m'ont abandonné, et je de» meure sans soutien. » On voit donc comme les plaintes qu'il pousse si amèrement out pour objet la connoissance de sa foiblesse, et la crainte de succomber à la tentation d'impatience. Cet acte d'un si parfait amour commence, comme on a vu, par un transport où d'abord on ne remarquoit qu'une espèce de dépit, et il en prend la tein-ture : pour aboutir à la fin à mettre son secours en Dieu, et à dire avec un torrent de pieuses lar-mes : « Mes amis sont des discoureurs : c'est pour » vous seul que je laisse fondre mes yeux » en pleurs [5].

Ne disons donc pas que les actes cessent dans les exercices divins : disons qu'ils se cachent, et souvent sous leur contraire ; qu'ils s'y envelop-pent, qu'ils s'y épurent, qu'ils s'y fortifient, qu'ils en sortent de temps en temps avec une nouvelle vigueur. Nous avons expliqué sur ce sujet la doc-trine de saint François de Sales [6], qui enseigne que les actes de piété, chassés et comme repoussés de tout le sensible, se retirent dans la haute pointe de l'esprit, d'où se gouverne tout l'inférieur.

La profonde obscurité où l'on est n'empêche pas que la foi, obscure par elle-même, ne déploie

[1] *Job.* XIX. 25. — [2] *Ibid.* 6. — [3] *Ibid.* XIII. 3. — [4] *Ibid* XVI. 12. — [5] *Ibid.* XXIII. 6, 7. — [6] *Ibid.* 8, 9, 10, 11, 12. — [7] *Ibid.* IX. 19, 20. — [8] *Ibid.* X. 2. — [9] *Ibid.* XIV. 18.

[1] *Job.* VII. 13, 16, 17. — [2] *Ibid.* 20. — [3] *Ibid.* VI. 9, 10. — [4] *Ibid.* 11, 12, 13. — [5] *Ibid.* XVI. 21. — [6] Ci-dessus *liv.* VIII et IX.

sa vertu : on prête l'oreille à la voix de Dieu qui se fait entendre comme de fort loin : quoiqu'on se croie insensible et sans mouvement, on ne laisse pas de s'exciter soi-même, ainsi que faisoit David en disant : « Mon ame, pourquoi es-tu triste, et » pourquoi me troubles-tu? espère en Dieu [1]. » On ne manque pas de soutien, puisqu'on est soutenu par sa peine même, comme disoit le même David : « Mes larmes ont été mon pain nuit et » jour [2] ; » pour en faire voir non seulement le cours continuel, mais encore la force soutenante : et loin que le désespoir, dont on paroit assiégé et tout rempli, soit effectif, si l'on sonde au vif les ames que Dieu met dans ces exercices, au milieu des ténèbres et de la désolation on y trouvera un fond de confiance inébranlable et inaltérable.

C'est ce qu'il a fallu expliquer dans l'article XXXI pour éviter deux excès : l'un, de ceux qui s'imaginent que les peines de ces états sont imaginaires, ou en tout cas purement humaines; l'autre, de ceux qui s'en servent pour induire dans tout cet état une perpétuelle passiveté : qui est l'erreur des quiétistes.

SUR L'ARTICLE XXXII.

S'il y a un sujet, dans ce traité, ou je desire de trouver de l'attention, c'est celui-ci. Il s'agit d'expliquer un acte aussi grand et aussi consolant que ce parfait abandon. En rappelant ce qu'on a dit jusqu'ici de l'abandon des quiétistes, on y découvrira trois erreurs : l'une, que l'acte d'abandon n'appartient qu'à l'oraison passive, et qu'on ne le peut faire dans les voies communes; l'autre, que cet acte emporte une indifférence pour le salut; la dernière, qu'il emporte aussi la suppression de tout acte : et sans jamais se remuer soi-même, une attente purement passive que Dieu nous remue.

Ces trois erreurs sont détruites par un seul passage de saint Pierre, qui est celui où ce saint apôtre, définissant l'abandon, dit ces paroles : « rejetant en lui toute votre sollicitude, parce» qu'il a soin de vous [3]. » Où il faut observer, premièrement, qu'il adresse ce commandement à tous les fidèles, et non point à certains états particuliers; ce qui renverse la première erreur. Secondement, que, bien éloigné de la profane indifférence des quiétistes, saint Pierre appui l'abandon *sur ce que Dieu a soin de nous*; par où la seconde erreur est réfutée. En dernier lieu, saint Pierre ajoute : *Soyez sobres et veillez*; par où est proscrite la troisième erreur, qui, sans permettre de se remuer, veut qu'on attende uniquement que Dieu nous remue.

[1] *Psal.* XLII. 8. — [2] *Psal.* XLI. IV. — [3] *I. Petr.* V. 7, 8.

En retranchant de l'abandon ces trois erreurs, le pur abandon chrétien restera avec toute sa force dans l'acte où nous rejetons sur Dieu seul tous nos soins, et même le soin de notre salut : non point par indifférence à être damné ou sauvé, ce qui fait horreur; mais au contraire en abandonnant d'autant plus à Dieu notre salut que nous le desirons avec plus d'ardeur.

C'est ce que les demi-pélagiens ne vouloient pas entendre, lorsqu'ils croyoient que pour conserver l'espérance il en falloit mettre en soi-même une partie : mais saint Augustin leur répondoit qu'au contraire pour la conserver il la falloit mettre tout entière en Dieu, et dans une pure foi lui abandonner tellement tout son salut qu'il ne vous en reste plus nulle inquiétude. « Car, dit-il [1], nous vivons plus en sûreté si » nous donnons tout à Dieu, que si nous nous » abandonnons en partie à lui, et en partie à » nous-mêmes. » Voilà donc un abandon parfait à Dieu, parcequ'il ne reste rien de notre côté en quoi nous puissions prendre confiance : ce qu'il prouve par l'autorité de saint Cyprien, qui conclut de l'humble aveu de notre foiblesse dans l'Oraison dominicale, qu'il faut » tout don» ner à Dieu, » et rien à soi-même, selon que le même martyr l'avoit prononcé ailleurs en disant qu'il ne nous étoit pas permis de nous glorifier nous-mêmes; » parceque nous n'avions » rien qui soit à nous : *In nullo gloriandum,* » *quando nostrum nihil est* [2]. »

Il se faut donc bien garder de mettre en nous-mêmes aucune partie de notre espérance, ni de nous appuyer radicalement sur nos bonnes œuvres : non qu'elles ne soient nécessaires pour aller au ciel, mais parceque c'est Dieu qui nous les donne *selon sa bonne volonté*, comme dit saint Paul [3]; en sorte, dit saint Augustin après saint Cyprien, qu'à remonter à la source, « il » faut tout donner à Dieu : cela est vrai, dit ce » saint docteur, cela est plein de piété, il nous » est utile de penser et de parler ainsi [4]; » et en travaillant sérieusement à notre salut, d'en attribuer à Dieu l'effet total.

C'est là qu'il faut perdre tout l'appui sur sa propre volonté. » Il y a sujet de s'étonner, dit le » même saint Augustin [5], que l'homme aime » mieux se commettre, s'abandonner à sa pro» pre foiblesse qu'à la promesse inébranlable de » Dieu : et, continue-t-il, il ne sert de rien d'ob» jecter : Mais la volonté de Dieu sur moi-même » m'est incertaine; » car ce Père reprend aus-

[1] *De don. Pers. cap.* VI, *n.* 12 ; *tom.* X, *col.* 827. — [2] *Testim. lib.* III, *cap.* 4.— [3] *Phil.* II. 13.— [4] *De don. Pers. etc.* 13. *p.* 33. — [5] *De Prædest. SS. cap.* XI, *n.* 21 ; *tom.* X, *col.* 804.

sitôt : » Quoi donc ! êtes-vous certain sur vous-» même de votre propre volonté, et pouvez-vous » ne craindre pas cette parole : Que celui qui » est debout craigne de tomber? Comme donc » l'une et l'autre volonté, et celle de Dieu et la » nôtre, est incertaine pour nous, pourquoi » l'homme aimera-t-il mieux abandonner sa foi, » son espérance et sa charité, c'est-à-dire, tout » l'ouvrage de son salut, à la plus foible vo-» lonté, qui est la sienne, qu'à la plus puissante, » qui est celle de Dieu? »

Tout le but de cette doctrine de saint Augustin est de nous faire avouer, que n'y ayant qu'une seule volonté qui soit immuable, c'est-à-dire, la volonté de Dieu, et celle-là tenant la nôtre en sa main, il n'y a point de certitude pour nous, que de nous attacher souverainement à cette suprême volonté qui seule peut nous faire faire tout ce qu'il faut : ce qu'on ne peut espérer qu'en s'abandonnant entièrement à elle.

On voit par-là que cherchant l'endroit où le chrétien peut trouver le repos autant que l'état de cette vie en est capable, ce grand saint ne lui propose pas le repos funeste, de tenir pour indifférent tout ce que Dieu peut ordonner de nous en bien ou en mal pour toute l'éternité; mais qu'il lui donne tout le repos qu'il peut avoir en cette vie, dans la remise de sa volonté en celle de Dieu.

Ce n'est pourtant pas dans le dessein que l'on cesse de faire ses efforts. Car il n'a pas oublié ce qu'il enseigne partout : que « l'ouvrage du » salut ne se doit pas accomplir par de simples » vœux, sans y joindre en nous efforçant de no-» tre part l'efficace de notre volonté; puisque » Dieu est appelé notre secours, et qu'on n'aide » que celui qui fait volontairement quelques ef-» forts : *nec adjuvari potest, nisi qui aliquid* « *sponte conatur*[1] : où il ne faut pas entendre que cet effort de la volonté précède la grace, puisque c'est positivement ce que saint Augustin a voulu détruire; mais plutôt que tout l'effort que nous pouvons faire en est le salutaire effet.

Et il ne faut pas s'imaginer que cette doctrine qui nous oblige à donner à Dieu tout l'ouvrage de notre salut, mette les hommes au désespoir, comme les demi-pélagiens ne cessoient de le reprocher à l'Église; au contraire, dit saint Augustin[2], « j'aime mieux leur laisser à penser en » eux-mêmes, que d'entreprendre de l'expli-» quer par mes paroles, quelle erreur c'est de » croire, comme eux, que la prédication de la » prédestination apporte aux auditeurs plus de » désespoir que d'exhortation à bien faire : car » c'est dire que l'on désespère de son salut, lors-» qu'on apprend à l'espérer non pas de soi-même, » mais de Dieu, pendant qu'il crie par la bou-» che du prophète : Maudit l'homme qui espère » en l'homme. » Et ailleurs plus fortement, s'il se peut[1] : » A Dieu ne plaise que vous croyiez » qu'on vous fait désespérer de vous-même, » quand on vous ordonne de mettre votre es-» pérance en Dieu et non en vous-même; puis-» qu'il est écrit : Maudit l'homme qui espère en » l'homme : et, Il vaut mieux espérer en Dieu » que d'espérer en l'homme. » Ce qu'il inculque en disant[2] : « Faut-il craindre que l'homme dés-» espère de lui-même, lorsqu'on lui apprend à » mettre son espérance en Dieu, et qu'il seroit » délivré de ce désespoir, si, malheureux au-» tant que superbe, il la mettoit en lui-même? » Voilà donc tout le repos du chrétien : voilà ce qui calme ses inquiétudes ; et pour réduire cette doctrine en pratique, au-dessus de toutes ses œuvres, et au-dessus en quelque façon de toutes les graces qui les lui font faire, il s'attache comme à la source, non à quelque chose qui soit en lui-même, mais à la bonté qui est en Dieu, et sans relâcher ses efforts il met sa foible volonté dans une volonté toute-puissante.

Cet acte, si c'est un seul acte, est un parfait abandon : je dis, si c'est un seul acte; car en effet c'est un amas et un composé des actes de la foi la plus parfaite, de l'espérance la plus entière et la plus abandonnée, et de l'amour le plus pur et le plus fidèle : ce qui fera toujours trois actes, puisque, comme dit saint Paul, la foi, l'espérance et la charité *seront toujours trois choses;* mais trois actes concourant ensemble à rendre le chrétien tranquille et heureux, conformément à cette parole : *Heureux l'homme qui se fie en Dieu*[3].

Cet acte, encore une fois, réunit ensemble, avec une foi parfaite et une parfaite espérance, un pur et parfait amour : cet acte nous détache à fond de nous-mêmes : cet acte nous unit à Dieu autant qu'il est possible en cette vie : cet acte fait regretter les péchés par le plus haut et le plus puissant de tous les motifs, et ôte toute la crainte qu'on en peut avoir, puisqu'un amour si parfait les consume et les absorbe. Cet acte porte en lui-même tout ce qui peut nous donner de l'assurance, puisque rien ne nous rend plus sensible la bonté de Dieu, que le mouvement

[1] *De pecc. mer. lib.* II, *cap.* V, *n.* 6. *Ibid. col.* 45. — [2] *De don. Pers. cap.* XVII, *n.* 46, *col.* 847.

[1] *De don. Pers. cap.* XXII, *n.* 62, *col.* 855. — [2] *Ibid.* — [3] *Jerem.* XVII. 7.

qu'il nous inspire d'en attendre tout : et l'abandon ne peut pas aller plus loin, puisque c'est là un entier accomplissement de la parole où saint Pierre ordonne de *rejeter en Dieu toute son inquietude, parcequ'il a soin de nous* [1], sans discontinuer néanmoins de *prier* et de *veiller, de peur d'entrer en tentation*, comme le Sauveur lui-même l'avoit commandé [2].

Voilà quel est l'abandon du chrétien, selon la doctrine apostolique, et on voit qu'il présuppose deux fondements : l'un, de croire que Dieu a soin de nous; et l'autre, qu'il n'en faut pas moins agir et veiller : autrement ce seroit tenter Dieu.

Cet acte ne nous est point proposé comme un acte qui n'appartienne qu'à la seule oraison passive ; il est déduit, comme on voit, des principes communs de la foi. Saint Augustin après saint Cyprien, et tous deux après saint Pierre, le recommandent également à tous les fidèles; et il n'y a que les quiétistes de nos jours, qui, pour se donner une vaine distinction, se soient avisés de réserver l'abandon à un état d'oraison extraordinaire.

Savoir si c'est pousser l'abandon plus loin que de se soumettre, si Dieu le vouloit, et qu'il fût possible, à des peines éternelles, pourvu qu'on ne perdît pas son amour : c'est ce qu'il est aisé de résoudre par les principes qu'on a posés.

Il a été établi par des témoignages constants [3] que le salut des chrétiens est inséparablement uni à la volonté de Dieu et à sa gloire, comme à leur fin naturelle. De là il s'est ensuivi, que le desir du salut a pour sa fin naturelle et dernière la gloire et la volonté de Dieu, selon ce verset de David : « Que ceux qui aiment, ô Seigneur, » le salut venu de vous, ne cessent de dire : » Que le Seigneur soit glorifié : *Dicant semper, » Magnificetur Dominus, qui diligunt salu- » tare tuum* [4]. » Si c'est la gloire de Dieu qui fait qu'on aime son salut, donc en aimant son salut on aime Dieu plus que soi même; on est touché de ses bienfaits à cause qu'ils viennent de lui, on est prêt à renoncer à tout, excepté à son amour, et à tout souffrir plutôt que de résister à sa volonté : ce qui fait un amour à toute épreuve.

Qu'ajoute à la perfection d'un tel acte l'expression d'une chose impossible? rien qui puisse être réel; rien par conséquent qui donne l'idée d'une plus haute et plus effective perfection.

Pourquoi donc un Moïse, un saint Paul, selon l'interprétation de saint Chysostôme et de son école, pourquoi ceux qui ont suivi cet apôtre se sont-ils servis de ces fortes expressions ? pourquoi, sinon pour nous faire entendre, par ces manières d'excès, que leur amour est prêt à tout, jusqu'à être anathème si Dieu le vouloit?

Il ne faut pas croire pourtant, qu'en parlant de cette sorte ils aient été persuadés que Dieu voulût ou qu'il pût vouloir, selon les règles de sa bonté et de sa justice, traiter ses saints avec cette rigueur. Car on a vu [1] que saint Chrysostôme a suppléé dans le passage de saint Paul, un *s'il étoit possible*, εἰ δυνατόν; et saint François de Sales, qui s'est servi si souvent de ces suppositions par impossible, n'ignoroit non plus que les autres qui ont parlé comme lui, ce beau passage du livre de la Sagesse [2] : « Comme vous » êtes juste, vous disposez justement de toutes » choses; et vous trouvez éloigné de votre vertu, » de condamner ceux qui ne doivent pas être » punis. » On sait bien que, selon les règles qu'il a établies, Dieu ne peut envoyer dans les enfers ni priver de l'effet de ses promesses, ceux qui auront été fidèles à garder ses commandements. Tout l'effet de ces suppositions est que, s'élevant en quelque façon au-dessus tant du possible que de l'impossible, on tâche d'exprimer comme on peut ce que porte le sacré Cantique, que *l'amour est fort comme la mort* ; et que *la jalousie*, que l'on conçoit pour la gloire de Dieu, *est dure comme l'enfer* [3], et ne cède pas à ses supplices.

Après avoir établi que cet acte, ou, si l'on veut, cette expression est pieuse et légitime, il falloit encore marquer les inconvénients où tombent les quiétistes à son occasion.

J'en trouve quatre principaux : le premier est de rendre cet acte trop commun : la terre est couverte de leurs cantiques où l'on méprise l'enfer et la damnation; et c'est la première chose qu'on fait parmi eux, dès qu'on y peut seulement nommer l'oraison de simple regard. Je ne m'en étonne pas, et en soi rien n'est plus facile qu'un abandon dont on sait l'exécution impossible : mais lorsqu'il est sérieux, il n'est que pour les Paul, pour les Moïse, c'est-à-dire pour les plus parfaits. Si saint Pierre, un apôtre si fervent, a été repris pour avoir dit dans son zèle : *Je mettrai ma vie pour vous* [4]; et s'il a fallu le convaincre par sa chute, qu'il avoit promis plus qu'il ne pouvoit, comme remarque saint Augustin : de quel délaissement ne seront pas dignes ceux qui osent d'abord affronter l'enfer avec

[1] *I. Petr.* v. 7. 8. — [2] *Matth.* XXVI. 41. — [3] Ci-dessus *liv.* IV. — [4] *Psal.* XXXIX. 17.

[1] Ci-dessus, *liv.* I. *p.* 14. — [2] *Sap.* XII. 15. — [3] *Cant.* VIII. 6. — [4] *Joan* XIII. 36.

ses feux? Ils ne s'entendent pas eux-mêmes, ils ne songent pas à ce qu'ils disent : à peine sont-ils à l'épreuve des maux les plus légers, et ils s'imaginent pouvoir soutenir ceux de l'enfer? Pour faire véritablement un acte si fort, il faudroit auparavant avoir passé par mille sortes d'exercices, être poussé à bout par son amour, et sans relâche pressé et sollicité au dedans par des impressions divines: autrement cet abandon n'est qu'un vain discours et une pâture de l'amour-propre. C'est acheter à trop bon marché la perfection, que de croire y être arrivé par une soumission en l'air et un dévouement sans effet: voilà donc le premier inconvénient, c'est de rendre cet acte trop commun. Le second est d'attacher à cette expression la perfection et la pureté de l'amour : car on a vu de très grands saints, parmi lesquels j'ai nommé saint Augustin, et j'en pourrois nommer une infinité d'autres, qui, tout embrasés qu'ils étoient du saint amour, n'ont jamais seulement songé à en expliquer la force par ces suppositions impossibles. Combien de saints ont eu un amour capable du martyre, qui n'ont pas seulement songé à exprimer qu'ils étoient prêts à le souffrir! Ainsi, sans nommer les peines d'enfer, ont peut être très disposé à les endurer, si Dieu le vouloit, plutôt que de l'offenser. Le troisième inconvénient est d'attacher un tel acte à une oraison extraordinaire et passive : car c'est vouloir attacher à un état extraordinaire et particulier, ce qu'on a vu compris dans le pur amour, qui est de tous les états, comme on l'a souvent démontré. Le dernier inconvénient est, sous prétexte d'un acte où l'on veut réduire la perfection du christianisme, de croire avoir satisfait à toute la loi de Dieu, et de négliger la pratique des commandements exprès: ce qui est, comme on a vu par les articles précédents, une hérésie manifeste.

Au reste, je veux bien avouer que quelques savants théologiens eussent voulu qu'on eût passé cet article sous silence ; ou du moins qu'on s'y fût plutôt servi du terme de *tolérer* que de celui d'*inspirer ces actes aux ames peinées et vraiment humbles*, comme il est porté dans l'article XXXIII. Je voudrois bien pouvoir céder à leurs sentiments. Mais premièrement, pour le silence, c'eût été une peu sincère dissimulation d'une chose qui est très célèbre en cette matière, et on se fût ôté le moyen de découvrir les abus qu'on en a faits dans le quiétisme.

Pour le terme de *tolérer*, on ne pouvoit l'appliquer à un acte que tant de saints, et entre autres saint Chrysostôme avec toute sa savante école, ont attribué à saint Paul.

Pour le terme d'*inspirer cet acte* ; si l'on entendoit qu'on y dût porter les ames comme à un exercice commun, on a vu que je serois des premiers à m'y opposer: mais pour l'inspirer, ainsi que porte l'article, *aux ames humbles et peinées*, que Dieu presse, par des touches particulières, à lui faire cette espèce de sacrifice à l'exemple de saint Paul; comme, après tout, ce n'est autre chose que de les aider à produire, et en quelque sorte à enfanter ce que Dieu en exige par ses impulsions; on n'a point trouvé d'autre terme, et on est prêt à le changer si quelqu'un en indique un plus propre.

Les directeurs des ames sont établis par le Saint-Esprit *dispensateurs d'une grace qui se diversifie en plusieurs manières* [1]. Il ne faut pas s'en étonner, puisque la sagesse de Dieu étant elle-même, comme dit saint Paul [2], *fort diversifiée* dans ses desseins, les graces qu'elle distribue ne peuvent être uniformes. Ainsi le fidèle directeur des ames, dont tout le travail est d'accommoder sa conduite à l'opération de Dieu, la doit changer selon ses ordres; et cette remarque, qui a inspiré l'article XXXIV, est utile à faire observer qu'il ne s'ensuit pas, que pour tenir des voies différentes, les ministres de Jésus-Christ ne soient pas animés d'un même esprit.

On ajoute, qu'une même vérité de l'Évangile est entendue plus profondément des uns que des autres, suivant les degrés de grace où chacun est appelé; ce qui est certain en soi-même, et propre d'ailleurs à autoriser la conduite des saints directeurs, qui sans rien forcer laissent sagement entrer les ames dans l'infinie variété des voies de Dieu, et enfin ne font autre chose que de seconder son opération.

Comme le public a su que la personne qui a composé le livre intitulé *Moyen court* et l'*Interprétation du Cantique des cantiques*, s'est soumise à l'instruction, il ne sera pas inutile d'en rendre ici quelque compte en très peu de mots.

Premièrement elle a signé les XXXIV articles [3], qui lui ont été donnés avec les souscriptions qui suivent: *Délibéré à Issy*, † J. BÉNIGNE, *évêque de Meaux;* † LOUIS-ANT., *év. C. de Châlons :* F. DE FÉNELON, *nommé à l'archevêché de Cambrai :* L. TRONSON.

En signant ces articles elle signoit visiblement dans le fond la rétractation de ses erreurs, qui toutes sont incompatibles avec la doctrine qu'ils contiennent. Pour une plus précise explication, elle a encore souscrit aux ordonnances et instructions pastorales des 16 et 25 avril 1695, et

[1] *I. Petr.* IV. 10. — [2] *Eph.* III. 10. — [3] *Rapportés ci-dessus pag.* 4 *et suiv.*

à la condamnation de ces deux livres, comme contenant une mauvaise doctrine, ainsi qu'elle l'a expressément reconnu. On a défendu à cette personne de répandre ni ses livres, ni ses manuscrits qui étoient en grand nombre; d'enseigner, dogmatiser, diriger les ames, et de faire aucune fonction de son prétendu état apostolique, dont aussi elle avoit souscrit la condamnation dans l'article XXVII des XXXIV. On lui a prescrit en particulier les actes de religion auxquels l'on est obligé par l'Évangile, et dont ses livres enseignoient la suppression. Elle s'est soumise à tout cela par des souscriptions expresses et souvent réitérées selon l'occurrence; et ce n'est qu'à ces conditions qu'on l'a reçue aux sacrements. Ceux donc qui continueront à se servir de ces livres censurés canoniquement, et même condamnés par leur auteur, ou d'en suivre les maximes, seront de ceux qui, suivant de mauvais guides, voudront tomber avec eux dans le précipice.

On avoit d'abord jugé à propos de ne point entrer dans les manuscrits de cette personne, dont il ne paroissoit pas que le public fût informé; mais depuis, un saint prélat ayant trouvé l'écrit intitulé *les Torrents* répandu dans son diocèse, on ne peut que louer le soin qu'il a pris, pour en empêcher la lecture, d'en exposer les insoutenables excès [1]; et je ne puis refuser au public le témoignage sincère que je dois à la vérité des extraits qui sont contenus dans sa censure comme conformes à un exemplaire qui m'a été mis en main par l'ordre de l'auteur du livre.

Je ne me veux point expliquer sur le reste de ses écrits; et tout ce qu'on en peut dire, c'est que le public peut juger de l'opinion qu'on en a, par la défense si expresse qu'on a faite à leur auteur de les répandre : à quoi elle s'est soumise par sa signature, ainsi qu'on a vu.

Quant à ceux, s'il y en a, qui voudroient défendre les livres que l'Église a flétris par tant de censures, ils se feront plutôt condamner qu'ils ne les feront absoudre; et l'Église est attentive sur cette matière.

Pour achever cet ouvrage, et en recueillir le fruit, il ne reste plus que d'en ramasser les instructions principales, et de les opposer en peu de mots aux erreurs qu'on a condamnées. La plus dangereuse de toutes est d'ôter du cœur des fidèles ou d'y affoiblir le desir du salut, qu'on trouve partout dans saint Paul, et en particulier dans les endroits de cet apôtre, qui ont été rapportés au III[e] livre. Il est démontré par ces passages [1], que ce desir est inspiré par un amour de charité, par un amour libre et qui vient du choix d'une volonté droite, et enfin par un amour pur, puisqu'il a la gloire de Dieu pour sa fin.

On a encore établi cette vérité par ce passage de saint Paul [2] : « Oubliant ce qui est derrière, » et m'étendant (par un saint effort) à ce qui » est devant moi, je cours incessamment au bout » de la carrière, au prix de la vocation d'en- » haut, » c'est-à-dire à la céleste récompense : ce qui appartient si visiblement à la perfection, que l'apôtre ajoute aussitôt après : « tant que » nous sommes de parfaits, soyons dans ce sen- » timent [3]. »

On a aussi rapporté pour la même fin [4], après saint François de Sales, beaucoup de paroles de David, dont en voici une qu'on ne peut assez répéter : « J'ai demandé au Seigneur une seule » chose : *Unam petii* [5]; » ce n'est pas ici une demande imparfaite, et qui partage le cœur : « Je » n'ai, dit-il, demandé qu'une seule chose; » ce n'est point une demande qui passe comme passent les desirs imparfaits : « *hanc requiram*: je » la demanderai encore, » et je ne cesserai de la demander, qui est « d'habiter dans la maison » du Seigneur; de voir sa volupté (d'en jouir), » et de visiter son saint temple. »

Fuyez donc les expressions des nouveaux mystiques, où vous ne trouverez ordinairement le desir du salut qu'avec des restrictions peu nécessaires, et presque jamais absolument ou à pleine bouche, comme s'il étoit suspect. Gardez-vous bien d'y attacher, à leur exemple, l'idée d'acte imparfait et intéressé, ou d'en séparer l'idée du pur et parfait amour; de peur que des ames ignorantes, entendant toujours l'amour pur et désintéressé, ne s'imaginent être plus parfaites qu'un saint Paul et qu'un David, où elles trouvent à toutes les pages ces desirs, qu'on les accoutume à regarder comme intéressés et comme imparfaits.

Ne faites point dire à saint François de Sales, que la sainte indifférence chrétienne enferme une indifférence pour le salut : car la proposition en est erronée, comme il a été démontré sur l'article IX parmi les XXXIV [6].

Il paroit dans le même article [7], que « la sainte » indifférence chrétienne regarde les événements » de cette vie (à la réserve du péché) et la dis- » pensation des consolations ou sécheresses spi- » rituelles, *sans qu'*il soit permis à un chrétien

[1] *Ordonn. de M. l'év. de Chartres portant condamnation de plusieurs livres des Quiétistes; du 21 novembre* 1695.

[1] Ci-dessus *liv.* III, *p.* 34. — [2] *Phil.* III. 13, 14. — [3] *Ibid.* v. 15. — [4] Ci-dessus, *liv.* VIII, *p.* 86. — [5] *Psal.* XXVI. 4. — [6] *Liv.* X, *p.* 114 *et* 115. — [7] *Ibid. p.* 114.

» d'être indifférent pour son salut, ni pour les » choses qui y ont rapport, » comme sont les vertus.

Nous avons rapporté une infinité d'endroits [1], et entre autres deux principaux, où le saint évêque de Genève explique expressément ce qui est compris dans l'indifférence chrétienne, et nous avons remarqué qu'il n'y a pas une seule fois nommé le salut [2]; mais seulement les événements de la vie, en y comprenant les consolations et les sécheresses spirituelles : ce qu'il inculque et répète dans un Entretien où la matière est traitée à fond, ainsi que nous l'avons observé [3].

Si vous tombez sur le passage où il dit qu'il » desire peu, et desireroit encore moins, s'il étoit » à renaître [4], » comme s'il croyoit tous les desirs imparfaits ou intéressés : repassez l'endroit de ce livre [5], où en alléguant ce passage nous avons fait voir que le saint restreint lui-même sa proposition sur la cessation des desirs, précisément aux *choses de la terre*, sans diminuer *le desir et la demande des vertus*, comme il l'explique lui-même en termes formels dans la suite de ce discours.

Ne souffrez pas qu'on abuse de ces paroles du même endroit : « Si Dieu venoit à moi, j'irois à » lui : s'il ne vouloit pas venir à moi, je me tien- » drois là et n'irois pas à lui : » car cette froideur approcheroit du blasphème, si l'on entendoit cette parole du fond même de la dévotion, et non pas des consolations ou des sécheresses, où Dieu, selon qu'il lui plait d'exercer les ames, s'en approche, et s'en retire ; ainsi que nous l'avons démontré par tant de passages de ce saint, qu'il n'y peut rester aucun doute [6].

Au reste, s'il étend son indifférence aux consolations et aux sécheresses, il ne faut pas s'imaginer que cette indifférence soit absolue et entière; mais il y faut apporter les correctifs que nous avons remarqués dans une lettre du saint homme [7] : autrement il seroit contraire à saint Bernard; à David, qui gémit dans les privations; et à lui-même.

Quand vous entendrez objecter sous le nom de ce saint évêque, l'*indifférence héroïque* d'un saint Paul et d'un saint Martin, poussée jusqu'au desir de voir Jésus-Christ : entendez-la sans hésiter, comme toute la suite le montre, du plus tôt ou du plus tard, et non pas du fond, comme nous l'avons démontré [8], et assurez-vous que le contraire seroit un blasphème.

C'en seroit un du premier ordre, d'être indifférent à être damné ; et comme il ne reste que la damnation à ceux qui perdent le salut, c'est être indifférent pour la damnation, que de l'être pour le salut même.

Il ne sert de rien de recourir à la distinction entre la résignation et l'indifférence; car nous avons établi qu'elle est bien mince [1], et qu'en tout cas, ni en vérité ni selon saint François de Sales, on ne trouvera jamais de résignation non plus que d'indifférence à être privé du salut. Il a été démontré par des principes théologiques et inébranlables [2], que Dieu ne nous demande aucuns actes de résignation aux décrets qui regarderoient la réprobation; mais plutôt qu'il nous les défend, comme contraires à l'amour que nous nous devons à nous-mêmes, et à notre propre salut pour l'amour de Dieu.

Qu'on n'impute point à indifférence ces suppositions par impossible, où ce saint homme, à l'exemple de quelques autres saints, a reconnu qu'on « préféreroit l'enfer et la damnation au pa- » radis, si par impossible il y avoit plus de la » volonté de Dieu dans l'un que dans l'autre ; » car au contraire nous avons montré [3] que ces endroits sont la ruine de l'indifférence : et souvenez-vous que ce saint évêque a dit, que » les » ames pures aimeroient autant la laideur que » la beauté, si elle plaisoit autant à leur amant [4]. » Quelle absurdité, mais plutôt quelle impiété d'inférer de là, que la beauté de l'ame, qui est la justice, et sa laideur qui est le péché, sont choses indifférentes! Saint Paul a dit [5] : » Si nous, on » un ange du ciel vous annonçoit un autre Évan- » gile ; qu'il soit anathème, » comme le démon. A l'occasion de ce passage, fera-t-on des livres pour dire qu'il est indifférent de prêter l'oreille aux anges de lumière ou de ténèbres? Ce sont là des expressions pour expliquer la force de ses sentiments, et non pas ou des états d'oraison ou des vérités absolues. Ainsi c'est une expression à saint Paul : » Je voudrois être anathème pour mes » frères [6] : » et à Moïse : « Ou pardonnez-leur, » ou effacez-moi du livre de vie [7]. » Ce sont de pieux excès dans les moments du transport, et l'on n'a aucune raison d'en faire des états d'oraison fixes et permanents. Quand saint Paul a parlé de cette sorte, il n'a pas prétendu faire un acte plus parfait ni plus pur, que lorsqu'il a dit : » Je desire la présence de Jésus-Christ, » et, « Je m'étends en avant vers la récompense [8], » qui n'est autre que lui-même ; mais il a voulu

[1] Liv. VIII, p. 85. 88. — [2] Ibid. p. 86. — [3] Entr. II. Ci-dessus liv. VIII, p. 88. — [4] Entr. XXI. — [5] Ci-dessus liv. VIII, p. 84. — [6] Liv. VIII. p. 88 et suiv. — [7] Liv. VIII. p. 89. — [8] Ibid. p. 88.

[1] Liv. VIII, p. 92. — [2] Liv. III. p. 38. Liv. IV. p. 41 et suiv. — [3] Liv. IX. p. 99. — [4] Entr. XII. p. 860. Ci-dessus liv. IX, p. 100. — [5] Gal. I. 8. — [6] Rom. IX. 3. — [7] Exod. XXXII. 31, 32. — [8] Philip. III. 8. [II. 13; 14.

expliquer l'excès de son amour pour les Juifs qui ne le vouloient pas croire. Au reste, nous avons fait voir [1] que la pratique de ces expressions ne peut être sérieuse et véritable que dans les plus grands saints, dans un saint Paul, dans un Moïse ; c'est-à-dire, dans les ames d'une sainteté qu'on ne voit paroître dans l'Église que cinq ou six fois dans plusieurs siècles. Répandre sous ce prétexte tant de cantiques, tant de livres, où l'on étale l'indifférence pour le saint, et où l'on compte pour rien l'enfer et ses peines ; c'est jeter les ames dans l'égarement et dans la présomption.

Nous avons observé [2] où tomba saint Pierre, quoique plein d'amour et de ferveur, pour avoir cru trop tôt qu'il étoit à l'épreuve du martyre : peut-être perdit-il la charité en croyant trop tôt que la sienne étoit parfaite ; et du moins il est bien certain qu'il ne fut désabusé de l'opinion qu'il avoit conçue de ses forces, que par une chute affreuse. Que ne doit-on craindre pour ceux à qui l'on fait d'abord défier l'enfer? il n'y a pour les réprimer qu'à relire attentivement l'endroit marqué ci-dessus [3].

Il falloit donc bien se garder de multiplier des instructions inutiles sur un sujet qui n'a presque point d'application : mais l'on devoit se garder du moins de faire dire sous ce prétexte, comme ont fait tous les faux mystiques, au saint évêque de Genève, qu'on devoit tenir le salut pour indifférent, ou que le desir en devoit ou pouvoit être retranché, pour s'en tenir à desirer la volonté de Dieu en général ; puisque ce saint homme ne l'a jamais dit, et que ce sentiment seroit une erreur, ainsi qu'on l'a remarqué plus haut.

Nous avons rapporté, à cette occasion, la manière sèche et indifférente dont les faux contemplatifs parlent des vertus [4]. Pourquoi dire, par exemple, dans le *Moyen court*, qu'il n'y a « point » d'ames qui pratiquent la vertu plus fortement, » que celles qui ne pensent pas à la vertu en » particulier [5]? » Un mélange de ce levain fera ranger les vertus entre les objets de la sainte indifférence, ou fera dire qu'on ne pense pas à la vertu, ou qu'on ne veut plus être vertueux, ni cultiver les vertus, comme si le nom de vertu étoit devenu suspect aux chrétiens. Ce qu'il y a de plus simple est regardé comme un piége par nos prétendus parfaits. Dans cette théologie, aussitôt qu'on entend nommer le salut, ou dire qu'on veut posséder et voir Jésus-Christ, on soupçonne dans ces paroles des imperfections et des sentiments intéressés ; et on en retire son cœur, comme on feroit de quelque chose de bas. Voilà où en est réduite la piété dans ce ames qu'on nomme grandes.

Une autre source d'erreur, dans le quiétisme, est l'abus tout manifeste qu'on y fait de l'oraison passive, où l'on commet trois fautes : l'une, en la représentant autre qu'elle n'est : la seconde, en l'étendant trop loin : la troisième, en la rendant trop nécessaire ; ce qui tend au renversement de la piété.

Pour prévenir la première, nous avons fait voir [1], avant toutes choses, ce que c'étoit chez les vrais spirituels, que l'oraison qu'on nomme passive ou de quiétude : où il a fallu faire deux choses, la première d'exclure les fausses idées, la seconde d'établir les véritables. Et d'abord nous avons montré que « ce qu'on appelle oraison » passive, n'est ni extase ni ravissement, ni ré» vélation ou inspiration et entraînement prophé» tique [2]. » Au contraire l'esprit des vrais mystiques, et entre autres du B. P. Jean de la Croix, est d'exclure toutes ces motions extraordinaires, qu'ils réservent à l'inspiration et aux états prophétiques. Ce n'est donc pas en cela qu'il faut mettre l'oraison passive. Il ne la faut mettre non plus, et c'est ce qu'il faut soigneusement observer, dans les motions et inspirations de la grace commune à tous les justes : parceque de cette manière « tous les justes seroient passifs, » et il n'y auroit plus de voie commune, » ainsi qu'on l'a dit ailleurs ; et c'est ici un des fondements de la vraie doctrine mystique.

Après avoir exclu les fausses idées de l'oraison passive ou de quiétude, en disant ce qu'elle n'est pas, il a fallu en venir à dire ce qu'elle étoit ; et pour cela on n'a fait que suivre les sentiments des vrais et doctes spirituels, à la tête desquels on a mis le B. P. Jean de la Croix : d'où l'on a conclu [3] que « l'état passif est une suspension et » ligature des puissances et facultés intellec» tuelles, » c'est-à-dire, de l'entendement et de la volonté, qui par cette suspension demeurent privés de certains actes qu'il plaît à Dieu de leur soustraire, et en particulier de tous les actes discursifs. Ce n'est donc point une suspension de tous les actes du libre arbitre, mais seulement de ceux qu'on vient de marquer, qui sont les mêmes que l'on nomme aussi réflexes ou réfléchis, de propre industrie et de propre effort : tous ces actes sont suspendus dans les moments que Dieu veut, en sorte qu'il n'est point possible à l'ame de les exercer dans ces moments : c'est

[1] Ci-dessus *liv.* x. *p.* 115. — [2] *Ibid.* — [3] *Ibid. p.* 122 *et suiv.* — [4] Ci-dessus *liv.* v. *p.* 58. *Liv.* VIII, *p.* 88. — [5] *Liv.* x. *p.* 109, 111.

[1] *Liv.* VII. *p.* 73. — [2] *Ibid. p.* 74. — [3] *Ibid. p.* 75.

ce qu'enseigne le Père Jean de la Croix, comme il a été démontré par cent témoignages certains[1]. On y a joint ceux de sainte Thérèse, du Père Baltazar Alvarez, un de ses confesseurs[2], et de saint François de Sales en divers endroits, sur tout dans ceux où il règle l'oraison de la Mère de Chantal[3]. Voilà une claire définition de l'oraison qu'on nomme passive : tant qu'on ne la prendra pas par cet endroit-là, on ne fera que discourir en l'air, sans seulement effleurer la question. Ce fondement supposé, il faut ajouter encore que cette suspension d'actes ne doit pas être étendue hors du temps de l'oraison, comme il a été démontré[4], et enfin que cette oraison extraordinaire ne décide rien pour la sainteté et pour la perfection des ames que Dieu y appelle[5]. Il ne faut pas regarder ces remarques comme de pure curiosité, et les réflexions suivantes en feront voir l'importance.

Voici donc la grande illusion du quiétisme : c'est d'étendre ces soustractions et suspensions au-delà des bornes. C'est une grace de Dieu très utile aux ames, de demeurer quelquefois sans pouvoir faire aucun effort; et, par ce moyen, l'oraison passive tient comme le milieu entre les extases ou visions prophétiques et la voie commune. La dernière, selon son nom, n'a rien d'extraordinaire : l'autre est toute miraculeuse : l'oraison passive marche entre deux, et n'a rien d'extraordinaire que la soustraction des actes qu'on a marqués, tels que sont principalement les actes discursifs[6] ; ce qui lui donne le nom de surnaturelle, au sens qu'on a expliqué par la doctrine et les expressions de sainte Thérèse.

La fin que Dieu se propose dans cette oraison a aussi été expliquée, lorsqu'on a dit[7] que, par ces suspensions et soustractions, Dieu accoutume les ames à se laisser manier comme il lui plait, et que, leur faisant expérimenter qu'elles ne peuvent rien par leurs propres forces, il les tient profondément abaissées sous sa divine opération, sans pouvoir souvent exercer d'autre acte que celui de se soumettre et d'attendre.

Ce fondement supposé, et l'oraison dont il s'agit étant définie, il faut encore ajouter que cette suspension d'actes ne doit pas être étendue hors des moments où Dieu veut que certaines ames ressentent leur impuissance; en sorte que, dans tout le temps que cette opération divine se fait sentir, l'ame demeure en attente de ce que Dieu voudra faire en elle, et ne s'excite point à agir. Mais l'erreur des quiétistes est d'etendre à tout un état cette disposition passagère, comme il a été expliqué[1].

Une des raisons qu'on en allègue est qu'il ne faut point prévenir Dieu, puisque c'est lui qui nous prévient; mais seulement le suivre et le seconder : autrement ce seroit vouloir agir de soi-même. Mais c'est là réduire les ames à l'inaction, à l'oisiveté, à une mortelle léthargie. Il est vrai que Dieu nous prévient par son inspiration; mais comme nous ne savons pas quand ce divin souffle veut venir, il faut agir sans hésiter comme de nous-mêmes, quand le précepte et l'occasion nous y déterminent, dans une ferme croyance que la grace ne nous manque pas.

Nous avons produit plusieurs passages et de l'Écriture et des saints pour établir ce propre effort du libre arbitre, qui s'excite au bien : mais le plus clair est celui de saint Augustin, où, raisonnant sur le nom de la grace, qui est un secours, il dit qu'*on n'aide que celui qui fait volontairement quelques efforts*[2]. Le passage est beau et précis, et le lecteur attentif aura de la joie à le relire. Ce grand défenseur de la grace, en composant un si bel ouvrage, un des plus doctes qu'il ait composés pour la soutenir, assurément ne vouloit pas dire que le libre arbitre prévenoit la grace dans les actions de piété : il vouloit dire seulement, que dans l'occasion on doit toujours tâcher, toujours s'efforcer, toujours s'exciter soi-même, *conari* ; et croire avec tout cela que quand on tâche, et quand on s'efforce, la grace a prévenu tous nos efforts.

Il est vrai que, lorsque la grace se fait sentir de ces manières vives et toutes-puissantes qui ne laissent, pour ainsi dire, aucun repos à la volonté, souvent il ne faut que se prêter à son opération, et la laisser faire; mais c'est une erreur aussi grossière que dangereuse, de croire qu'en ce lieu d'exil on en vienne à un état où il ne faille plus faire de ces doux et volontaires efforts. Nous avons prouvé le contraire en cent endroits de ce livre : il y a été démontré que c'est tenter Dieu que d'agir d'une autre sorte, et que c'est une illusion qui mène au fanatisme. David, qui reconnoît si souvent que Dieu nous prévient, nous invite aussi quelquefois à le prévenir : *Præoccupemus faciem ejus*[3]. Il ne faut ressembler ni au pélagien, qui croit prévenir la grace par son libre arbitre; ni au quiétiste, qui en attend l'opération dans une molle oisiveté.

Pour recueillir ce raisonnement, et le faire voir comme d'un coup d'œil, nous arrangerons quatre propositions.

[1] *Liv.* VII, p. 75. 83. — [2] *Ibid.* p. 76, etc. — [3] *Liv.* VIII, p. 93, 95, etc. — [4] *Liv.* VII, p. 75, 76, 77, 78. *Liv.* VIII, p. 94 — [5] *Liv.* VIII, p. 88. — [6] *Liv.* VII, p. 74, 75. — [7] *Ibid.* p. 76 78.

[1] *Liv.* VIII, p. 89. — [2] *De pecc. mer.* lib. II, n. 6. Ci-dessus p. 120 et suiv. — [3] *Ps.* XCIV. 2.

1. La manière d'agir naturelle et ordinaire est de discourir et d'exciter sa volonté par des réflexions et des représentations intellectuelles des motifs dont elle est touchée.

2. Cette manière d'agir n'est pas absolument nécessaire à la piété : on peut agir par la seule foi, qui, de sa nature, n'est pas discursive, et c'est ce qui fait la contemplation.

3. Dieu, qui est le maître de l'ame, peut encore la pousser plus loin, en sorte que non seulement elle n'use plus de discours, mais même qu'elle ne puisse plus en user, qui est ce qu'on appelle la suspension des puissances, ou l'oraison et contemplation passive, infuse et surnaturelle.

4. La contemplation ni active ni passive, n'est que passagère et comme momentanée en cette vie, et n'y peut être perpétuelle. Nous avons posé ces principes, selon saint Thomas [1]; et la conclusion de tout cela est que, si certains actes, comme les demandes, les actions de graces et ceux de foi explicite sur certains objets, cessent pour un temps dans l'oraison et recueillement actuel, on les retrouve en d'autres moments, comme nous l'a enseigné le docte Père Baltazar Alvarez [2]: en sorte que la suspension n'en est jamais absolue, quoi qu'en disent les faux mystiques, en quelque état que ce soit.

Nous avons aussi remarqué que le B. P. Jean de la Croix, en parlant des états perpétuellement passifs, ne trouve personne à y mettre que la sainte mère de Dieu [3].

Pour aller jusqu'au principe, nous avons montré [4], par saint Thomas, qu'un *acte continuel de contemplation et d'amour* est un acte des bienheureux : et par saint Augustin, que, si ces moments heureux de contemplation pouvoient durer, ils deviendroient quelque chose qui ne seroit point cette vie ; ce qu'il répète si souvent et en tant de façons, qu'il est inutile d'en rapporter les passages. En voici un qui me vient, sur ce verset du psaume XLI : Mon ame, pourquoi me troublez-vous? « Nous avons senti avec joie » la douceur intérieure de la vérité : nous avons » vu des yeux de l'esprit, quoiqu'en PASSANT » ET RAPIDEMENT, je ne sais quoi d'immuable : » pourquoi donc me troublez-vous encore? Et » l'ame répond dans le silence : Quelle autre » raison puis-je avoir de vous troubler, sinon » que je ne suis pas encore arrivée au lieu où se » trouve cette douceur qui m'a ravie en passant. » Voilà ce qu'on sent; voilà ce qu'on aime dans l'acte de contemplation, toujours passager en cette vie. Cent endroits semblables des autres Pères de pareille autorité enrichiroient ce sujet, si la vérité dont il s'agit n'étoit pas constante.

Une des erreurs des faux mystiques, que nous avons souvent relevée, est d'attacher la perfection et la purification de l'ame à l'état passif. Il a été démontré, par plusieurs raisons, et en particulier par l'exemple de saint François de Sales [1], que cette doctrine est aussi fausse que dangereuse; puisque sans être élevé à cette oraison, ce saint évêque est parvenu à la plus haute perfection du pur amour. Il a même très clairement expliqué, que, sans l'oraison de quiétude, on arrive à un état autant et plus méritoire, qu'on peut faire par son secours [2]. Nous avons vu la même doctrine dans sainte Thérèse, et on en peut voir les passages aux endroits cités et dans la préface de ce livre [3]. Il est donc très clairement démontré, et par principes théologiques, et encore par des témoignages et des exemples certains, que c'est pousser l'oraison passive au-delà des bornes marquées par nos pères, que de la donner comme nécessaire à la pureté et perfection de l'amour.

Nous avons soigneusement distingué les actes directs et réfléchis, aperçus et non aperçus, empressés ou inquiets et paisibles [4]. Nous avons exclu les derniers de l'état de perfection [5]; mais il faut bien prendre garde qu'outre l'empressement et l'inquiétude, il y a une excitation douce et tranquille de soi-même et de sa propre volonté, un simple et paisible effort de son libre arbitre avec la grace, qui est inséparable de la piété durant tout le cours de cette vie.

Il est vrai que nous avons vu [6] qu'il y a des actes de simplicité ou même de transport, qui échappent à notre connoissance, ou plutôt à notre souvenir; mais, si l'on n'y regarde de près, ces actes seront un prétexte aux ames infirmes et présomptueuses pour ne rien faire du tout, et cependant se persuader qu'elles auront fait de grandes choses, que leur propre sublimité leur aura cachées. Ces ames, doublement prises dans les lacets du démon, par oisiveté et par orgueil, ne lui échapperont jamais. Quelque cachées que soient souvent aux ames parfaites certaines bonnes dispositions de leur cœur [7], on en doit toujours avoir assez pour pouvoir dire avec David: « Mon Dieu, je n'ai point élevé mon cœur [8]. » Et avec Job : « Qu'il me pèse dans une juste » balance, et qu'il connoisse ma simplicité [9]. »

[1] Ci-dessus *liv.* I, *p.* 19-20; *et liv.* X, *p.* 118. — [2] Ci-dessus *liv.* VII, *p.* 76. — [3] *Ibid. p.* 79. — [4] Ci-dessus *liv.* I, *p.* 19-20.

[1] Ci-dessus, *liv.* VII, *p.* 80 *et suiv. Liv.* IX, *p.* 103. — [2] *Ibid. p.* 108. — [3] *Ibid. p.* 108. *Pref. p.* 9 *et* 10. — [4] Ci-dessus, *liv.* V, *p.* 46, 49 *et suiv.* — [5] Ci-dessus *liv.* VIII, *p.* 89, 97. — [6] *Liv.* V, *p.* 49. — [7] Ci-dessus *liv.* V, *p.* 47, 48. — [8] *Psal.* CXXX, 1. — [9] *Job.* XXXI, 6.

Et avec saint Paul : « C'est là notre gloire, le » témoignage de notre conscience [1]. » Et encore : » Je ne me sens coupable de rien [2]. » Et encore : » Ma conscience me rend témoignage [3]. » Et encore : » J'ai soutenu un bon combat, et la » couronne de justice m'est réservée [4]. » Et avec saint Jean : » Si notre cœur ne nous reprend » pas, nous aurons confiance en Dieu; et tout ce » que nous demanderons nous sera donné, par» ceque nous gardons ses commandements, et » que nous accomplissons ce qui lui plaît [5]. » Et un peu au-dessus : » C'est en cela que nous » connoissons que nous sommes enfants de la » vérité, et ainsi nous fortifions et encourageons » notre cœur en sa présence [6]. » Mettons-nous donc en état d'avoir ce fidèle appui d'une bonne conscience; il sera parfait et véritablement désintéressé, s'il est accompagné de la purification et désappropriation, dont nous parlerons bientôt, et qui consiste à bien croire que tout don parfait vient d'en-haut [7]. Ne cherchons donc point à étouffer les réflexions sur nous-mêmes, c'est-à-dire, ni sur nos péchés, ni sur les graces que Dieu nous fait, puisque ces réflexions se tournent en pénitence, en actions de graces, et en l'humble témoignage d'une bonne conscience.

Au reste, j'ai cru devoir joindre, selon la coutume de l'Église, à la doctrine que j'ai opposée au quiétisme, la réfutation et la flétrissure des livres où les maximes de cette secte sont contenues. Les erreurs ne s'enseignent pas toutes seules : elles s'introduisent par des livres et par des personnes; et c'est pourquoi ceux qui condamnent les mauvais dogmes n'en doivent point épargner les auteurs, ni leur chercher des excuses dans les ambiguïtés et variétés qui se trouvent souvent dans leurs paroles. Ç'a été la règle de l'Église de regarder où vont leurs principes, et où tend la suite de leurs expressions, comme j'ai tâché de l'expliquer en divers endroits [8]. Cette secte et les autres sectes de même nature ont été de tout temps si artificieuses, que jamais il n'y a rien eu de plus difficile que de leur faire avouer leurs sentiments. La sincérité et la charité m'obligent à dire, que ces gens savent jouer divers personnages. Ils sont si enfants, si on les en croit, et d'une telle innocence, que souvent ils signeront ce que vous voudrez, sans songer s'il est contraire à leurs sentiments : car ils savent s'en dépouiller à leur volonté : en sorte que ce sont les leurs sans être les leurs, parcequ'ils n'y sont, disent-ils, jamais attachés : leur obéissance est si aveugle, qu'ils signent même sans le croire ce qui leur est présenté par leurs supérieurs : rien cependant n'entre dans leur cœur, à ce qu'ils avouent eux-mêmes; et à la première occasion vous les retrouverez tels qu'ils étoient. Ce n'est pas sans nécessité et sans l'avoir expérimenté que je leur rends ce témoignage : et on ne peut trop recommander la vigilance et l'attention à ceux qui sont chargés de leur conscience.

Le traité qui suivra celui-ci, entrera encore plus avant dans la matière du pur et parfait amour. Comme il ne s'y agira plus guère de découvrir les sentiments outrés des faux mystiques de nos jours, on expliquera par principes, et dans toute son étendue, la nature de l'amour divin, en posant ce fondement de saint Paul : « La cha» rité ne cherche point ses propres intérêts : *non* » *quærit quæ sua sunt* [1]. » Ce qui montre que par sa nature elle est désintéressée, et qu'un amour intéressé n'est pas charité.

En même temps il ne laisse pas d'être véritable qu'elle aime la béatitude, et c'est un second principe qu'il sera aisé d'établir. On montrera donc, par l'Écriture et par les Pères, que c'est le vœu et la voix commune de toute la nature, et des chrétiens comme des philosophes, qu'on veut être heureux, et qu'on ne peut pas ne le pas vouloir, ni s'arracher ce motif dans aucune des actions que la raison peut produire, en sorte que c'en est la fin dernière, ainsi qu'on le reconnoit dans toute l'école.

Dès-là donc il n'est pas possible à la charité de se désintéresser à l'égard de la béatitude : ce qui se confirme par la définition de la charité que donne saint Thomas [2], qui est que » la cha» rité est l'amour de Dieu, en tant qu'il nous » communique la béatitude, en tant qu'il en est » la cause, le principe, l'objet, en tant qu'il est » notre fin dernière. C'est le propre de la cha» rité, dit ce saint docteur [3], d'atteindre notre » fin dernière, en tant qu'elle est fin dernière, » ce qui ne convient à aucune autre vertu : *Cha-* » *ritas tendit in finem ultimum, sub ratione* » *finis ultimi; quod non convenit alicui alii* » *virtuti.* »

Ces *en tant*, que ce saint docteur répète sans cesse en cette matière, sont usités dans l'école pour expliquer les raisons formelles et précises : en sorte que d'aimer Dieu, comme nous communiquant sa béatitude, emporte nécessairement que la béatitude communiquée est dans l'acte de charité une raison formelle d'aimer Dieu ; par

[1] *II. Cor.* I. 12. — [2] *I. Cor.* IV. 4. — [3] *Rom.* IX. 1. — [4] *II. Tim.* I. V. 7. — [5] *I. Joan.* III. 21, 22. — [6] *Ibid.* 19. — [7] *Jac.* I. 17. — [8] Ci-dessus *liv.* I, *p.* 22. *Liv.* II, *p.* 30. *Liv.* X, *p.* 109.

[1] *I. Cor.* XIII. 5. — [2] 2. 2. *q.* 23. 1. *c.* 3. 5. *c. q.* 24. *a.* 2. *ad* 1. *q.* 26. 1 *c. q.* 26. 1. *c.* 4. *c.* — [3] *Q.* 23, 7. *c. et ad* 2. *art.* 8. *c. etc. q.* 26. 1. *ad* 1. *q.* 27. 3. *c. etc.*

conséqnent un motif, dont l'exclusion ne peut être qu'une illusion manifeste.

C'est ce qui fait ajouter à ce saint docteur, que « si par impossible Dieu n'étoit pas tout le » bien de l'homme, il ne lui seroit pas la raison » d'aimer [1] : » c'est-à-dire qu'il ne seroit pas un motif formel et une raison précise pour laquelle il aime. D'où il s'ensuit que c'est à l'homme un motif d'aimer Dieu, que Dieu soit tout son bien, c'est-à-dire, en d'autres mots, sa béatitude.

Cette doctrine de saint Thomas est tirée de saint Augustin [2], qui partout exprime l'amour qu'on a pour Dieu, par le terme de *frui, jouir*, qui enferme en sa notion la béatitude, puisqu'elle n'est précisément autre chose que la jouissance ou commencée ou accomplie de l'objet aimé.

C'est donc une illusion d'ôter à l'amour de Dieu le motif de nous rendre heureux ; et c'est une contradiction manifeste de dire d'un côté, avec saint Thomas, qu'on doit aimer Dieu en tant qu'il nous communique la béatitude, et, de l'autre, exclure la béatitude d'entre les motifs de l'amour, puisque la raison d'aimer ne s'explique pas d'une autre sorte.

Au reste, ces raffinements introduits dans la dévotion ne sont pas de peu d'importance. L'homme, à qui l'on veut faire accroire qu'il peut n'agir pas par ce motif d'être heureux, ne se reconnoît plus lui-même, et croit qu'on lui en impose en lui parlant d'aimer Dieu, comme en lui parlant d'aimer sans le dessein d'être heureux : de sorte qu'il est porté à mépriser la dévotion comme une chose trop alambiquée, ou il s'accoutume, en tout cas, à la mettre dans des phrases et dans des pointilles.

Pour s'élever au-dessus de toutes ces foibles idées, il faut, avec saint Augustin, entendre la béatitude comme quelque chose au-dessus de ce qu'on appelle intérêt, encore qu'elle le comprenne, puisqu'elle comprend tout le bien, et que l'intérêt en est une sorte. C'est l'idée non seulement de saint Augustin et des autres Pères de même âge et de même autorité ; mais encore, et je le dirai sans hésiter, c'est l'idée, pour ainsi parler, de Jésus-Christ même dans tout l'Évangile, et en particulier lorsqu'au rapport de saint Paul il a prononcé cette divine parole « qu'il est » plus heureux de donner que de recevoir [3]. » Par où il veut dire, non pas précisément qu'il est plus utile, mais outre cela principalement qu'il est meilleur, qu'il est plus noble, plus excellent et plus pur : qui est l'idée digne et véritable qu'il attachoit à ce terme, *il est plus heureux*.

Cette idée est celle que je trouve dans la plupart des anciens Pères. Si je l'ai bien remarqué, saint Anselme, auteur du siècle onzième, est le premier qui a défini la béatitude par l'utilité ou l'intérêt en l'opposant à l'honnêteté et à la justice : la subtilité de Scot s'est accommodée de cette distinction ; mais il me sera aisé de faire voir que saint Anselme et ceux qui l'ont suivi, en exprimant la béatitude d'une manière plus basse, n'ont pourtant pas renoncé à l'idée plus grande et plus noble que Dieu même, en nous formant, avoit attachée à ce beau mot.

Pour en découvrir toute la beauté, il nous faudra expliquer avec saint Augustin, que l'idée de la béatitude est confusément l'idée de Dieu : que tous ceux qui desirent la béatitude, dans le fond, desirent Dieu ; et que ceux-là même qui s'écartent de ce premier être, le cherchent à leur manière sans y penser, et ne s'éloignent de lui que par un reste de connoissance qu'ils ont de lui-même : ainsi, aimer la béatitude, c'est confusément aimer Dieu, puisque c'est aimer l'amas de tout bien ; et aimer Dieu, en effet c'est aimer plus distinctement la béatitude.

L'idée de la récompense ne rend pas la charité plus intéressée, puisque la récompense qu'elle desire n'est autre que celui qu'elle aime, et qu'elle ne lui demande, ni honneurs, ni richesses, ni plaisirs, ni aucun des biens qu'il donne pour s'y arrêter ; mais lui-même. C'est donc en vain qu'on allègue un passage de saint Bernard, où il dit que « l'amour ne veut point de récom» pense [4] : » il s'expliquera lui-même plus commodément en son lieu ; qu'il nous soit permis en attendant de lui donner pour interprète saint Bonaventure, c'est-à-dire un séraphin embrasé d'amour, et de résoudre ce nœud par cette courte distinction : l'amour, selon saint Bernard, ne veut point de récompense, ou l'espérance de la récompense *est imparfaite et diminue l'amour* : si vous l'entendez de la récompense créée, saint Bonaventure l'accorde ; mais si vous l'entendez de la récompense incréée, ce grand auteur le nie [5].

La raison profonde et fondamentale de cette distinction est, que la récompense incréée est cette récompense que saint Augustin appelle *perfectionnante : merces perficiens* [6]. Quand l'homme borne l'amour de la récompense dans des biens au-dessous de lui, la récompense qu'il cherche est pour ainsi dire dégradante, ravilissante et déshonorante ; mais quand il veut pour

[1] Ibid. *q.* 26. *art.* 13. *ad* 3. — [2] *De doct. christ. lib.* 1, *n.* 3 *et seq. Lib.* III. *n.* 16 : *tom.* III, *col.* 6 *et* 30. — [3] *Act.* XX. 35.

[4] *De dil. Deo. cap.* VII, *n.* 17, *tom.* I, *col.* 591. — [5] *Bonav. in* 3. *dist.* 26. *art.* 1. *ad* 3. — [6] *De doct. christ. lib.* 1, *cap.* XXXII. *n.* 35 ; *tom.* III, *col.* 16. *De perfect. justit. cap.* VIII, *n.* 17 ; *tom.* X, *col.* 175.

sa récompense Dieu-même, et tous les biens de l'ame et du corps qui en suivent la possession, c'est là une récompense *perfectionnante;* parcequ'elle donne la perfection à son être aussi bien qu'à son amour. L'homme a pour mérite l'amour commencé, et il a pour récompense l'amour consommé; en sorte que sa récompense, loin de diminuer son amour, en est le comble: et le desir de la récompense est si peu la diminution de l'amour, qu'au contraire il en recherche la perfection, et que c'est là son digne et parfait motif.

J'ai mis avec Dieu, comme récompense, tous les biens du corps et de l'ame qui en accompagnent la possession, non seulement parcequ'on ne peut pas ne pas chérir les récompenses qui nous sont données d'une main si amie et si naturellement bienfaisante, mais encore parceque ces biens ne sont qu'un regorgement, et, si l'on me permet ce mot, une redondance de la possession de Dieu, qui fait le fond de la récompense; c'est pourquoi saint Bonaventure nous apprend que tout cela est l'objet de la charité; à cause (remarquez ces mots) que *la charité*, le vrai et parfait amour, *regarde la béatitude avec l'universalité de tous les biens* qu'elle comprend, tant essentiels qu'accidentels [1]. Voilà l'objet, voilà le motif qu'on ne peut jamais exclure de la charité. Ce sont là ces *nobles récompenses*, comme les appelle saint Clément d'Alexandrie [2], qui épurent l'amour loin de l'affoiblir: récompenses en effet si nobles, qu'ou ce n'est point un intérêt; ou si c'en est un, le désintéressement n'est pas meilleur.

C'est en effet une fausse idée des nouveaux mystiques de donner pour objet à la charité la bonté de Dieu, en excluant de l'état parfait tout rapport à nous: autrement il faudroit ôter de ce grand précepte de l'amour de Dieu, *Tu aimeras le Seigneur;* puisque le mot de Seigneur a rapport à nous. Bien plus: il faudroit rayer ce terme, *le Seigneur ton Dieu;* puisqu'il n'est pas *notre Dieu* sans ce rapport. Il s'ensuivroit encore, de cette doctrine, que l'amour que nous avons pour Dieu comme étant notre premier principe et notre dernière fin, ne seroit pas un amour de charité: erreur qui est réfutée, après saint Thomas, par toute la théologie.

Ne croyons donc pas déroger à la charité en aimant Dieu comme une nature créatrice et conservatrice, encore que tous ces mots aient rapport à nous: ni en l'aimant comme Sauveur, et Jésus comme Jésus, encore que notre salut soit enfermé dans ce titre et en fasse la douceur. Puis-je aimer Jésus-Christ comme mon Sauveur, sans aimer par le même amour mon salut même par lequel il est fait Sauveur? C'est pousser l'illusion trop loin que de croire que ces motifs dérogent, je ne dirai pas à l'amour, mais à l'amour le plus pur.

Par la même raison c'est aimer, et aimer du plus pur amour, que d'aimer Dieu comme une nature bienfaisante et béatifiante: tout cela étant en Dieu une excellence qui ne peut pas ne pas être aimée, ni ne pas servir de motif à l'amour, comme il a été expliqué.

Nous concluons de ces beaux principes qu'il ne faut pas craindre que celui qui aime Dieu souverainement, en se servant du motif de la récompense ou de la béatitude éternelle, puisse tomber dans le vice de rapporter Dieu à soi, puisqu'il est de la nature de cette récompense *perfectionnante*, et de cet amour jouissant, d'attacher l'ame à Dieu plus qu'à elle-même; personne ne s'est jamais confessé, ni ne se confessera jamais d'avoir rapporté à soi-même comme à sa dernière fin l'amour où l'on aime Dieu souverainement comme son éternelle récompense: ces péchés sont inconnus aux confesseurs, et ne subsistent que dans les idées de quelques spirituels, dont il faudra en son lieu expliquer bénignement la bonne intention; mais non pas laisser jamais ébranler cette immuable vérité de la foi: que l'amour souverain de Dieu, animé par le motif du moins subordonné de la récompense, pour ne pas entrer plus avant dans la question, est un vrai amour de charité, qui, croissant comme il doit faire avec ce motif, peut devenir un pur et parfait amour.

Et quant à ces abstractions et suppositions impossibles, dont nous avons tant parlé, nous en parlerons encore pour faire voir, en premier lieu, « qu'il ne faut pas permettre aux ames peinées « d'acquiescer à leur désespoir et à leur damna« tion apparente; mais avec saint François de « Sales les assurer, que Dieu ne les abandonnera « pas: » ainsi qu'il est porté dans l'article XXXI parmi les XXXIV [1]. Nous exposerons à fond les conseils de saint François de Sales: et en même temps nous montrerons que c'est une erreur d'employer ces suppositions impossibles, pour séparer les motifs de l'amour les uns d'avec les autres. On dit par exemple: On aimeroit Dieu quand par impossible il faudroit l'aimer sans récompense: donc la récompense n'est pas une raison d'aimer, et l'amour parfait exclut ce motif. C'est une erreur semblable à celle-ci: On aimeroit Dieu quand par impossible il ne seroit pas créateur, puisque la création ne rend pas

[1] *Bonav. etc. q.* 2. *ad* 2. — [2] *Strom. lib.* 4. *p.* 486.

[1] Ci-dessus *pag.* 6.

sa nature plus excellente : donc il faut exclure le motif de la création, lorsqu'on veut aimer purement. De même, on aimeroit Dieu, et on l'aimeroit souverainement, quand il ne nous auroit pas donné pour Sauveur son Fils unique : donc cette parole du Sauveur, « Dieu a tant aimé le » monde, qu'il lui a donné son Fils unique [1], » n'est pas un motif d'amour; donc c'est d'un amour imparfait, et qui n'est pas de charité, que parle saint Jean, lorsqu'il dit : « Aimons Dieu, » parcequ'il nous a aimés le premier, et qu'il a » envoyé son Fils pour être le Sauveur du » monde [2]: » donc ce *parceque* de saint Jean n'exprime pas un motif du vrai et parfait amour : donc ce doux nom de Jésus, qui réjouit le ciel et la terre, ne nous est pas proposé comme un moyen et une raison de toucher les cœurs ; et l'amour pur et parfait exclut ce motif. Tout cela que seroit-ce autre chose, que de vains raisonnements qui tendroient à l'extinction de la piété?

Si l'on vouloit pousser à bout la subtilité, et s'abandonner à son génie, il ne faudroit que dire encore : On aimeroit Dieu souverainement, quand on ne songeroit pas à la volonté par laquelle il a disposé de nous et de toutes choses. Car, en faisant abstraction de ce rapport, sans lequel Dieu pouvoit être, puisqu'il pouvoit être sans rien créer, il ne laisseroit pas d'être souverainement aimable : donc la conformité de notre volonté à celle de Dieu n'est pas le motif de l'amour et du pur amour, et il n'y a qu'à se perdre abstractivement dans l'excellence de l'être divin. Ainsi les motifs de l'amour s'évanouiront l'un après l'autre ; et à force de vouloir affiner l'amour, il se perdra entre nos mains. N'en disons pas davantage, de peur de faire insensiblement le livre dont nous voulons seulement donner le plan.

J'ai déja comme ouvert l'entrée à cette doctrine [3]; mais je me vois obligé de la mettre avec la grace de Dieu dans la dernière évidence [4]: et pour mieux assurer la foi des fidèles, je m'unirai aux colonnes de l'Église, c'est-à-dire sans affectation, à quelques uns des principaux d'entre les évêques, comme feront volontiers, j'ose l'assurer, ceux qui se proposent d'écrire sur cette matière.

Nous n'oublierons pas, dans ce livre, la vraie et solide purification de l'amour, dont les mystiques de nos jours ne parlent guère; elle se fait par la foi en ces paroles : « Tout don parfait vient » de Dieu [5] : » et « Qu'avez-vous que vous n'ayez » reçu [1]? » et « Sans moi vous ne pouvez rien [2]. » Nous avons touché cette admirable purification [3], en montrant l'abandon parfait, où, sans établir en soi-même aucune partie de sa confiance, on donne tout à Dieu : *ut totum detur Deo,* comme disent saint Cyprien et saint Augustin. Telle est la véritable purification de l'amour ; telle est la parfaite désappropriation du cœur qui donne tout à Dieu, et ne veut plus rien avoir de propre. Chose étrange ! on ne voit point éclater une si parfaite purification et désappropriation dans les écrits des nouveaux mystiques. Nous leur avons vu établir la pureté de l'amour dans la séparation des motifs qui le pouvoient exciter : mais la méthode que nous proposons, s'il la faut appeler ainsi, qui est celle que saint Augustin a prise de l'Évangile, ne craint point de rassembler tous les motifs pour se fortifier les uns les autres; et pour épurer l'amour de Dieu de tout amour de soi-même, elle entre profondément dans cette foi, qui est le fondement de la piété, qu'on ne peut rien de soi-même, et qu'on reçoit tout de Dieu à chaque acte, à chaque moment. C'est ainsi que le cœur se désapproprie : sans cette purification, tout ce qu'on fait pour épurer l'amour, ne fait que le gâter et le corrompre; et plus on le croira pur, plus il sera disposé à devenir la pâture de notre amour-propre.

CONCLUSION.

Toute la vie chrétienne tend au pur et parfait amour, et tout chrétien y est appelé par ces paroles : « Vous aimerez le Seigneur votre Dieu de » tout votre cœur [4] : » c'est là en substance tout ce que Dieu demande de nous : « car qu'est-ce » que vous demande le Seigneur votre Dieu, si » ce n'est que vous craigniez le Seigneur votre » Dieu, et que vous marchiez dans ses voies, et » que vous l'aimiez, et que vous serviez le Sei» gneur votre Dieu de tout votre cœur et de » toute votre ame [5]? » Il nous donne pour motif de notre amour ce que Dieu nous est : il est le Seigneur, il est notre Dieu, qui s'unit à nous, ainsi qu'il l'exprime tout de suite par ces paroles : » Le ciel et le ciel du ciel, c'est-à-dire, le ciel le » plus haut, où sa gloire se manifeste, appar» tient au Seigneur votre Dieu, avec la terre et » tout ce qu'elle contient; et toutefois le Seigneur » s'est attaché à vos pères, et les a aimés, et en » a choisi la race [6], » et le reste, qui n'est ni moins tendre ni moins fort; mais qu'il seroit trop long de rapporter. D'où il conclut : « Aimez

[1] *Joan.* III. 16. — [2] *I. Joan.* IV. 10, 19. — [3] Ci-dessus *liv.* III, p. 34. *Liv.* IX, p. 105. — [4] Ci-dessous *Addit. et Corr* p. 138 [illegible] — [5] *Jac.* I. 17.

[1] *I. Cor.* IV. 7. — [2] *Joan.* XV. 5.— [3] Ci-dessus *liv.* X, p. 120. [4] *Deut.* VI. 15. — [5] *Ibid.* X. 12. — [6] *Ibid.* 14.

» donc le Seigneur votre Dieu [1]. » On voit, par tout ce discours, que le chaste et pur objet de notre amour est un Dieu qui veut être à nous; ce qui faisoit dire à David : « Qu'ai-je dans le » ciel, et qu'ai-je desiré de vous sur la terre? » vous êtes le Dieu de mon cœur, et Dieu est » mon partage à jamais [2]. » Ainsi ce motif d'aimer Dieu comme le Dieu qui veut être à nous, est du pur amour; et il n'est permis à personne d'exclure ce beau motif, à moins de renoncer aux premiers mots du grand et premier précepte de l'amour de Dieu.

Passons outre : il s'ensuit, de tous ces passages et de cent autres, ou plutôt de tout l'ancien et de tout le nouveau Testament, que le pur et parfait amour est l'objet et la fin dernière de tous les états; et ne l'est pas seulement des états particuliers qu'on nomme passifs : d'où il faut aussi conclure, que le genre d'oraison qu'on nomme passive, soit qu'on y soit en passant, ou qu'on y soit par état, n'est pas nécessaire à la pureté et à la perfection de l'amour où toute ame chrétienne est appelée : par où nous avons montré que ceux qui arrivent à cette oraison n'en sont pour cela ni plus saints ni plus parfaits que les autres, puisqu'ils n'ont pas plus d'amour.

La suppression ou suspension de certains actes dans l'état passif, durant le temps du recueillement ou de l'oraison, n'induit pas la suppression ou suspension des mêmes actes hors de ce temps, et on les doit exercer dans l'occasion, ainsi qu'ils sont commandés : de cette sorte il faut souvent répéter les actes de foi explicite, les demandes et les actions de graces. Il ne faut point regarder les demandes comme intéressées, sous prétexte que c'est pour nous que nous les faisons, et non pas pour Dieu, pour qui il n'y a rien à demander, puisqu'*il n'a besoin de rien*, et qu'*il donne tout* [3] : ne lui cherchons point d'intérêt, car il n'en a point, et sa gloire est notre salut : et ne croyons pas l'aimer moins, quand, à la manière d'une fidèle épouse, notre ame le cherchera, poussée du chaste desir de le posséder.

ADDITIONS ET CORRECTIONS.

On a corrigé, dans cette seconde édition les fautes des citations, qui étoient dans la première; mais il reste des fautes dans les choses mêmes, dont j'ai été averti par mes amis : et comme il y en a quelques unes qui sont considérables, je ne sache rien de meilleur que d'avouer franchement que je me suis trompé.

[1] *Deut.* XI. 1. — [2] *Ps.* LXXII. 25, 26. — [3] *Act.* XVII. 25.

J'ai dit, au livre X, p. 109, que la VIIIe proposition des béguards, rapportée dans le concile œcuménique de Vienne, ne regardoit pas les faux mystiques de nos jours, non plus que la Ve et la VIIe : encore qu'elle les regarde directement, comme il paroît par la simple lecture de la Clémentine *Ad nostrum : de hæret.*, approuvée dans ce saint concile. Il est vrai, quant à la VIIIe proposition, que je n'en ai considéré qu'une partie, et que j'ai manqué d'attention pour l'autre. Voici la proposition tout entière, comme elle est couchée dans la Clémentine : » qu'ils ne doi- » vent point se lever à l'élévation du corps de » Jésus-Christ, ni lui rendre aucun honneur : » assurant que ce seroit en eux une imperfection, » s'ils descendoient de leur sublime contempla- » tion, pour penser au ministère ou sacrement » de l'eucharistie, ou à la passion de l'humanité » de Jésus-Christ. »

Dans cette proposition des béguards je n'ai remarqué que ce qui regarde l'eucharistie; et la crainte que j'avois d'imputer aux nouveaux mystiques ce qui n'étoit point de leur sentiment, m'a fait dire que cet article ne les touchoit pas. Mais j'ai fait voir dans tout le livre II de cette Instruction, que nos faux contemplatifs ne croyoient que trop, que Jésus-Christ Dieu et homme, et les mystères sacrés de son humanité, dégradoient la sublimité de leur oraison, et lui étoient un obstacle; et qu'ainsi de ce côté-là ils adhèrent trop visiblement à l'erreur des béguards.

On m'a aussi averti que je ne devois pas laisser sans preuve ce que j'ai dit au livre VI, p. 68, que « c'étoit une doctrine constante de saint » Augustin et de tous les Pères, que Jésus-Christ, » en nous proposant l'Oraison dominicale comme » le modèle de la prière chrétienne, y a renfermé » tout ce qu'il falloit demander à Dieu : en sorte » qu'il n'est permis ni d'y ajouter d'autres de- » mandes, ni aussi de se dispenser en aucun état » de faire celles qu'elle contient. » On a desiré que je soutinsse de quelque passage un point si fondamental de la matiere que je traitois. Et pour satisfaire à un si juste desir je rapporterai la doctrine de saint Augustin dans l'exposition de l'Oraison dominicale à ceux qu'on appeloit *Competentes*, parcequ'ils demandoient ensemble le baptême, et qu'étant admis par l'évêque à ce sacrement, ils devoient prononcer la première fois cette divine Oraison, à la face de toute l'Église, en sortant des fonts baptismaux.

Dans le premier sermon que ce Père a fait sur ce sujet, qui est le LVIe de la nouvelle édition, nous lisons ces mots : « Les paroles que notre » Seigneur Jésus-Christ nous a enseignées dans

» l'Oraison dominicale, sont le modèle de nos » desirs : *forma est desideriorum* : il ne nous est » pas permis de demander autre chose que ce qui » est écrit dans ce lieu : *Non licet tibi aliquid* » *petere, quàm quod ibi scriptum est* [1]. »

Il importe donc de bien prendre l'esprit de cette divine prière; et saint Augustin continue à nous y faire entrer, en examinant chaque demande en cette sorte. « Que votre nom soit sanc-» tifié [2]. Pourquoi demandez-vous que son nom » soit sanctifié? il est déja saint. Quand vous de-» mandez que son nom soit sanctifié, est-ce que » vous allez prier Dieu pour Dieu, et non pas pour » vous? Entendez, et vous priez pour vous-» même; car vous demandez que ce qui est tou-» jours saint en soi soit sanctifié en vous, qu'il » soit réputé saint, qu'il ne soit pas méprisé. » Vous voyez donc que c'est à vous que vous » desirez du bien; car si vous méprisez le nom » de Dieu, c'est un mal pour vous et non pas » pour Dieu. »

Remarquez cette façon de parler : ce n'est pas pour Dieu que vous offrez des prières; c'est pour vous : vous vous desirez du bien à vous-même : est-ce un desir intéressé? Il n'y songe seulement pas, et nous en verrons la raison. Il poursuit [3] : » Que votre règne arrive. Quoi! si vous ne le » demandiez pas, le règne de Dieu ne viendroit » pas? Il parle de ce règne qui arrivera à la fin » des siècles : car Dieu règne toujours, et n'est » jamais sans régner, lui à qui toute créature » obéit. Mais quel règne desirez-vous, sinon ce-» lui dont il est écrit : Venez, vous qui avez été » bénis par mon Père, et recevez le royaume. » Voilà ce qui nous fait dire, Que votre royaume » arrive. Nous prions que ce royaume soit en » nous : nous demandons d'être unis dans ce » royaume, car ce règne viendra sans doute : » mais que vous servira qu'il vienne, s'il vous » trouve à la gauche? Ainsi, en cet endroit de la » prière comme à l'autre, c'est à vous que vous » souhaitez du bien : c'est pour vous que vous » priez; et ce que vous desirez, c'est de vivre de » la manière qui est nécessaire pour arriver à ce » royaume, qui sera donné à tous les saints. »

On dira peut-être qu'il nous attache trop à notre intérêt, et qu'il ne nous fait pas assez reconnoître l'excellence de la nature divine en elle-même. Au contraire, il la suppose : il suppose, dis-je, que le nom de Dieu est saint en lui-même; que le règne de Dieu est éternel et inséparable de lui : enfin, que Dieu est si grand, qu'il n'y a rien à lui desirer, et qu'il ne nous reste qu'à prier pour nous, afin que nous soyons pleins de lui : mais la demande suivante le fait encore mieux entendre [1] : « Que votre volonté soit faite. Quoi! » si vous ne le demandiez pas, Dieu ne feroit point » sa volonté? Souvenez-vous de l'article du Sym-» bole que vous avez rendu, c'est-à-dire que vous » avez professé à la face de toute l'Église, après » l'avoir appris en secret : Je crois en Dieu le » Père tout-puissant : s'il est tout-puissant, pour-» quoi priez-vous que sa volonté soit faite? Que » veut donc dire cette demande, Que votre vo-» lonté soit faite? C'est-à-dire, Qu'il se fasse en » moi que je ne résiste pas à votre volonté. Ainsi, » en cette demande comme dans les autres, c'est » pour vous que vous priez, et non pas pour » Dieu; car la volonté de Dieu se fera en vous, » quand même elle ne se fera pas par vous. La » volonté de Dieu se fait dans les justes, à qui il » dit, Venez, ô bénis de Dieu! et recevez le » royaume, puisqu'en effet ils le reçoivent : elle » se fera aussi dans ceux à qui il dira, Allez, » maudits. La volonté de Dieu se fera en eux, » puisqu'ils iront au feu éternel; mais c'est autre » chose que la volonté de Dieu se fasse par vous. » Ce n'est donc pas sans raison que vous de-» mandez qu'elle s'accomplisse en vous, et par-» là vous ne demandez autre chose sinon que » vous soyez heureux; *nisi ut benè sit tibi* : mot » à mot, qu'il vous soit bien : que vous soyez » aussi bien que vous le desirez : mais en quelque » état ou heureux ou malheureux que vous soyez, » la volonté de Dieu se fera en vous, et vous avez » encore à demander qu'elle se fasse aussi par » vous : *fiat in te; sed fiat et à te* : » afin, comme il vient de dire, que votre état soit heureux, *ut benè sit tibi*.

Cette parole de saint Augustin, *ut benè sit tibi*, est répétée de l'endroit du Deutéronome où se lit le commandement primitif du saint amour [2] : « Écoute, Israël, et prends garde à » observer les commandements que t'a prescrits » le Seigneur, et afin que cela te tourne à bien : » *et benè sit tibi*; » afin que tu sois heureux : comme s'il disoit. Ce n'est pas pour être heureux lui-même, que le Seigneur ton Dieu veut être aimé de toi, c'est afin que tu le sois; à quoi il ajoute : « Écoute, Israël, le Seigneur notre » Dieu est un seul Seigneur [3] : » ce qui appartient à l'excellence incommunicable de la nature divine : d'où, après avoir posé, comme on a vu, les motifs fondamentaux de notre amour, il conclut : » Tu aimeras le Seigneur ton Dieu » de tout ton cœur, » etc. [4], ne dédaignant

[1] *Serm.* LVI, n. 4; *tom.* V, *col.* 324. — [2] *Serm. n.* 5. — [3] *Ibid. n.* 6.

[1] *Serm.* LVI, n. 7; *col.* 325. — [2] *Deut.* VI 3. — [3] *Ibid.* 4. — [4] *Ibid.* 5.

pas d'expliquer dès ces premiers mots, que le Dieu qu'il nous faut aimer est un Dieu qui est notre Dieu; ce qui comprend que c'est un Dieu qui se donne à nous : *Dominum Deum tuum*.

Il ne faut donc pas s'étonner que saint Augustin ait tant inculqué que ce Dieu qu'il nous faut aimer n'a pas besoin de notre amour, et qu'il veut que nous l'aimions, parcequ'il veut que notre amour nous tourne à bien et non pas à lui : *ut benè sit tibi*; ce qui marque la plénitude infinie et surabondante de sa nature bienheureuse autant que parfaite.

C'est ainsi que l'Église chrétienne, bien instruite des préceptes de l'ancien et du nouveau Testament, faisoit expressément remarquer, par la bouche de ses plus grands évêques, aux enfants qu'elle alloit engendrer en Jésus-Christ, que, même dans les demandes où il n'étoit point fait mention d'eux, c'étoit néanmoins pour eux qu'ils prioient, et non pas pour Dieu qui n'a besoin de rien. Elle ne vouloit leur inspirer, en sortant des eaux du baptême, qu'une sainte et pure charité, pour le nouveau père à qui elle venoit de les enfanter, c'est-à-dire pour notre Père qui est dans les cieux : et cet amour filial, qui leur faisoit desirer d'être pleins de Dieu, comme d'une nature excellente pour laquelle il n'y avoit rien à demander, n'étoit ni impur ni imparfait.

Saint Augustin répète la même leçon dans une semblable occasion au sermon suivant [1], et il enseigne encore aux enfants de Dieu : « Que » nous prions pour nous et non pas pour Dieu : » *pro nobis rogamus, non pro Deo* : car, dit-il, » ce n'est pas à Dieu que nous souhaitons du » bien, lui à qui il ne peut jamais rien arriver de » mal ; mais c'est à nous que nous desirons ce » bien, que son nom qui est toujours saint soit » sanctifié en nous. » Et un peu après [2] : « Demandons, ne demandons pas : *petamus, non* » *petamus* : que son règne vienne; il viendra : » le règne de Dieu est éternel. Mais cette demande nous apprend que c'est pour nous que » nous prions et non pas pour Dieu, notre intention n'étant pas de souhaiter du bien à Dieu, » comme en desirant qu'il règne : mais nous » entendons que nous-mêmes nous serons son » règne, si nous profitons dans la foi que nous » avons en lui. » Et encore un peu après [3]. « Que » votre volonté soit faite; c'est pour nous que » nous faisons cet heureux souhait : car, pour la » volonté de Dieu, elle ne peut pas ne se pas accomplir. »

Il ne se lasse point d'inculquer cette vérité, et il dit encore dans un troisième sermon [1] : « La » sanctification du nom de Dieu, que nous demandons, est celle par laquelle nous sommes » faits saints; car son nom est toujours saint : et » de même quand nous demandons que son règne » arrive, il viendra quand nous ne voudrions pas : » mais demander et desirer qu'il vienne, ce n'est » autre chose que lui demander qu'il nous en » rende dignes, de peur qu'il ne vienne, et ne » vienne pas pour nous. »

La même doctrine revient encore au sermon suivant [2], et toute la distinction que saint Augustin y fait entre les demandes, c'est que les unes se font dans le temps seulement, comme celle du pain de tous les jours, celle du pardon des péchés, et ainsi du reste : au lieu que les autres s'étendent à toute l'éternité comme les premières : mais toutes ont cela de commun que c'est pour nous et pour notre bien que nous les faisons.

C'est donc ainsi qu'il faut prier, puisque l'Oraison dominicale est la forme de toutes les autres, comme on a vu que ce Père l'a présupposé dès le commencement du sermon LVI. On sait qu'il a montré en d'autres endroits [3], que cette doctrine étoit celle de saint Cyprien, et qu'il n'a fait que la répéter après ce saint martyr. C'est celle de tous les saints : et c'est une illusion de croire qu'en quelque état que ce soit, on doive se détacher de tels desirs ou n'en être pas touché.

Ce n'est pas qu'il ne soit juste et excellent de se complaire dans la grandeur de Dieu, et de se réjouir du bien divin : mais ce n'est pas là une demande, et ce seroit un acte stérile si l'on n'en venoit à la pratique de se remplir de Dieu en le servant. Il faut aussi desirer la gloire de Dieu dans l'accomplissement de sa volonté : mais cette gloire, cette volonté dont on demande l'accomplissement, est celle de nous rendre saints et heureux : et la gloire qui arrive à Dieu pour faire sa volonté dans ceux qu'il damne, n'est pas l'objet de nos vœux, mais de nos terreurs : que, si nous aimons sa justice comme un de ses attributs, ce n'est pas pour nous que nous l'aimons, et, au contraire, nous avons démontré que c'est chose abominable de former en nous une volonté par rapport à cette justice qui réprouve [4]. Il demeure donc pour constant, que tous les desirs et toutes les demandes que nous faisons dans le *Pater*, se doivent faire pour nous; que s'éloigner de cet esprit, c'est s'éloigner de l'es-

[1] *Serm.* LVII, *n.* 4; *col.* 332. — [2] *Ibid. n.* 5. — [3] *Ibid. n.* 6.

[1] *Serm.* LVIII, *n.* 3; *col.* 338. — [2] *Serm.* LIX, *n.* 8, *etc. col.* 339. — [3] *De don. Pers. cap.* II, *n.* 4 *et seq. tom.* X, *col.* 823 *et seq.* — [4] Ci-dessus *liv.* III *et* IV.

prit autant que des paroles de cette divine oraison; et que c'est là le premier desir que le Saint-Esprit produit dans les ames nouvellement régénérées, lorsqu'il leur inspire le pur et chaste desir de crier pour la première fois : Notre Père, notre Père [1].

En enseignant cette sainte et salutaire doctrine, à Dieu ne plaise que saint Augustin ait rien dit qui déroge à la pureté et au désintéressement inseparable de la charité : car il savoit bien que saint Paul avoit prononcé, non seulement de la charité parfaite, mais encore de la charité en tout état : qu'elle *ne recherche point son propre intérêt : non quærit quæ sua sunt* [2]; et c'est pourquoi, tout en disant que « la charité » veut jouir, et qu'elle est le desir de jouir d'une » chose pour l'amour d'elle-même [3]; il enseigne en même temps « qu'on doit se rapporter soi-» même à Dieu, et non Dieu à soi; qu'on doit » s'aimer soi-même pour l'amour de Dieu, et con-» séquemment aimer Dieu plus que soi-même; et » qu'on ne satisfait jamais à ce qu'on lui doit, » qu'on ne lui rende sans réserve tout ce qu'on » a reçu de lui [4]. »

Selon la doctrine perpétuelle de ce Père, l'espérance, loin de diminuer le saint et parfait amour, ou d'y apporter un mélange de bas et foible intérêt, n'a, au contraire, quand elle est parfaite, d'autre fondement que l'amour, puisque l'espérance qui reste dans les pécheurs ne peut être que fausse ou foible : fausse, s'ils espèrent les biens éternels sans se corriger; foible, si l'espérance des biens éternels ne les porte pas à garder par charité les commandements : mais, dit-il, « la vraie espérance est celle où la charité » nous fait tellement aimer, qu'en faisant bien » et obéissant aux préceptes des bonnes mœurs, » on puisse espérer ensuite de parvenir à ce » qu'on aime [5]. »

C'est dans cette vue que ce Père et les autres saints rangent souvent l'espérance après la charité, dont ils rendent ces deux raisons : l'une, que l'espérance est vaine, quand elle n'est pas fondée sur les bonnes œuvres qui sont faites en charité; l'autre, que celui dont on espère le plus, est celui qu'on aime.

Personne aussi n'a parlé plus clairement que ce Père, de l'amour pur, désintéressé et gratuit. C'est ce qu'on peut voir à la fin de ces additions [6], où l'on trouve cette maxime fondamentale : *Si vous aimez, aimez gratuitement* [7] : ce qui veut dire que tout amour inspiré par la charité est gratuit, selon ce principe de saint Paul [1] : *La charité ne recherche point son propre intérêt.* Mais pour confirmer une vérité qu'il est si nécessaire d'inculquer en nos jours, il me vient encore ici un passage sur ce verset du psaume LIII : « Je vous sacrifierai volontairement, *voluntariè » sacrificabo tibi* [2]. Pourquoi, volontairement? » parceque j'aime gratuitement ce que je loue. » Je loue Dieu, et je me réjouis dans cette » louange; je me réjouis de sa louange, parce-» que je n'ai point à rougir de le louer. Ce n'est » pas comme lorsqu'on loue dans le théâtre ou » celui qui mène un chariot, ou celui qui tue » adroitement une bête, ou quelqu'un des comé-» diens, et qu'après leurs acclamations souvent » ou rougit de les voir vaincus. Il n'en est pas » ainsi de notre Dieu : qu'on le loue par sa vo-» lonté : qu'on l'aime par sa charité : que son » amour et sa louange soit gratuite (désintéres-» sée) : que veut dire désintéressée ? c'est qu'on » l'aime, qu'on le loue pour soi et non pour un » autre : car si vous louez Dieu afin qu'il vous » donne quelque autre chose que lui-même, » vous ne l'aimez pas gratuitement. » Et un peu après : « Avare, quelle récompense recevrez-» vous de Dieu? ce n'est pas la terre, c'est lui-» même que vous réserve celui qui a fait le ciel » et la terre : c'est ce qui fait dire au Psalmiste: » Je vous sacrifierai volontairement. Ne lui of-» frez donc point votre sacrifice par nécessité. Si » vous le louez pour une autre chose, vous le » louez par nécessité, puisque, si vous aviez ce » que vous aimez, vous ne le loueriez pas. Pre-» nez bien garde à ce que je dis : si vous louiez » Dieu, afin qu'il vous donnât de grandes riches-» ses, et que vous les eussiez d'ailleurs, le loue-» riez-vous ? » Si donc vous louez Dieu pour l'amour des richesses, vous ne lui sacrifiez pas volontairement; mais par une espèce de nécessité, parcequ'outre lui vous aimez encore quelque autre chose. C'est pour cela que David a dit : « Je vous sacrifierai volontairement : méprisez » tout : soyez attentif à lui seul. » Et un peu après : « Demandez-lui dans le temps ce qui » pourra vous servir pour l'éternité : mais pour » lui, aimez-le gratuitement, parceque vous ne » trouverez rien de meilleur que vous puissiez » obtenir de lui que lui-même; on si vous trouvez » quelque chose de meilleur, je vous permets de » le demander. » Il suppose manifestement qu'on doit demander pour soi tout ce qu'il y a de meilleur; d'où il tire cette conséquence : Je vous sacrifierai volontairement; qu'est-ce à dire, volon-

[1] *Rom.* VIII 16. *Gal.* IV. 6. — [2] *I. Cor.* XIII. 5. — [3] *De doct. christ. lib.* I, *n.* 3 : *et lib.* III, *n.* 16; *tom.* III, *col.* 6 *et* 50. — [4] *Ibid lib.* I. *n.* 20. 28; *col.* 11 *et* 15. — [5] *Ibid. lib.* I, *n.* 42; *ns.* 18. *Enchir. cap.* 117, *n.* 31; *tom.* VI, *col.* 240 — [6] Ci-dessous p. 137. — [7] *Serm.* CLXV, *n.* 4; *tom.* V, *col.* 799.

[1] *I. Cor.* XIII. 5.— [2] *Aug. in Ps.* LIII, *n.* 10; *tom.* IV, *col.* 498.

tairement? c'est-à-dire gratuitement (avec un amour désintéressé). Que veut dire avec un amour désintéressé? Je confesserai, je louerai, je bénirai votre nom, parcequ'il est bon : *Confitebor nomini tuo, quoniam bonum est,* a-t-il dit : « Je bénirai votre nom, parceque vous me » donnerez de riches possessions ou de grands » honneurs? Non : pourquoi donc? parcequ'il » est bon et que je ne trouve rien de meilleur : » c'est pour cela que je bénirai votre nom, par- » cequ'il est bon : » Bon en lui-même : bon à nous, car il joint toujours ces deux choses; et, dans l'un et dans l'autre sens, on ne trouve rien de meilleur.

Quiconque se sera rendu attentif aux passages de saint Augustin, qu'on vient d'entendre, y aura senti toute la force, toute la perfection, et les motifs les plus excellents comme les plus épurés de l'amour divin. Premièrement, on a vu qu'il présuppose l'infinie et suréminente bonté de la nature divine, à laquelle il faut rapporter tout ce qu'on est, et l'aimer plus que soi-même. Secondement, il n'ajoute rien à ce motif, sinon que cette bonté est infiniment communicative et veut se donner à nous : non afin qu'elle soit plus grande et plus heureuse, mais afin que nous le soyons; ce qui marque précisément la surabondance de la nature divine, qui n'a pas besoin de nos biens, ainsi que disoit David [1] : « *Deus meus » es tu, quoniam bonorum meorum non eges :* » Vous êtes mon Dieu, parceque vous n'avez » pas besoin de mes biens : » mais moi j'ai besoin des vôtres, ou, pour mieux parler, je n'ai besoin pour tout bien que de vous seul.

Si saint Augustin joint ces deux motifs, pour exciter son amour envers Dieu, nous avons vu qu'en cela il ne fait que prendre le plus pur esprit de l'Écriture, et dès son origine celui du commandement de l'amour. C'est ce que Dieu explique lui-même plus amplement dans ces paroles, que nous avons déja rapportées [2] : « Le » ciel et le ciel des cieux est au Seigneur votre » Dieu [3], » et c'est là qu'est établi son trône; ce qui montre l'excellence de sa nature : et il ajoute aussitôt après : » et cependant le Seigneur » s'est uni, s'est attaché à vos pères » de la plus intime et de la plus forte de toutes les unions, que l'Écriture exprime par ces mots : *conglutinatus est :* terme choisi pour faire voir que cette nature très parfaite est en même temps souverainement communicative, et que Dieu a voulu unir ensemble ces deux idées, qui sont les premières que nous avons de Dieu, pour conclure avec la plus grande force : *Aimez donc le Seigneur votre Dieu, et gardez* par amour *ses commandements* [1]. Ainsi l'esprit primitif du commandement de l'amour joint ces deux choses, qu'on a vu aussi que saint Augustin a unies, que Dieu est la nature la plus parfaite, et dès-là aussi la plus libérale et la plus communicative : mais communicative et libérale, afin de nous rendre heureux, et non pas pour l'être elle-même, puisqu'elle l'est antérieurement à toutes ses communications.

David avoit réuni ces deux motifs d'aimer Dieu dans ces deux paroles : « *Excelsus Domi- » nus, et humilia respicit* [2] : Le Seigneur est » haut; » voilà l'excellence de sa nature : » et il » regarde ce qui est petit; » voilà comme il est communicatif : ce n'est pas pour devenir grand, ni pour tirer quelque avantage de notre bassesse pour son élévation, qu'il jette les yeux dessus; mais au contraire c'est afin que ce qui est petit par soi-même, relevé de sa petitesse par le bienfaisant regard de Dieu, commence à devenir grand en ce Dieu qui le regarde : ce qui confirme toujours que Dieu fait éclater sa grandeur en ce qu'il se la communique à ses serviteurs que pour leur avantage, et non pour le sien.

Ainsi notre amour prend son origine dans l'amour entièrement gratuit et désintéressé que Dieu a pour nous; ce qui fait qu'il en retient le caractère : car déja il n'y a rien de plus pur et de plus désintéressé, que de commencer comme on fait par l'excellence de la nature divine; et il ne faut pas craindre qu'on s'éloigne de ce désintéressement, quand on ne demande à Dieu, pour tout intérêt, que celui de le voir comme un bon père, et celui de le posséder comme un cher époux.

Les grands de la terre, en flattant les hommes de l'espérance de les rendre heureux, ont besoin, pour l'être eux-mêmes, des services de leurs inférieurs dont l'obéissance fait leur grandeur : mais Dieu n'en est ni plus grand par nos services ni plus petit par nos mépris; et il ne peut se montrer plus indépendant ni plus grand, qu'en voulant bien nous rendre heureux : *ut benè sit nobis,* sans avoir aucun intérêt à notre bonheur.

Et si l'on dit qu'il seroit encore plus désintéressé et plus pur de le servir sans en profiter, cela pourroit être vrai avec tout autre que Dieu, parcequ'il n'y a que lui seul qui ne s'épuise ni ne se diminue jamais en donnant; et qu'après tout, ce qu'il donne c'est lui-même : en sorte

[1] *Ps.* XV. 2. — [2] Ci-dessus, *Conclusion*, p. 132. — [3] *Deut.* X. 14.

[1] *Deut.* XI. 1. — [2] *Ps.* CXXXVII. 6.

qu'il ne faut pas craindre quand le connoissant comme il faut, on s'attache aux biens qu'il donne, plutôt qu'à lui-même, puisque lui-même il est le fond et la substance du bien qu'il donne.

Il ne sert de rien de dire qu'il y en a qui ont desiré qu'il ne donnât rien, afin de l'aimer plus purement, car nul ne peut desirer sérieusement et absolument qu'il ne donne rien, et surtout qu'il ne se donne pas lui-même, parceque ce seroit s'opposer à la plus réelle et à la plus déclarée de toutes ses volontés : et pour ce qui est de ces desirs, de ces volontés imparfaites, ou plutôt de ces velléités qu'on forme dans le transport, avec plus d'affection que d'exactitude ; il en faudra toujours revenir à dire, que plus Dieu mériteroit, s'il l'avoit voulu, pour mieux dire, s'il avoit pu le vouloir, d'être servi sans récompense, plus il est aimable d'en avoir voulu donner à ses serviteurs une aussi grande que lui-même.

Enfin ce qui empêche éternellement qu'on ne puisse jamais vraiment séparer l'amour de la béatitude, de la volonté d'aimer Dieu en lui-même et pour lui-même : c'est premièrement, que notre béatitude n'est au fond que la perfection et l'immutabilité de notre amour, à quoi nous ne pouvons pas être indifférents sans offenser l'amour même ; et secondement, que cette béatitude, positivement n'est autre chose que la gloire même de Dieu, en tant qu'elle peut être l'objet de nos desirs.

On a allégué saint Augustin pour prouver que le motif de la création, et les devoirs de la justice envers Dieu, comme créateur et comme père, ne doivent pas être séparés d'avec ceux du saint et pur amour [1] ; et sans entrer dans l'arrangement que fait l'école, des motifs premiers et seconds, principaux et subordonnés de la charité, non plus que dans la distinction entre les actes que la charité produit, et ceux qu'elle commande, puisque aussi bien tout cela ne change rien à la substance des actes ni à la pratique : on remarquera seulement ce passage de saint Augustin sur le Psaume CXVIII [2] : « Si un père et un époux » mortel doit être craint et aimé ; à plus forte » raison notre Père qui est dans les cieux et l'É» poux qui est le plus beau de tous les enfants » des hommes, non selon la chair, mais par sa » vertu : car de qui est aimée la loi de Dieu, si» non de ceux qui l'aiment lui-même? et qu'a de » triste pour de bons fils la loi d'un père? » Il parle de l'amour de la loi de Dieu et de la justice, par lequel on sait que ce saint docteur définit toujours la charité.

Les endroits où il rapporte à la charité les devoirs de la justice envers Dieu comme père, créateur et bienfaiteur, sont infinis. Dans le livre premier de la doctrine chrétienne, où il traite expressément la matière de l'amour de Dieu : « Vous devez, dit-il [1], aimer Dieu de » tout votre cœur, en sorte que vous rapportiez » toutes vos pensées, toute votre vie, et toute » votre intelligence, à celui de qui vous tenez » toutes les choses que vous lui rapportez. » Ainsi la création, qui le rend auteur de tout, est le titre qui oblige aussi à lui tout donner. Saint Augustin établit cette vérité sur ce beau principe de justice : « Celui-là est juste et saint, » qui juge de toutes choses avec intégrité : *Ille* » *justè et sanctè vivit, qui rerum integer æsti-* » *mator est* [2]. » C'est de ce principe de justice, qu'il conclut ensuite qu'il faut aimer Dieu plus que soi-même, et chaque objet de la charité dans son rang. Au reste, continue-t-il, *nous sommes parcequ'il est bon* : notre être est un effet de sa bonté : *et dès que nous sommes, nous sommes bons* [3]; Dieu ne pouvant rien faire qui ne le soit : de sorte que l'aimer comme créateur, c'est l'aimer comme bon; ce qui est du devoir de la charité.

Il ne sert de rien de distinguer, comme font quelques uns, la puissance créatrice d'avec son acte, pour faire de la première un motif d'amour plutôt que de l'autre : car ce sont finesses d'école qui ne servent de rien dans la pratique, et qui ne mériteroient pas d'être relevées ici, si on ne vouloit prévenir jusques aux moindres chicanes.

Saint Augustin dit aussi que « les martyrs » sont débiteurs de leur sang [4] », c'est-à-dire de l'amour parfait qui le fait répandre, « parceque » Jésus-Christ en donnant le sien s'est engagé le » nôtre, *oppigneravit* ; » nous lui en sommes débiteurs : en le versant nous ne donnons pas, mais nous rendons : nous acquittons une dette.

Par la même raison que l'amour envers Dieu est une dette, l'amour envers le prochain en est une autre, ou plutôt c'est la même qu'on étend, comme l'enseigne le même Père dans une lettre à Célestin, qui est la LXII[e] des anciennes éditions.

En un mot, toute l'œuvre de la charité est une œuvre de justice ; conformément à cette parole : « Rendez à César ce qui est à César, et à » Dieu ce qui est à Dieu [5] ; » et encore : « Ne » devez rien à personne, si ce n'est de vous ai-

[1] Ci-dessus *liv.* IX, *p.* 103. — [2] *Serm.* XXXI, *n.* 3 ; *tom.* IV, *col.* 1360.

[1] *De doct. christ. lib.* I. *n.* 21 ; *tom.* III, *col.* 11. — [2] *Ibid. n.* 28 ; *col.* 13. — [3] *Ibid. n.* 35 ; *col.* 16. — [4] *Serm.* CCXCIX, *n.* 3 ; *tom.* V, *col.* 1211. — [5] *Matth.* XXII. 21.

» mer les uns les autres [1] : » ainsi la charité est une justice où nous nous acquittons envers Dieu, et ensuite envers le prochain, de la première de toutes les dettes; et il n'y a rien de plus inutile que de tant raffiner sur la distinction de choses si liées les unes aux autres.

J'ai nommé saint Augustin en plusieurs endroits, comme un des saints Pères où l'on ne voit pas ces suppositions impossibles dont il est parlé dans ce traité [2] ; mais il ne falloit point mettre en fait le sentiment d'un si grand docteur, sans en donner quelque preuve. Dans le sermon CLXI, autrefois le XVIIIe, *de Verbis apostoli*, il parle ainsi [3] : » Je vous demande, si » Dieu ne vous voyoit pas quand vous commet» tez un crime, et que personne ne vous pût » convaincre dans son jugement, le feriez-vous? » Si vous le faites dans ce cas, vous craignez la » peine : vous n'aimez pas la chasteté; vous n'a» vez point la charité. » Il fait la supposition impossible, que Dieu ne vit pas le pécheur, et que le crime en fût impuni, pour donner l'idée de la vraie cause qu'on a de fuir le péché, qui est le vrai et parfait amour.

Dans le même sermon, il continue sa supposition par la comparaison d'une femme qui ordonneroit quelque chose à celui qui l'aimeroit ; et, dit-il, » si vous lui désobéissez, vous dam» nera-t-elle? vous mettra-t-elle en prison? fe» ra-t-elle venir des bourreaux? point du tout : » on ne craint rien dans cette occasion, que cette » parole : Je ne vous verrai jamais. C'est cette » menace qui fait trembler : Vous ne me verrez » plus. Si une malheureuse vous parle ainsi, vous » tremblez. Dieu vous tient le même langage, et » vous ne tremblez pas? Vous trembleriez sans » doute, si vous aimiez. » Il continue à montrer la pureté de l'amour dans la supposition impossible de l'impunité; et c'est ce qu'il répète souvent.

Il parle encore plus clairement sur le Psaume CXXVII, lorsqu'expliquant cette crainte chaste, dont il est traité dans le Psaume XVIII, selon la version d'alors : *Timor Domini castus permanens in sæculum sæculi* : il raisonne ainsi [5] : « Si Dieu venoit en personne, et vous disoit de » sa propre bouche : Péchez tant que vous vou» drez, contentez-vous; que tout ce que vous » aimez vous soit donné, que tout ce qui s'op» pose à vos desseins périsse; qu'on ne vous con» tredise point, que personne ne vous reprenne » ni ne vous blâme; que tous les biens que vous » desirez vous soient donnés avec profusion; vi» vez dans cette jouissance, non pour un temps, » mais toujours : je vous dirai seulement que » vous ne verrez jamais ma face... Mes Frères, » d'où vient le gémissement qui s'élève parmi » vous à cette parole, si ce n'est que cette crainte » chaste, qui demeure aux siècles des siècles, » a déja pris naissance en vous? »

Ce qu'il ajoute est encore plus pressant : « Pourquoi, dit-il, votre cœur est-il frappé à » cette seule parole : Vous ne verrez point ma » face? Vous vivez dans l'affluence des biens » temporels; ils ne vous seront jamais ôtés : que » voulez-vous davantage? L'ame touchée de la » crainte chaste, si elle entendoit ces paroles, » ne pourroit retenir ses larmes, et diroit : Ah! » que je perde plutôt tout le reste, et que je voie » votre face! » Voilà ce que diroit cette crainte chaste : elle ne pense pas à se détacher de voir la face de Dieu; mais c'est au contraire par le desir de jouir de cette vision, qu'elle se détache de tout le reste. Si on la menaçoit seulement de lui faire perdre un si grand bien, » elle crieroit » avec le Psalmiste, poursuit saint Augustin : » Dieu des vertus, convertissez-nous, et mon» trez-nous votre face; elle crieroit avec le même » David : Je n'ai demandé à Dieu qu'une seule » chose, qui est de voir ses délectations, et d'être » dans son saint temple. Voyez combien est ar» dente cette crainte chaste, cet amour véri» table, cet amour sincère. » Saint Augustin lui donne tous ces noms, pour montrer combien il est pur. C'est de l'amour qu'il parle; c'est à l'amour qu'il attribue ces belles qualités, de chaste et de pur, de véritable, de sincère.

Il donne ailleurs au même amour, qui veut jouir de la face de Dieu, le nom d'amour gratuit, c'est-à-dire, d'amour désintéressé, de pur amour. » Ce qu'on appelle, dit-il [1], aimer d'un » amour gratuit, ce n'est point aimer comme on » fait lorsqu'on nous propose une récompense ; » parceque votre souveraine récompense c'est » Dieu même que vous aimez par cet amour gra» tuit : et vous le devez tellement aimer, que » vous ne cessiez de desirer de l'avoir pour ré» compense. » Il dit encore : « Si vous aimez vé» ritablement, vous aimez sans intérêt : *Si verè » amas, gratis amas* [2] : » dont la raison est que » celui que vous aimez est lui-même votre ré» compense : *Ipse merces quem amas.* » Personne n'ignore qu'il n'y ait sans exagérer deux cents passages de cette sorte, où il appelle gratuit, désintéressé et pur, l'amour qui demande Dieu pour récompense.

[1] *Rom.* XIII. 7. 8. — [2] Ci-dessus *liv.* X. *p.* 128. — [3] *Serm.* CLXI, *n.* 8; *tom.* V, *col.* 778. — [4] *Ibid.* *n.* 10; *col.* 779. — [5] *In Ps.* CXXVII, *n.* 9; *tom.* IV, *col.* 1441.

[1] *In Ps.* CXXXIV, *n.* 11; *tom.* IV, *col.* 1499. — [2] *Serm.* CLXV, *n.* 4, *ubi sup.*

Ainsi, lorsqu'il veut épurer l'amour et le rendre désintéressé; loin de penser à le détacher de la vision de Dieu, il en met le désintéressement à desirer de posséder Dieu et de le voir.

On voit aussi par-là jusqu'où il pousse les suppositions impossibles; c'est seulement jusqu'à dire : Quand votre crime seroit impuni, quand avec une abondance éternelle et assurée de tous les biens de la terre, vous n'auriez à craindre que de perdre la vue de Dieu, vous devriez lui demeurer toujours attaché; mais il ne va pas plus loin, et il n'en vient point jusqu'à dire : Quand vous devriez perdre la vue de sa face, il faudroit encore l'aimer; parceque, sans cette précision, il sent qu'il a poussé l'amour à être *chaste, pur, sincère, gratuit, désintéressé*, dès-là qu'il l'a porté à ne desirer que Dieu seul pour sa récompense.

Cependant on ne dira pas qu'il soit de ceux qui n'ont pas connu la pureté de l'amour. On peut entendre jusqu'où il le pousse par ces paroles : *Confitebor tibi, Domine, in toto corde meo.* Il les explique en cette sorte[1] : « Mon » Dieu, que la flamme de votre amour brûle tout » mon cœur; qu'elle ne laisse rien en moi qui » soit pour moi, rien qui me permette de me » regarder moi-même : *Nihil in me relinquatur* » *mihi, nec quo respiciam ad meipsum;* mais » que je brûle, que je me consume tout entier » pour vous; que tout moi-même vous aime, et » que je sois tout amour, comme étant enflammé » par vous : *Totus diligam te, tanquam inflam-* » *matus à te.* » Je ne crois pas qu'on ait jamais mieux exprimé le pur amour, ni mieux montré qu'on le ressentoit.

En excluant, comme il fait par ces paroles, tout regard sur soi-même, il n'exclut pas le desir de Dieu comme récompense; parceque cette récompense, loin de nous renfermer dans nous-mêmes, nous en tire, et nous absorbe tout-à-fait en Dieu. C'est pourquoi il continue à regarder cette récompense dans la suite du même Psaume, lorsqu'il y fait dire à une martyre, c'est-à-dire à une amante parfaite de Jésus-Christ[2] : « Je ne » demande point les félicités de la terre; je sais » les desirs qu'inspire le nouveau Testament; je » ne demande point la fécondité; je ne demande » point mon salut temporel, vous m'avez ap- » pris ce que je dois demander : c'est de psal- » modier avec les anges, d'en desirer la compa- » gnie et l'amitié sainte et pure » dont Dieu est le lien; et un peu après : « de desirer les vertus; » voilà les vœux qu'il faut faire expressément; » et vous n'avez rien, dit-il aux fidèles, à desi- » rer davantage : parceque, comme il dit ail- » leurs[1], la vertu comprend tout ce qu'il faut » faire, et la félicité tout ce qu'il faut desirer : » *Omnia agenda complectitur virtus, omnia* » *optanda felicitas.* »

Ainsi, selon saint Augustin, l'amour désintéressé, loin d'exclure le motif de la récompense en tant qu'elle est Dieu même, le comprend dans son desir. Il ne faut pas croire qu'un si grand docteur, qui est le docteur de l'amour, à même titre qu'il est celui de la grace, soit d'un autre esprit que le reste des saints; et s'il s'en trouve qui donnent peut-être encore à l'amour un autre motif, ou égal, ou même supérieur, si l'on veut, à celui qui est proposé par saint Augustin, il ne s'en trouvera aucun qui l'exclue des états les plus parfaits : car, pour réduire la question à des termes précis, on peut bien ne pas penser à ces beaux et nobles motifs de saint Augustin; et pour parler avec l'école, on peut, par une abstraction passagère et momentanée, les séparer de la charité par la pensée, mais non pas les rejeter ni les en exclure, ni, ce qui est la même chose, les en séparer par état : au contraire on verra dans la discussion, que les ames de la plus sublime contemplation n'ont rien eu qui les pressât tant à aimer Dieu, que cet amour communicatif et le desir de se donner à nous, qu'elles sentoient dans ce premier être.

En attendant qu'on établisse une vérité si constante, par le sentiment unanime des saints Pères et de tous les théologiens, tant scolastiques que mystiques, et qu'on ait expliqué plus à fond les principes de saint Augustin; le pieux lecteur sera bien aise de voir comment ce Père étoit entendu par un des plus grands théologiens et des plus sublimes contemplatifs du douzième siècle. C'est Hugues de Saint-Victor, ami et contemporain de saint Bernard, chanoine régulier et prieur du célèbre monastère de Saint-Victor de Paris. Ce grand et pieux docteur se propose de prouver[2], « que celui qui aime Dieu » pour soi-même, l'aime d'un amour pur et gra- » tuit; c'est son titre : *Quòd purè et gratis amat,* » *qui Deum propter se amat* : » et il en fait la preuve de cette sorte : « Mais peut-être serez- » vous mercenaire, si vous aimez Dieu pour la » récompense. C'est ce que disent quelques in- » sensés : des insensés, qui se méconnoissent

[1] *Aug. in Ps.* CXXXVII. n. 2; *tom.* IV, *col.* 1525. — [2] *Ibid.* n. 7; *col.* 1527.

[1] *De Civ. Dei*, lib. IV, cap. XXI; tom. VII, col. 102. — *Hug. à S. Vict. de Sacram.* lib. II, part. XIII, cap. VIII, tom. III, pag. 505.

» eux-mêmes. Nous aimons Dieu, disent-ils, et » nous ne voulons point de récompense, de peur » que nous ne soyons mercenaires : non, nous ne » le desirons pas lui-même : il nous donnera ce » qu'il lui plaira ; nous ne desirons rien. Nos » mains sont tellement vides de tout présent, » que nous ne le desirons pas lui-même, quoique » nous l'aimions : car nous l'aimons d'un amour » gratuit et filial, sans rien desirer ; c'est à lui » à nous préparer la récompense, s'il veut nous » la donner : mais nous, nous ne desirons rien ; » nous l'aimons sans en rien attendre : lui-même, » ce cher objet de notre amour, nous ne le desi- » rons point. Écoutez ces bommes sages : ils » disent, Nous aimons Dieu ; mais nous ne le de- » sirons point. C'est comme s'ils disoient : Nous » l'aimons ; mais nous ne nous en soucions point. » Moi homme, je ne voudrois pas être aimé de » vous à ce prix : si vous m'aimiez sans vous » soucier de moi, je ne tiendrois aucun compte » de votre amour. Jugez donc, si l'amour qu'un » homme rejeteroit avec raison, peut être digne » de Dieu. Mais, disent-ils, comment ne som- » mes-nous pas mercenaires, si nous aimons » Dieu par le motif d'en recevoir la récompense ? » cet amour n'est ni gratuit ni filial : c'est un » amour de mercenaire et d'esclave, qui de- » mande le salaire de son travail. Ceux qui par- » lent ainsi ignorent la nature de la charité » même : car qu'est-ce qu'aimer Dieu, si ce » n'est vouloir le posséder ? Le desirer seul, et » non autre chose, c'est l'aimer d'un amour » gratuit. Si vous desiriez autre chose que lui, » votre amour ne seroit pas désintéressé ; mais » vous ne desirez autre chose que lui-même que » vous aimez : vous desirez néanmoins quelque » chose ; et ce que vous desirez, c'est l'objet » même que vous aimez : car si vous n'aviez » aucun desir, vous n'auriez point d'amour. Il y » a donc une grande différence, entre aimer au- » tre chose que Dieu, et aimer quelque chose en » Dieu. Si vous aimez autre chose que Dieu, vo- » tre amour est mercenaire : si vous aimez quel- » que chose en Dieu, et que ce que vous aimez » soit Dieu même, votre amour est filial : que » si vous imaginiez la vie éternelle comme quel- » que autre chose différente du *souverain* bien, » qui est Dieu même, et que vous servissiez » Dieu seulement pour obtenir (ce bien que vous » croiriez séparé de Dieu) ; ce n'est point une » servitude véritable, ni un amour gratuit. » Parceque ce qui le rend gratuit, est, comme on a vu, qu'on n'attend ni on ne veut rien de Dieu, que lui-même pour toute récompense.

Par ces principes, il explique la nature de l'amour de Dieu au chapitre VII qu'il finit en ces termes non moins remarquables [1] : « Pensez- » vous qu'on vous commande d'aimer votre Dieu » pour lui faire ou lui desirer quelque bien, et » non pas pour le desirer lui qui est votre bien ? » Vous ne l'aimez pas pour son bien, mais pour » le vôtre ; et vous l'aimez, parcequ'il est lui- » même votre bien. Car vous ne l'aimez pas pour » votre bien, afin que votre bien vienne de lui ; » mais afin qu'il le soit lui-même. » Et un peu après, il se fait faire cette objection : « Quoique » je ne puisse lui rien donner, je fais ce que je » puis, et je lui desire du bien. Quel bien pou- » vez-vous lui desirer, puisque vous ne sauriez » trouver aucun bien hors de lui ? Il est lui seul » tout le bien. » D'où il tire cette conséquence : « Quand donc vous aimez Dieu, vous l'aimez » pour vous, et c'est votre bien que vous aimez ; » et vous l'aimez pour votre bien, parcequ'il est » lui-même votre bien que vous aimez. Quand » vous aimez la justice, pour qui l'aimez-vous ? » pour elle, ou pour vous ? Quand vous aimez » la sagesse, la vérité et la bonté ; pour qui les » aimez-vous ? pour elles, ou pour vous ? La lu- » mière même, si douce et si agréable aux yeux, » quand vous l'aimez, pour qui l'aimez-vous ? » c'est pour vos yeux, ou pour vous-même. Il » en est ainsi de votre Dieu. Quand vous l'ai- » mez, comprenez qu'il est lui-même votre bien. » Or qu'est-ce qu'aimer, si ce n'est desirer, vou- » loir avoir, posséder et jouir ? » On connoît la doctrine de saint Augustin, à ce discours d'un de ses enfants, d'un de ses religieux, d'un de ses disciples. Elle est devenue si commune dans l'Église, comme la suite le fera voir, qu'elle a été embrassée par tous les docteurs anciens et nouveaux, qui tous, en ce point comme dans les autres, se sont glorifiés d'être humbles disciples d'un si grand maître.

ACTES
DE
LA CONDAMNATION DES QUIÉTISTES.

LETTRE

De M. le cardinal Caraccioli à Sa Sainteté, écrite de Naples le 30 janvier 1682, traduite de l'italien.

Très saint Père,

Si j'ai quelque sujet de me consoler, et de rendre graces à Dieu, en apprenant que beaucoup d'ames confiées à mes

[1] *Hug. à S. Vict. de Sacram. lib.* II. *part. XIII*, *cap.* VII, *tom.* III. *pag.* 303.

soins s'appliquent au saint exercice de l'oraison mentale, source de toute bénédiction céleste ; je ne dois pas moins m'affliger d'en voir quelques autres s'égarer inconsidérément dans des voies dangereuses. Depuis quelque temps, très saint Père, il s'est introduit à Naples, et, comme je l'apprends, en d'autres parties de ce royaume, un usage fréquent de l'oraison passive, que quelques-uns appellent de pure foi ou de quiétude. Ils affectent de prendre le nom de quiétistes, ne faisant ni méditation ni prières vocales ; mais dans l'exercice actuel de l'oraison se tenant dans un grand repos et dans un grand silence, comme s'ils étoient ou muets ou morts, ils prétendent faire l'oraison purement passive. En effet, ils s'efforcent d'éloigner de leur esprit, et même de leurs yeux, tout sujet de méditation, se présentant eux-mêmes, comme ils disent, à la lumière et au souffle de Dieu, qu'ils attendent du ciel, sans observer aucune règle ni méthode, et sans se préparer ni par aucune lecture ni par la considération d'aucun point ; quoique les maîtres de la vie spirituelle aient coutume de les proposer surtout aux commençants, afin que par la réflexion sur leurs propres défauts, sur leurs passions et sur leurs imperfections, ils parviennent à s'en corriger : mais ceux-ci prétendent s'élever d'eux-mêmes au plus sublime degré de l'oraison et de la contemplation, qui vient néanmoins de la pure bonté de Dieu, qui la donne à qui il lui plaît, et quand il lui plaît. Aussi se trompent-ils visiblement, s'imaginant que sans avoir passé par les exercices de la vie purgative, ils peuvent par leurs propres forces s'ouvrir d'abord le chemin de la contemplation : sans penser que les anciens et les modernes, traitant cette matière, enseignent unanimement que l'oraison passive ou de quiétude ne peut être pratiquée que par des personnes arrivées à la parfaite mortification de leurs passions, et déjà fort avancées dans l'oraison. C'est cette méthode irrégulière de faire oraison, par laquelle le démon est enfin parvenu présentement à se transformer en ange de lumière, dont je vais faire le récit à Votre Sainteté, non sans une très grande horreur.

Il y en a parmi eux qui rejettent entièrement la prière vocale : et il est arrivé que certains, exercés de long-temps dans l'oraison de pure foi et de quiétude sous la conduite de ces nouveaux directeurs, étant depuis tombés en d'autres mains, n'ont pu se résoudre à dire le saint Rosaire, ni même à faire le signe de la croix, disant qu'ils ne peuvent ni ne veulent le faire, ni réciter aucune prière vocale, parcequ'ils sont morts en la présence de Dieu, et que ces choses extérieures ne leur servent de rien. Une femme élevée dans cette pratique ne cesse de dire : Je ne suis rien, Dieu est tout ; et, Je suis dans l'abandon où vous me voyez, parcequ'il plaît ainsi à Dieu : elle ne veut plus se confesser ; mais elle voudroit toujours communier : elle n'obéit à personne, et ne fait aucune prière vocale. D'autres encore, dans cette oraison de quiétude, quand il se présente à leur imagination des images même saintes, et de notre Seigneur Jésus-Christ, s'efforcent de les chasser en secouant la tête ; parce, disent-ils, qu'elles les éloignent de Dieu. C'est pourquoi ils font encore cette action ridicule et scandaleuse, même en communiant publiquement ; parcequ'alors ils s'imaginent devoir laisser Jésus-Christ, pour penser uniquement à Dieu. Leur aveuglement est si grand, que l'un d'eux s'avisa un jour de renverser un crucifix de haut en bas, parce, dit-il, qu'il l'empêchoit de s'unir à Dieu, et lui faisoit perdre sa présence. Ils sont dans cette erreur, de croire que toutes les pensées qui leur viennent dans le silence et dans le repos de l'oraison, sont autant de lumières et d'inspirations de Dieu ; et qu'étant la lumière de Dieu, elles ne sont sujettes à aucune loi. De là vient qu'ils se croient permis sans distinction tout ce qui leur passe alors dans l'esprit.

Ces désordres me pressent, moi qui suis, quoiqu'indigne, comme le vigneron appliqué à la culture de cette vigne, d'en rendre un compte exact avec tout le respect que je dois à Votre Sainteté, comme au grand père de famille ; afin que connoissant par sa sagesse la racine envenimée qui produit de tels germes, il emploie toute la force de son bras apostolique pour les couper, et pour en arracher jusqu'à la racine, d'autant plus que sur cette matière il se répand des opinions qui méritent d'être condamnées. Depuis que je suis ici, on m'a présenté un manuscrit qui traite de l'oraison de quiétude, pour en obtenir la permission de l'imprimer. Il s'y est trouvé tant de propositions dignes de censure, que j'ai refusé cette permission, et que j'ai retenu le livre. Je prévois que les plumes se préparent de tous côtés à écrire des choses dangereuses. Je supplie Votre Sainteté de me donner les lumières et les moyens qu'elle jugera à propos, afin que de ma part je puisse aller au-devant des plus grands scandales qu'il y a à craindre en cette ville et dans ce diocèse. Je ne puis m'empêcher de donner encore avis à Votre Sainteté de l'usage de la communion journalière, introduit ici parmi les laïques même mariés, qui, sans faire paroître aucun avancement dans la vie spirituelle, comme ils le devroient néanmoins en s'approchant si souvent de la sainte table, non seulement ils ne donnent aucune édification, mais au contraire beaucoup de scandale. Aussi Votre Sainteté ne peut-elle ignorer ce qu'elle a ordonné dans son décret général, recommandant particulièrement aux confesseurs, au jugement desquels doit être réglée la communion journalière des laïques, qu'en la permettant ils se souviennent surtout de faire voir la grande préparation et la grande pureté que l'ame doit apporter au saint banquet. Et néanmoins l'expérience ne fait voir que trop, que sans avoir aucun égard aux pieux avertissements de Votre Sainteté, la plupart des laïques fréquentent tous les jours la sainte communion ; dont je me sens obligé de faire ma plainte à Votre Sainteté, comme d'un abus manifeste, auquel je la supplie de me prescrire un remède convenable avec ses ordres particuliers que je suivrai, comme la guide qui me doit conduire en toute sûreté dans le gouvernement des ames. Au reste je baise très humblement les pieds de Votre Sainteté.

Signé le cardinal CARACCIOLI.

LETTRE CIRCULAIRE

De M. le cardinal Cibo, écrite de Rome le 15 février 1687, à tous les potentats, évêques et supérieurs de la chrétienté, par l'ordre de la Congrégation du Saint-Office ; traduite de l'italien.

Illustrissime et révérendissime Seigneur et confrère, la sacrée Congrégation ayant été informée qu'en divers lieux d'Italie on voit s'élever insensiblement, et que même il y en a déja d'établies, des écoles ou compagnies, des confréries ou assemblées, et encore sous d'autres noms, dans des églises, dans des oratoires et dans des maisons particulières, sous prétexte de conférences spirituelles, les

unies de femmes seulement, d'autres d'hommes, ou mêlées des deux sexes; dans lesquelles certains directeurs, sans aucune expérience des voies de Dieu fréquentées par les saints, et peut-être même malicieux, feignant de conduire les ames à l'oraison, qu'ils nomment de quiétude ou de pure foi et intérieure, et encore sous d'autres noms: quoiqu'ils semblent d'abord, par leurs principes malentendus et très mauvais dans la pratique, ne proposer autre chose que la perfection la plus haute en toute manière; néanmoins ils insinuent peu à peu dans les esprits simples des erreurs très grièves et très pernicieuses, qui enfin aboutissent à des hérésies manifestes et à des abominations honteuses, avec la perte irréparable des ames qui se mettent sous leur conduite par le seul desir de servir Dieu, comme on ne sait que trop qu'il est arrivé en quelques endroits. Les cardinaux inquisiteurs-généraux, mes confrères, ont jugé qu'il étoit à propos, avant toute chose, de vous charger, par cette lettre circulaire adressée à tous les évêques d'Italie, de faire une recherche exacte de toutes les nouvelles associations semblables à celles-ci, et différentes de celles qui se sont établies ci-devant, et ont été de tout temps fréquentées par les catholiques; afin que s'il s'en trouve de cette sorte, vous ayez à les rompre incessamment, et qu'à l'avenir vous ne permettiez l'établissement d'aucune: recommandant particulièrement aux directeurs des consciences de marcher le grand chemin de la perfection chrétienne, sans aucune singularité; et ayant surtout un très grand soin qu'aucune personne suspecte de ces nouveautés ne s'ingère dans la direction des religieuses, ni de vive voix ni par écrit, de peur que cette peste, venant à gagner dans les monastères, ne porte la corruption parmi les épouses du Seigneur. En remettant le tout à votre prudence, nous ne prétendons point, par cette ordonnance provisionnelle nous ôter la faculté de poursuivre, par les voies de la justice, ceux que l'on découvrira coupables de ces erreurs insupportables. Cependant on ne cesse de travailler ici à éclaircir cette matière, afin qu'en son temps on soit en état de faire connoître aux chrétiens les erreurs qu'ils auront à éviter. Je vous souhaite toute sorte de prospérité. A Rome, ce 15 février 1687. Votre confrère très affectionné,

Signé le cardinal CIBO.

ERREURS PRINCIPALES DE LA NOUVELLE CONTEMPLATION OU ORAISON DE QUIÉTUDE, AUSSI TRADUITES DE L'ITALIEN.

1. La contemplation ou l'oraison de quiétude consiste à se mettre en la présence de Dieu par un acte de foi obscure, pure et amoureuse; et ensuite sans passer plus avant, et sans écouter ni raisonnement, ni image, ni pensées aucunes, à demeurer ainsi oisif: parce qu'il est contre la révérence qu'on doit à Dieu de réitérer le premier acte; lequel aussi est d'un si grand mérite et valeur, qu'il contient en soi à la fois, et même avec encore un plus grand avantage, les actes de toutes les vertus, et dure tout le temps de la vie pourvu qu'il ne soit point rétracté par un acte contraire, d'où vient qu'il n'est pas nécessaire de le réitérer.

2. Sans la contemplation aidée de la méditation on ne peut faire un pas à la perfection.

3. La science et la doctrine même théologique et sacrée est un obstacle et un éloignement à la contemplation, de laquelle les hommes doctes ne sont point capables de juger, mais seulement les contemplatifs eux-mêmes.

4. La contemplation parfaite ne peut regarder que la divinité; et les mystères de l'incarnation, de la vie et de la passion de notre Sauveur ne sont point des sujets propres à la contemplation, puisqu'au contraire ils l'empêchent: c'est pourquoi les contemplatifs doivent s'en éloigner beaucoup, et ne les considérer qu'en fuyant.

5. Les mortifications corporelles et la vie pénitente ne conviennent pas aux contemplatifs: la conversion doit plutôt commencer par la vie contemplative que par la vie purgative et par la pénitence: les contemplatifs doivent encore fuir, rejeter et même mépriser les effets de la dévotion sensible, la tendresse de cœur, les larmes et les consolations du Saint-Esprit, comme des obstacles de la contemplation.

6. La contemplation parfaite et véritable doit s'arrêter à la pure essence de Dieu, dépouillée des personnes et des attributs: et l'acte de foi envers Dieu ainsi conçu est plus parfait et plus méritoire que celui qui le regarde avec les personnes et les attributs, étant de la manière que Jésus-Christ l'a enseigné lui-même; joint que ce second acte est un obstacle à la véritable et parfaite contemplation de Dieu.

7. Dans la contemplation déja acquise l'ame s'unit à Dieu immédiatement: c'est pourquoi toute idée ou image et espèce y est tout-à-fait inutile.

8. Tous les contemplatifs, dans la contemplation actuelle, souffrent des peines et des tourments si griefs, qu'ils égalent et même surpassent ceux des martyrs.

9. Dans le sacrifice de la messe et aux fêtes des saints, il vaut mieux s'appliquer à l'acte de pure foi et de contemplation, qu'au mystère même du sacrifice, ou aux actions et circonstances de la vie des saints.

10. La lecture des livres spirituels, la prédication, la prière vocale, l'invocation des saints, et autres choses semblables sont un obstacle à la contemplation et à l'oraison d'affections, à laquelle on ne doit apporter aucune préparation.

11. Le sacrement de pénitence avant la sainte communion n'est pas nécessaire aux ames intérieures et contemplatives, mais seulement à celles qui sont dans la vie active, et qui s'exercent encore à la méditation.

12. La méditation ne regarde point Dieu avec la lumière de la foi, mais avec la lumière naturelle, quoiqu'en esprit et en vérité; aussi n'est-elle d'aucun mérite auprès de Dieu.

13. Les images, non seulement intérieures et spirituelles, mais même les corporelles exposées à la vénération des fidèles, comme sont celles de Jésus-Christ et de ses saints, font un grand tort aux contemplatifs; c'est pourquoi il faut les éviter, et même les ôter tout à fait, de peur qu'elles n'empêchent la contemplation.

14. Celui qui s'est une fois appliqué à la contemplation ne doit plus retourner à la méditation, parceque ce seroit aller de mieux en pis.

15. Si dans le temps de la contemplation il survient des pensées terrestres et animales, il ne faut prendre aucun soin de les chasser, ni recourir à aucune bonne pensée, mais au contraire prendre plaisir à ce tourment.

16. Toute action ou affection intérieure, bien que produite avec réflexion en vue de la foi pure, ne peut être agréable à Dieu, parcequ'elle naît de l'amour-propre, toutes les fois qu'elle n'est pas inspirée par le Saint-Esprit avant toute application et toute diligence de notre part: c'est pourquoi dans la contemplation ou dans

l'oraison d'affections il faut demeurer oisif en attendant le souffle miraculeux du Saint Esprit.

17. Toute personne étant actuellement en contemplation ou dans l'oraison de quiétude, soit religieux ou fils de famille, on autrement dans la sujétion, ne doit point en ce temps-là obéir à la règle, ni accomplir les ordres des supérieurs, afin de ne pas interrompre la contemplation.

18. Les contemplatifs doivent être tellement dépouillés de l'affection de toutes choses, qu'ils rejettent loin d'eux et méprisent même les dons et les faveurs de Dieu, et perdent jusqu'à l'amour des vertus : enfin pour se dépouiller plus parfaitement de tout, ils doivent faire ce qui répugne même à la modestie et à l'honnêteté, pourvu que ce ne soit pas chose expressément contre les préceptes du Décalogue.

19. Les contemplatifs sont quelquefois sujets à des transports qui leur ôtent tout usage du libre arbitre, tellement qu'encore qu'ils tombent extérieurement dans des péchés très griefs, néanmoins intérieurement ils n'en sont aucunement coupables : aussi ne se doivent-ils pas confesser de ce qu'ils ont fait ; comme on le prouve par l'exemple de Job, qui, en disant non seulement des injures au prochain, mais encore des blasphèmes et des impiétés contre Dieu, ne péchoit en aucune manière, parcequ'il faisoit tout cela par la violence du démon : or ni la théologie scolastique ni la morale ne sont d'aucun usage pour juger de ces sortes d'états violents ; mais il y faut apporter un esprit surnaturel qui se trouve en très peu des personnes, dans lesquelles on ne doit point juger de l'intérieur par l'extérieur, mais de l'extérieur par l'intérieur.

CONDAMNATION DE MOLINOS.

Malgré les soins et les précautions qu'on vient de voir, la nouvelle contemplation s'est enseignée par toute l'Italie. Michel de Molinos, prêtre du diocèse de Saragosse en Aragon, ayant été déféré à l'Inquisition de Rome, où il demeuroit depuis plusieurs années, comme l'un des principaux fauteurs de cette hérésie, fut mis dans les prisons du Saint-Office le 18 juillet 1685. Son procès y a été instruit avec beaucoup de maturité : et enfin, après être demeuré d'accord des principaux chefs d'accusation portés contre lui ; après avoir reconnu et détesté ses erreurs, et demandé pardon de ses excès, en considération de sa repentance on l'a seulement condamné à la prison perpétuelle et à des pénitences particulières, par sentence des cardinaux inquisiteurs-généraux, députés à cet effet, au mois d'août de l'année 1687. Pour rendre plus authentique la condamnation de tant d'erreurs, dans le même temps le pape Innocent XI a fait suivre cette sentence d'un décret de l'Inquisition et d'une bulle, dont voici la teneur.

DÉCRET

DE L'INQUISITION DE ROME CONTRE MOLINOS,

Traduit du latin.

Du jeudi vingt-huit août mil six cent quatre-vingt-sept.

Dans la congrégation générale de la sainte Inquisition romaine et universelle, tenue dans le palais apostolique du Mont-Quirinal, en présence de notre très saint Père par la providence divine le pape Innocent XI, et des éminentissimes et révérendissimes cardinaux de la sainte Église romaine, inquisiteurs-généraux dans la république chrétienne contre la contagion de l'hérésie, spécialement députés par le Saint-Siége apostolique :

Pour arrêter le cours d'une hérésie très dangereuse, qui s'est répandue en plusieurs parties du monde, au grand scandale des ames, il faut que la vigueur apostolique s'anime, afin que par l'autorité et la sagesse de la sollicitude pastorale l'audace des hérétiques soit abattue dès les premiers efforts de l'erreur, et que le flambeau de la vérité catholique, qui brille dans la sainte Église, la fasse voir de toutes parts pure de l'horreur des fausses doctrines. Étant donc notoire qu'un enfant de perdition, nommé Michel de Molinos, a enseigné de vive voix, et par des écrits répandus de tous côtés, des maximes impies qu'il a même mises en pratique, par lesquelles, sous prétexte d'une oraison de quiétude contraire à la doctrine et à la pratique des saints Pères depuis la naissance de l'Église, il a précipité les fidèles, de la vraie religion et de la pureté de la piété chrétienne, dans des erreurs très grandes et dans des infamies honteuses : notre très saint Père le pape Innocent XI, qui a tant à cœur que les ames confiées à ses soins puissent heureusement arriver au port du salut, en bannissant toute erreur et toute opinion mauvaise, dans une affaire si importante ; après avoir ouï plusieurs fois en sa présence les éminentissimes et révérendissimes cardinaux inquisiteurs-généraux dans toute la république chrétienne, et plusieurs docteurs en théologie, ayant aussi leurs suffrages de vive voix et par écrit, et les ayant mûrement examinés, l'assistance du Saint Esprit implorée, il a ordonné qu'il procéderoit comme s'ensuit, à la condamnation des propositions ici rapportées, dont Michel de Molinos est auteur, qu'il a reconnues être les siennes, qu'il a été convaincu et qu'il a confessé respectivement avoir dictées, écrites, communiquées et crues.

PROPOSITIONS.

1. Il faut s'anéantir soi-même, *et le reste, avec les propositions suivantes, jusqu'au nombre de 68, dans la Bulle d'Innocent XI, page 506, où l'on renvoie le lecteur.*

Lesquelles propositions il condamne, note et efface comme hérétiques, suspectes, erronées, scandaleuses, blasphématoires, offensives des pieuses oreilles, téméraires, énervant et renversant la discipline chrétienne, et séditieuses respectivement, et tout ce qui a été dit, écrit ou imprimé sur ce sujet ; défend à tous et à un chacun dorénavant, en quelque manière que ce soit, d'en parler, écrire, disputer, de les croire, retenir, enseigner, ou de les mettre en pratique, et toutes autres choses semblables : quiconque fera autrement, il le prive actuellement et pour toujours de toute dignité, degré, honneur, bénéfice et office, et le déclare inhabile à en posséder aucun ; il le frappe aussi de l'anathème, dont aucune personne inférieure au souverain Pontife ne pourra l'absoudre, sinon à l'heure de la mort.

En outre, Sa Sainteté défend et condamne tous les livres et toutes les œuvres, en quelque lieu et en quelque langue qu'ils soient imprimés, aussi tous les manuscrits

du même Michel de Molinos; fait defense qu'aucun de quelque qualité et condition qu'il soit, dût-il être nommé à cause de sa dignité, ose les imprimer ou faire imprimer sous quelque prétexte que ce soit, en quelque langue que ce puisse être, dans les mêmes paroles ou semblables ou équivalentes, sans nom, ou sous un nom feint et emprunté; ni les lire ou garder imprimés ou manuscrits; ordonne de les mettre et delivrer entre les mains des ordinaires des lieux ou des inquisiteurs, sous les peines portées ci-dessus, pour être à l'instant brûlés à leur diligence.

Signé ALEXANDRE SPERONI,
notaire de la sainte Inquisition romaine et universelle.

Lieu ✝ du sceau.

Le 3 septembre 1687, le Décret ci-dessus a été publié et affiché aux portes de l'église de Saint-Pierre, et du palais du Saint-Office ; à la tête du Champ-de-Flore, et autres lieux accoutumés de la ville, par moi François Perino, courrier de notre saint Père et de la sainte Inquisition.

BULLE D'INNOCENT XI

CONTRE

MICHEL DE MOLINOS.

Innocent, évêque, serviteur des serviteurs de Dieu : à la mémoire perpétuelle de la chose. Le céleste pasteur notre Seigneur Jésus-Christ voulant par sa miséricorde ineffable tirer le monde des ténèbres et des erreurs où il étoit enseveli au milieu de la gentilité, et de la puissance du démon, sous laquelle il gémissoit depuis la chute de notre premier père, s'est abaissé jusqu'à prendre notre chair en témoignage de sa charité envers nous, et s'est offert à Dieu une hostie vivante pour nos péchés, ayant attaché à la croix la cédule de notre rédemption. Aussitôt, prêt à retourner au ciel, laissant sur la terre l'Église catholique son épouse, comme cette sainte cité la nouvelle Jérusalem, descendant du ciel, n'ayant ni tache ni ride, étant une et sainte, entourée des armes de sa toute-puissance contre les portes de l'enfer, il l'a donnée à gouverner au prince des apôtres et à ses successeurs, afin qu'ils gardassent saine et entière la doctrine qu'ils avoient apprise de la bouche de leur maître, et que les ouailles rachetées au prix de son sang, ne retombassent point dans leurs anciennes erreurs par l'appât des opinions dépravées; comme nous apprenons, dans les saintes Écritures, qu'il a recommandé principalement à saint Pierre. Car à quel autre d'entre les apôtres a-t-il dit : Pais mes brebis ; et encore : J'ai prié pour toi, afin que ta foi ne manque point; et lorsque tu seras converti, fortifie tes frères? Aussi, nous qui sommes assis dans la chaire de saint Pierre, et revêtu de sa puissance, non par nos mérites, mais par le conseil impénétrable du Dieu tout-puissant, avons-nous toujours eu cette sollicitude dans l'esprit, que le peuple chrétien gardât la foi prêchée par Jésus-Christ et par ses apôtres, qui nous est venu par une tradition constante et non interrompue, et doit durer jusqu'à la fin du monde, selon sa promesse.

Comme donc il a été rapporté à notre apostolat que le nommé Michel de Molinos a enseigné de vive voix et par écrit des maximes impies, qu'il a même mises en pratique, par lesquelles, sous prétexte d'une oraison de quiétude, contraire à la doctrine et à la pratique des saints Pères, depuis la naissance de l'Église, il a précipité les fidèles, de la vraie religion et de la pureté de la piété chrétienne, dans des erreurs très grandes et dans des infamies honteuses ; nous, qui avons tant à cœur que les ames confiées à nos soins puissent heureusement arriver au port du salut; bannissant toute erreur et toute opinion mauvaise, avons ordonné, sur des indices très certains, que le susdit Michel de Molinos fût mis en prison. Ensuite, après avoir ouï en notre présence et dans la présence de nos vénérables frères les cardinaux de la sainte Église romaine, inquisiteurs-généraux dans toute la république chrétienne députés spécialement par autorité apostolique, plusieurs docteurs en théologie, ayant aussi pris leurs suffrages de vive voix et par écrit, et les ayant mûrement examinés, l'assistance du Saint-Esprit implorée ; nous avons ordonné, de l'avis commun de nos susdits frères, que nous procéderions, comme s'ensuit, à la condamnation des propositions ici rapportées, dont Michel de Molinos est auteur, qu'il a reconnues être les siennes, qu'il a été con-

DAMNATIO PROPOSITIONUM

MICHAELIS DE MOLINOS.

Innocentius episcopus, servus servorum Dei : ad perpetuam rei memoriam. Cœlestis pastor Christus Dominus, ut jacentem in tenebris mundum, variisque gentium erroribus involutum, à potestate diaboli, sub quâ miserè post lapsum primi nostri parentis tenebatur, suâ ineffabili miseratione liberaret; carnem sumere, et in ligno crucis chirographo redemptionis nostræ affixo, in testimonium suæ in nos charitatis, sese hostiam viventem Deo pro nobis offerre dignatus est. Mox rediturus in cœlum, Ecclesiam catholicam, sponsam suam, tanquam novam civitatem sanctam Jerusalem, descendentem de cœlo, non habentem rugam neque maculam, unam sanctamque in terris relinquens, armis suæ potentiæ contra portas inferi circumvallatam, Petro apostolorum principi, et successoribus ejus regendam tradidit; ut doctrinam ab ipsius ore haustam, sartam, tectamque custodirent, ne oves pretioso sanguine suo redemptæ pravarum opinionum pabulo in antiquos errores reciderent : quod præcipuè beato Petro mandasse, nos sacræ litteræ docent. Cui enim apostolorum nisi Petro dixit : Pasce oves meas; et rursus : Ego rogavi pro te, ut non deficiat fides tua; et tu aliquando conversus confirma fratres tuos? Quare nobis, qui non nostris meritis, sed inscrutabili Dei omnipotentis consilio in ejusdem Petri cathedrâ pari potestate sedemus, semper fixum in animo fuit, ut populus christianus eam sectaretur fidem, quæ à Christo Domino per apostolos suos perpetuâ et nunquam interruptâ traditione prædicata fuit, quamque ipse usque ad consummationem seculi permansuram esse promisit.

Cùm igitur ad apostolatum nostrum relatum fuisset quemdam Michaelem de Molinos prava dogmata tum verbo, tum scripto docuisse, et in praxim deduxisse, quæ prætextu orationis quietis contra doctrinam et usum à sanctis Patribus ab ipsis nascentis Ecclesiæ primordiis receptum, fideles à verâ religione et à christianæ pietatis puritate in maximos errores et turpissima quæque inducebant; nos, cui cordi semper fuit ut fidelium animæ nobis ex alto commissæ, purgatis pravarum opinionum erroribus, ad optatum salutis portum tutò pervenire possint, legitimis præcedentibus indiciis, prædictum Michaelem de Molinos carceribus mancipari mandavimus. Deinde, coram nobis et venerabilibus fratribus nostris sanctæ romanæ Ecclesiæ cardinalibus, in totâ republicâ christianâ generalibus inquisitoribus, apostolicâ auctoritate specialiter deputatis, auditis pluribus in sacrâ theologiâ magistris, eorumque suffragiis, tum voce, tum scripto susceptis, maturèque perpensis, imploratâ etiam sancti Spiritûs assistentiâ, cum prædictorum fratrum nostrorum unanimi voto, ad damnationem infrà scriptarum propositionum ejusdem Michaelis de Molinos, à quo fuerant pro suis recognitæ, et de quibus

vaincu et qu'il a confessé respectivement avoir dictées, écrites, communiquées et crues, ainsi qu'il est porté plus au long dans son procès, et dans le décret qui a été fait par notre ordre le 28 août de la présente année 1687.

PROPOSITIONS.

1. Il faut que l'homme anéantisse ses puissances : c'est la voie intérieure.

2. Vouloir faire une action, c'est offenser Dieu, qui veut être seul agent; e'est pourquoi il faut s'abandonner totalement à lui, et demeurer ensuite comme un corps sans ame.

3. Le vœu de faire quelque bonne œuvre est un empêchement à la perfection.

4. L'activité naturelle est ennemie de la grace, e'est un obstacle aux opérations de Dieu et à la vraie perfection; parceque Dieu veut agir en nous sans nous.

5. L'ame s'anéantit par l'inaction; retourne à son principe, et à son origine, qui est l'essence divine, dans laquelle elle demeure transformée et déifiée : alors aussi Dieu demeure en lui-même; puisque ce n'est plus deux choses unies, mais une seule chose : et e'est ainsi que Dieu vit et règne en nous, et que l'ame s'anéantit même dans sa puissance d'agir.

6. La voie intérieure est celle où l'on ne connoit ni lumière, ni amour, ni résignation : il ne faut pas même connoitre Dieu; et c'est ainsi que l'on s'avance à la perfection.

7. L'ame ne doit penser ni à la récompense, ni à la punition, ni au paradis, ni à l'enfer, ni à la mort, ni à l'éternité.

8. Elle ne doit point desirer de savoir si elle marche dans la volonté de Dieu, ni si elle y est assez résignée ou non; et il n'est pas besoin qu'elle veuille connoitre son état ni son propre néant, mais elle doit demeurer comme un corps sans vie.

9. L'ame ne se doit souvenir, ni d'elle-même, ni de Dieu, ni d'aucune chose : car dans la vie intérieure toute réflexion est nuisible, même celle qu'on fait sur ses propres actions humaines et sur ses propres défauts.

10. Si par ses propres défauts elle scandalise les autres, il n'est pas encore nécessaire qu'elle fasse aucune réflexion, pourvu qu'elle ne soit point dans la volonté actuelle de les scandaliser : et c'est une grande grace de Dieu, de ne pouvoir plus réfléchir sur ses propres manquements.

11. Dans le doute, si l'on est dans la bonne ou dans la mauvaise voie, il ne faut pas réfléchir.

12. Celui qui a donné son libre arbitre à Dieu ne doit plus être en souci d'aucune chose, ni de l'enfer, ni du paradis : il ne doit avoir aucun desir de sa propre perfection, ni des vertus, ni de sa sanctification, ni de son salut, dont il doit perdre l'espérance.

13. Après avoir remis à Dieu notre libre arbitre, il lui faut aussi abandonner toute pensee et tout soin de tout ce qui nous regarde; même le soin de faire en nous sans nous sa divine volonté.

14. Il ne convient point à celui qui s'est résigné à la volonté de Dieu, de lui faire aucune demande : parceque la demande est une imperfection, étant un acte de propre volonté et de propre choix; e'est vouloir que la volonté divine soit conforme à la nôtre : aussi cette parole de l'Évangile : Demandez, et vous recevrez, n'a-t-elle pas été dite par Jésus-Christ pour les ames intérieures, qui n'ont point de volonté, puisqu'enfin ces ames parviennent au point de ne pouvoir faire aucune demande à Dieu.

15. De même que l'ame ne doit faire à Dieu aucune demande, elle ne doit aussi lui rendre graces d'aucune chose, l'un et l'autre étant un acte de propre volonté.

16. Il n'est pas à propos de chercher des indulgences pour diminuer les peines dues à nos péchés, parcequ'il vaut mieux satisfaire à la justice de Dieu qua d'avoir recours à sa miséricorde; l'un venant de l'amour pur de

propositionibus tanquam à se dictatis, scriptis, communicatis, et creditis ipse convictus et respectivè confessus fuerat, ut latiùs in processu, et decreto de mandato nostro lato die 28 augusti anni præsentis 1687, devenire, ut infrà, decrevimus.

PROPOSITIONES.

1. Oportet hominem suas potentias annihilare : et hæc est via interna.

2. Velle operari activè est Deum offendere, qui vult esse ipse solus agens; et ideo opus est seipsum in Deo totum et totaliter derelinquere, et posteà permanere velut corpus exanime.

3. Vota de aliquo faciendo sunt perfectionis impedimenta.

4. Activitas naturalis est gratiæ inimica, impeditque Dei operationes et veram perfectionem; quia Deus vult operari in nobis sine nobis.

5. Nihil operando anima se annihilat, et ad suum principium redit, et ad suam originem, quæ est essentia Dei, in quâ transformata remanet ac divinisata : et Deus tunc in seipso remanet; quia tunc non sunt ampliùs duæ res unitæ, sed una tantùm : et hâc ratione vivit Deus et regnat in nobis, et anima seipsam annihilat in esse operativo.

6. Via interna est illa, in quâ non cognoscitur nec lumen, nec amor, nec resignatio; et non oportet Deum cognoscere : et hoc modo rectè proceditur.

7. Non debet anima cogitare, nec de præmio, nec de punitione, nec de paradiso, nec de inferno, nec de morte, nec de æternitate.

8. Non debet velle scire, an gradiatur cum voluntate Dei, an cum eâdem voluntate resignata maneat, necne; nec opus est ut velit cognoscere suum statum, nec proprium nihil, sed debet ut corpus exanime manere.

9. Non debet anima reminisci, nec sui, nec Dei, nec cujuscumque rei, et in viâ internâ omnis reflexio est nociva, etiam reflexio ad suas humanas actiones et ad proprios defectus.

10. Si propriis defectibus alios scandalizet, non est necessarium reflectere, dummodo non adsit voluntas scandalizandi : e ad proprios defectus non posse reflectere, gratia Dei est.

11. Ad dubia quæ occurrunt, an rectè procedatur necne, non opus est reflectere.

12. Qui suum liberum arbitrium Deo donavit, de nullâ re debet curam habere, nec de inferno, nec de paradiso : nec debet desiderium habere propriæ perfectionis, nec virtutum, nec propriæ sanctitatis, nec propriæ salutis, cujus spem purgare debet.

13. Resignato Deo libero arbitrio, eidem Deo relinquenda est cogitatio, et cura de omni re nostrâ; et relinquere, ut faciat in nobis sine nobis suam divinam voluntatem.

14. Qui divinæ voluntati resignatus est, non convenit ut à Deo rem aliquam petat, quia petere est imperfectio, cùm sit actus propriæ voluntatis, et electionis; et est velle quod divina voluntas nostræ conformetur : et illud Evangelii : Petite et accipietis, non est dictum à Christo pro animabus internis quæ nolunt habere voluntatem, imo hujusmodi animæ cò perveniunt, ut non possint à Deo rem aliquam petere.

15. Sicut non debet à Deo rem aliquam petere, ita nec illi ob rem aliquam gratias agere debet, quia utrumque est actus propriæ voluntatis.

16. Non convenit indulgentias quærere pro pœnâ propriis peccatis debitâ, quia melius est divinæ justitiæ satisfacere quàm divinam misericordiam quærere; quoniam illud ex puro De

Dieu, et l'autre de l'amour intéressé de nous-mêmes : aussi est-ce chose qui n'est point agréable à Dieu, ni d'aucun mérite devant lui, puisque c'est vouloir fuir la croix.

17. Le libre arbitre étant remis à Dieu avec le soin et la connoissance de notre ame, il ne faut plus avoir aucune peine des tentations, ni se soucier d'y faire aucune résistance, si ce n'est négative sans aucune autre application : que si la nature s'émeut, laissez-la s'émouvoir, ce n'est que la nature.

18. Celui qui dans l'oraison se sert d'images, de figures, d'idées, ou de ses propres conceptions, n'adore point Dieu en esprit et en vérité.

19. Celui qui aime Dieu à la manière que la raison prouve qu'il le faut aimer, et que l'entendement le conçoit, n'aime point le vrai Dieu.

20. C'est une ignorance de dire que dans l'oraison il faut s'aider de raisonnement et de pensées, lorsque Dieu ne parle point à l'ame : Dieu ne parle jamais; sa parole est son action : et il agit dans l'ame toutes les fois qu'elle n'y met point d'obstacle par ses pensées ou par ses opérations.

21. Il faut, dans l'oraison, demeurer dans la foi obscure et universelle, en quiétude, et dans l'oubli de toute pensée particulière, même de la distinction des attributs de Dieu et de la Trinité : il faut demeurer ainsi en la présence de Dieu pour l'adorer, l'aimer et le servir; mais sans produire aucun acte, parceque Dieu n'y prend pas plaisir.

22. Cette connoissance par la foi n'est pas un acte produit par la créature ; mais c'est une connoissance donnée de Dieu à la créature, que la créature ne connoît point être en elle, et qu'ensuite elle ne connoît point y avoir été : j'en dis autant de l'amour.

23. Les mystiques, avec saint Bernard, dans l'Échelle des Solitaires, distinguent quatre degrés, la lecture, la méditation, l'oraison et la contemplation infuse. Celui qui s'arrête toujours au premier échelon, ne peut monter au second : celui qui demeure continuellement au second, ne peut arriver au troisième, qui est notre contemplation acquise, dans laquelle il faut persister pendant toute la vie; si Dieu n'attire l'ame, sans toutefois qu'elle le desire, à la contemplation infuse : laquelle venant à cesser, l'ame doit descendre au troisième degré, et s'y fixer tellement, qu'elle ne retourne plus ni au second ni au premier.

24. Quelques pensées qu'il vienne dans l'oraison, même impures, ou contre Dieu et contre les saints, la foi et les sacrements; pourvu qu'on ne s'y entretienne pas volontairement, mais qu'on les souffre seulement avec indifférence et résignation, elles n'empêchent point l'oraison de foi, au contraire elles la perfectionnent davantage, parceque alors l'ame demeure plus résignée à la volonté divine.

25. Quoiqu'on soit accablé de sommeil et tout-à-fait endormi, on ne cesse pas d'être dans l'oraison et dans la contemplation actuelle ; parceque l'oraison et la résignation, la résignation et l'oraison ne sont qu'une même chose, et que l'oraison dure tout autant que la résignation.

26. La distinction des trois voies, purgative, illuminative et unitive, est la chose la plus absurde qui ait été dite dans la mystique : car il n'y a qu'une seule voie, qui est la voie intérieure.

27. Celui qui desire et s'arrête à la dévotion sensible, ne desire ni ne cherche Dieu, mais soi-même : et celui qui marche dans la voie intérieure, fait mal de la desirer, et de s'y exciter tant dans les lieux saints qu'aux fêtes solennelles.

28. Le dégoût de biens spirituels est un bien, parcequ'il purifie l'amour-propre.

29. Quand une ame intérieure a du dégoût des entretiens de Dieu ou de la vertu; et quand elle est froide et sans ferveur, c'est un bon signe.

30. Toute sensibilité dans la vie spirituelle est une abomination, saleté et ordure.

31. Aucun contemplatif ne pratique de vraies vertus

amore procedit, et istud ab amore nostri interessato, nec est res Deo grata, nec meritoria, quia est velle crucem fugere.

17. Tradito Deo libero arbitrio, et eidem relictâ curâ et cognitione animæ nostræ, non est ampliùs habenda ratio tentationum, nec eis resistentia fieri debet nisi negativa, nullâ adhibitâ industriâ; et si natura commovetur, oportet sinere, quia est natura.

18. Qui in oratione utitur imaginibus, figuris, speciebus, et propriis conceptibus, non adorat Deum in spiritu et veritate.

19. Qui amat Deum eo modo, quo ratio argumentatur, aut intellectus comprehendit, non amat verum Deum.

20. Asserere quod in oratione opus est sibi per discursum auxilium ferre, et per cogitationes, quando Deus animam non alloquitur, ignorantia est : Deus nunquam loquitur; ejus locutio est operatio : et semper in animâ operatur, quando hæc suis discursibus, cogitationibus, et operationibus eum non impedit.

21. In oratione opus est manere in fide obscurâ et universali, cum quiete et oblivione cujuscumque cogitationis particularis ac distinctionis attributorum Dei ac Trinitatis; et sic in Dei præsentiâ manere ad illum adorandum, et amandum, eique inserviendum, sed absque productione actuum, quia Deus in his sibi non complacet.

22. Cognitio hæc per fidem non est actus à creaturâ productus; sed est cognitio à Deo creaturæ tradita, quam creatura se habere non cognoscit, nec postea cognoscit illam se habuisse : et idem dicitur de amore.

23. Mystici, cum sancto Bernardo, in Scalâ Claustralium, distinguunt quatuor gradus : lectionem, meditationem, orationem et contemplationem infusam. Qui semper in 1 sistit, nunquam ad 2 pertransit : qui semper in 2 persistit, nunquam ad 3 pervenit, qui est nostra contemplatio acquisita, in quâ per totam vitam persistendum est; dummodò Deus animam non trahat (absque eo quod ipsa id expectet) ad contemplationem infusam : et hâc cessante, anima regredi debet ad 3 gradum, et in ipso permanere, absque eo quod ampliùs redeat ad secundum aut primum.

24. Qualescumque cogitationes in oratione occurrant, etiam impuræ, etiam contra Deum, sanctos, fidem, et sacramenta; si voluntarie non nutriantur, sed eum indifferentiâ et resignatione tolerentur, non impediunt orationem fidei, imò eam perfectiorem efficiunt, quia anima tunc magis divinæ voluntati resignata remanet.

25. Etiamsi superveniat somnus et dormiatur, nihilominùs fit oratio et contemplatio actualis, quia oratio et resignatio, resignatio et oratio idem sunt; et dum resignatio perdurat, perdurat et oratio.

26. Tres illæ viæ, purgativa, illuminativa, et unitiva, sunt absurdum maximum quod dictum fuerit in mysticâ, cùm non sit nisi unica via, scilicet via interna.

27. Qui desiderat et amplectitur devotionem sensibilem, non desiderat nec quærit Deum, sed seipsum; et male agit cùm eam desiderat et eam habere conatur, qui per viam internam incedit, tam in locis sacris quàm in diebus solemnibus.

28. Tædium bonorum spiritualium bonum est, siquidem purgatur amor proprius.

29. Dum anima interna fastidit discursus de Deo et virtutes, et frigida remanet, nullum in seipsâ sentiens fervorem, bonum signum est.

30. Totum sensibile quod experimur in vitâ spirituali, est abominabile, spurcum et immundum.

31. Nullus meditativus veras virtutes exercet internas, quæ

intérieures, parcequ'elles ne se doivent pas connoître par les sens : il faut donc bannir les vertus.

32. Avant ou après la communion, il ne faut aux ames intérieures d'autre préparation ni action de graces, que de demeurer dans la résignation passive et ordinaire, parcequ'elle supplée d'une manière plus parfaite à tous les actes de vertus qui se font ou qui se peuvent faire dans la voie commune : que si à l'occasion de la communion il s'élève dans l'ame des sentiments d'humiliation, de demande ou d'action de graces, il les faut réprimer toutes les fois qu'on verra qu'ils ne viennent point d'une inspiration particulière de Dieu ; autrement ce sont des émotions de la nature, qui n'est pas encore morte.

33. L'ame qui marche dans cette voie intérieure, fait mal d'exciter en elle par quelque effort, aux fêtes solennelles, des sentiments de dévotion ; parceque tous les jours de l'ame intérieure sont égaux, et tous lui sont jours de fêtes : j'en dis autant des lieux sacrés, car tous les lieux lui sont aussi égaux.

34. Il n'appartient pas aux ames intérieures de faire à Dieu des actions de graces en paroles et de la langue ; parcequ'elles doivent demeurer en silence, sans opposer aucun obstacle à l'opération de Dieu en elles : aussi éprouvent-elles, à mesure qu'elles sont plus résignées à Dieu, qu'elles peuvent moins réciter l'Oraison dominicale, ou *Notre Père*.

35. Il ne convient point aux ames intérieures de faire des actions de vertus par leur propre choix et leurs propres forces ; autrement elles ne seroient point mortes : ni de faire des actes d'amour envers la sainte Vierge, les saints et l'humanité de Jésus-Christ, parceque étant des objets sensibles, l'amour en est de même nature.

36. Aucune créature, ni la bienheureuse Vierge, ni les saints ne doivent avoir place dans notre cœur, parceque Dieu veut seul le remplir et le posséder.

37. Dans des tentations même d'emportement, l'ame ne doit point faire des actes explicites des vertus contraires; mais demeurer dans l'amour et dans la résignation qu'on a dit.

38. La croix volontaire des mortifications est un poids insupportable et sans fruit, c'est pourquoi il faut s'en décharger.

39. Les plus saintes actions, et les pénitences que les saints ont faites, ne sont point suffisantes pour effacer de l'ame la moindre attache.

40. La sainte Vierge n'a jamais fait aucune action extérieure, et néanmoins elle a été la plus sainte de tous les saints : on peut donc parvenir à la sainteté sans action extérieure.

41. Dieu permet et veut pour nous humilier, et pour nous conduire à la parfaite transformation, que le démon fasse violence dans le corps à certaines ames parfaites, qui ne sont point possédées, jusqu'à leur faire commettre des actions animales, même dans la veille et sans aucun trouble de l'esprit, en leur remuant réellement les mains, et d'autres parties du corps, contre leur volonté : ce qu'il faut entendre d'autres actions mauvaises par elles-mêmes, qui ne sont point péché en cette rencontre, parcequ'il n'y a point de consentement.

42. Ces violences à des actions terrestres peuvent arriver en même temps entre deux personnes de différent sexe, et les pousser jusqu'à l'accomplissement d'une action mauvaise.

43. Aux siècles passés Dieu faisoit les saints par le ministère des tyrans ; maintenant il les fait par le ministère des démons, en excitant en eux ces violences, afin qu'ils se méprisent et s'anéantissent d'autant plus, et s'abandonnent totalement à Dieu.

44. Job a blasphémé, et cependant il n'a point péché par ses lèvres, parceque c'étoit une violence du démon.

45. Saint Paul a ressenti dans son corps ces violences du démon ; d'où vient qu'il a écrit : Je ne fais point le bien que je veux, mais je fais le mal que je hais.

46. Ces violences sont plus propres à anéantir l'ame, et à la conduire à la parfaite union et transformation; il n'y

non debent à sensibus cognosci; opus est amittere virtutes.

32. Nec ante nec post communionem alia requiritur præparatio, aut gratiarum actio pro istis animabus internis, quàm permanentia in solitâ resignatione passivâ, quia modo perfectiore supplet omnes actus virtutum qui fieri possunt et fiunt in viâ ordinariâ ; et si hâc occasione communionis insurgunt motus humiliationis, petitionis aut gratiarum actionis, reprimendi sunt, quoties non dignoscatur eos esse in impulsu speciali Dei, aliàs sunt impulsus naturæ nondum mortuæ.

33. Malè agit anima quæ procedit per hanc viam internam, si in diebus solemnibus vult aliquo conatu particulari excitare in se devotum aliquem sensum ; quoniam animæ internæ omnes dies sunt æquales, omnes festivi : et idem dicitur de locis sacris, quia hujusmodi animabus omnia loca æqualia sunt.

34. Verbis et linguâ Deo gratias agere non est pro animabus internis, quæ in silentio manere debent nullum Deo impedimentum opponendo, quod operetur in illis ; et quo magis Deo se resignant, experiuntur se non posse Orationem dominicam seu *Pater noster* recitare.

35. Non convenit animabus hujus vitæ internæ quod faciant operationes etiam virtuosas ex propriâ electione et activitate; aliàs non essent mortuæ : nec debent elicere actus amoris erga B. Virginem, sanctos, aut humanitatem Christi; quia cùm ista sensibilia sunt objecta, talis est amor erga illa.

36. Nulla creatura, nec beata Virgo, nec sancti sedere debent in nostro corde, quia solus Deus vult illud occupare et possidere.

37. In occasione tentationum etiam furiosarum, non debet anima elicere actus explicitos virtutum oppositarum, sed debet in supradicto amore et resignatione remanere.

38. Crux voluntaria mortificationum, pondus grave est et infructuosum, ideoque dimittenda.

39. Sanctiora opera, et pœnitentiæ quas peregerunt sancti, non sufficiunt ad removendam ab animâ vel unicam adhæsionem.

40. Beata Virgo nullum unquam opus exterius peregit, et tamen fuit sanctis omnibus sanctior : igitur ad sanctitatem perveniri potest absque opere exteriori.

41. Deus permittit et vult ad nos humiliandos, et ad veram transformationem perducendos, quod in aliquibus animabus perfectis, etiam non arreptitiis, dæmon violentiam inferat eorum corporibus, easque actus carnales committere faciat etiam in vigiliâ, et sine mentis offuscatione, movendo physicè illis manus et alia membra contra earum voluntatem ; et idem dicitur quoad alios actus per se peccaminosos, in quo casu non sunt peccata, quia in his non adest consensus.

42. Potest dari casus quo hujusmodi violentiæ ad actus carnales contingant eodem tempore ex parte duarum personarum, scilicet maris et feminæ, et ex parte utriusque sequatur actus.

43. Deus præteritis temporibus sanctos efficiebat tyrannorum ministerio, nunc verò eos efficit sanctos ministerio dæmonum, qui causando in eis prædictas violentias, facit ut illi seipsos magis despiciant, annihilent, et se Deo resignent.

44. Job blasphemavit, et tamen non peccavit labiis suis, quia fuit ex dæmonis violentiâ.

45. Sanctus Paulus hujusmodi dæmonis violentias in suo corpore passus est ; unde scripsit : Non quod volo bonum hoc ago, sed quod nolo malum hoc facio.

46. Hujusmodi violentiæ sunt medium magis proportionatum ad annihilandam animam, et ad eam ad veram transformatio-

a pas même d'autre voie pour y parvenir, et celle-ci est la plus courte et la plus sûre.

47. Quand ces violences arrivent, il faut laisser agir Satan, sans y opposer ni effort ni adresse, mais demeurer dans son néant : et quoiqu'il s'en ensuive l'illusion des sens, ou d'autres actions brutales, et encore pis, il ne faut pas s'inquiéter, mais rejeter loin les scrupules, les doutes et les craintes; parceque l'ame en est plus éclairée, plus fortifiée et plus pure, et acquiert la sainte liberté : surtout il faut bien se garder de s'en confesser, c'est très bien fait de ne s'en point accuser, parce que c'est le moyen de vaincre le démon, et de s'amasser un trésor de paix.

48. Satan, auteur de ces violences, tâche ensuite de persuader à l'ame que ce sont de grands péchés, afin qu'elle s'en inquiète, et qu'elle n'avance pas davantage dans la voie intérieure : c'est pourquoi, pour rendre ses efforts inutiles, il vaut bien mieux ne s'en point accuser, puisqu'aussi bien ce ne sont point des péchés, pas même véniels.

49. Par la violence du démon, Job étoit emporté à des excès étranges, en même temps qu'il levoit ses mains pures au ciel dans la prière : ainsi que s'explique ce qu'il dit au chap. XVI de son livre.

50. David, Jérémie, et plusieurs saints prophètes souffroient ces sortes de violences au dehors dans de semblables actions honteuses.

51. Il y a dans la sainte Écriture plusieurs exemples de ces violences à des actions extérieures, mauvaises d'elles-mêmes : comme quand Samson se tua avec les Philistins, quand il épousa une étrangère, et qu'il pécha avec Dalila; choses d'ailleurs défendues et certainement péchés : quand Judith mentit à Holoferne : quand Élisée maudit les enfants : quand Élie fit brûler les chefs du roi Achab avec leurs troupes : ou laisse seulement à douter si cette violence venoit immédiatement de Dieu, ou du ministère des démons, comme il arrive aux autres ames.

52. Quand ces sortes de violences, même honteuses, arrivent sans trouble de l'esprit, alors l'ame peut s'unir à Dieu, comme en effet elle s'y unit toujours.

53. Pour connoître dans la pratique si quelque action dans les autres personnes vient de cette violence, la règle que j'en ai n'est pas seulement tirée des protestations que ces ames font de n'avoir pas consenti à ces violences, ou de ce qu'il est impossible qu'elles jurent faussement de n'y avoir pas consenti, ou de ce que ce sont des ames avancées dans la voie intérieure; mais je le prends bien plutôt d'une certaine lumière actuelle, supérieure à toute connoissance humaine et théologique, qui me fait connoître certainement avec une conviction intérieure, que telle action vient de la violence : or je suis certain que cette lumière vient de Dieu, parcequ'elle me vient jointe à la conviction que j'ai qu'elle est de Dieu; de sorte qu'elle ne me laisse point l'ombre du moindre doute, au contraire : de même qu'il arrive quelquefois que Dieu révélant quelque chose à une ame, il la convainc en même temps que la révélation vient de lui, de sorte qu'elle n'en peut avoir aucun doute.

54. Les spirituels, qui marchent dans la voie commune, seront bien trompés et bien confus à la mort, avec toutes les passions qu'ils auront à purifier en l'autre monde.

55. Par cette voie intérieure on parvient, quoiqu'avec beaucoup de peine, à purifier et à éteindre toutes les passions; de sorte qu'on ne sent plus rien, quoi que ce soit, pas le moindre aiguillon : on ne sent pas plus de révolte, que si le corps étoit mort, et l'ame n'est plus sujette à aucune émotion.

56. Les deux lois et les deux convoitises, l'une de l'ame, et l'autre de l'amour-propre, subsistent autant que règne l'amour-propre : c'est pourquoi quand une fois il est épuré et mort, comme il arrive dans la voie intérieure, alors aussi meurent les deux lois et les deux convoitises; on ne fait plus aucune chute, on ne sent aucune révolte, et il n'y a plus même de péché véniel.

nem et unionem perducendam; nec alia superest via, et hæc est via facilior et tutior.

47. Cùm hujusmodi violentiæ occurrunt, sinere oportet et Satanas operetur, nullam adhibendo industriam nullumque proprium conatum, sed permanere debet homo in suo nihilo : et etiamsi sequantur pollutiones et actus obscœni propriis manibus, et etiam pejora, non opus est seipsum inquietare, sed foràs emittendi sunt scrupuli, dubia et timores, quia anima fit magis illuminata, magis roborata, magisque candida, et acquiritur sancta libertas; et præ omnibus non opus est hæc confiteri, et sanctissimè fit non confitendo, quia hoc pacto superatur dæmon, et acquiritur thesaurus pacis.

48. Satanas qui hujusmodi violentias infert, suadet deinde gravia esse delicta, ut anima se inquietet, ne in viâ internâ ulteriùs progrediatur : undè ad ejus vires enervandas, melius est ea non confiteri, quia non sunt peccata, nec etiam venialia.

49. Job ex violentiâ dæmonis se propriis manibus polluebat, eodem tempore quo mundas habebat ad Deum preces : sic interpretando locum ex cap. Job XVI.

50. David, Jeremias, et multi ex sanctis prophetis hujusmodi violentias patiebantur harum impurarum operationum externarum.

51. In sacrâ Scripturâ multa sunt exempla violentiarum ad actus externos peccaminosos, ut illud de Samsone, qui per violentiam seipsum occidit cum Philisthæis, conjugium iniit cum alienigenâ, et cum Dalilâ meretrice fornicatus est, quæ aliàs erant prohibita, et peccata fuissent : de Judithâ, quæ Holoferni mentita fuit : de Elisæo, qui pueris maledixit : de Eliâ, qui combussit duces cum turmis regis Achab : an verò fuerit violentia immediatè à Deo peracta, vel ministerio dæmonum ut aliis animabus contingit, in dubio relinquitur.

52. Cùm hujusmodi violentiæ etiam impuræ absque mentis offuscatione accidunt, tunc anima Deo potest uniri, ut de facto semper unitur.

53. Ad cognoscendum in praxi an aliqua operatio in aliis personis fuerit violentia, regula quam de hoc habeo, nedum sunt protestationes animarum aliarum quæ protestantur se dictis violentiis non consensisse, aut jurare non posse quòd non his consenserint, et videre quod sint animæ quæ proficiunt in viâ internâ; sed regulam sumere à lumine quodam actuali, cognitione humanâ et theologicâ superiore, quod me certò cognoscere facit cum internâ certitudine, quòd talis operatio est violentia : et certus sum quòd hoc lumen à Deo procedit, quia ad me pervenit conjunctum cum certitudine quòd à Deo proveniat, et mihi nec umbram dubii relinquit in contrarium; eo modo quo interdum contingit, quòd Deus aliquid revelando, eodem tempore animam certam reddit quòd ipse sit qui revelet, et anima in contrarium non potest dubitare.

54. Spirituales viæ ordinariæ in horâ mortis se delusos invenient et confusos, cum omnibus passionibus in alio mundo purgandis.

55. Per hanc viam internam pervenitur, etsi multâ cum sufferentiâ, ad purgandas et extinguendas omnes passiones, ita quod nihil ampliùs sentitur, nihil, nihil : nec ultrà sentitur inquietudo, sicut corpus mortuum; nec anima se ampliùs commoveri sinit.

56. Duæ leges et duæ cupiditates, animæ una, et amoris proprii altera, tandiu perdurant, quandiu perdurat amor proprius : unde quando purgatus est et mortuus, ut fit per viam internam, non adsunt ampliùs duæ illæ leges et duæ cupiditates, nec ulteriùs lapsus aliquis incurritur, nec aliquid sentitur ampliùs, nequidem veniale peccatum.

57. Par la contemplation acquise on parvient à l'état de ne plus faire aucun péché, ni mortel ni véniel.

58. On acquiert cet état en ne faisant plus aucune réflexion sur ses actions, parceque les défauts viennent de la reflexion.

59. La voie intérieure n'a aucun rapport à la confession, aux confesseurs, aux cas de conscience, à la théologie, ni à la philosophie.

60. Dieu rend la confession impossible aux ames avancées, quand une fois elles commencent à mourir aux réflexions, ou qu'elles y sont tout-à-fait mortes : aussi y supplée-t-il par une grace qui les préserve autant que celle qu'elles recevroient dans le sacrement : c'est pourquoi, en cet état, il n'est pas bon que ces ames fréquentent la confession, parcequ'elle leur est impossible.

61. Une ame arrivée à la mort mystique ne peut plus vouloir autre chose que ce que Dieu veut, parcequ'elle n'a plus de volonté, et que Dieu la lui a ôtée.

62. La voie intérieure conduit aussi à la mort des sens : bien plus, une marque qu'on est dans l'anéantissement, qui est la mort mystique, c'est que les sens extérieurs ne nous représentent pas plus les choses sensibles que si elles n'étoient point du tout, parcequ'alors elles ne peuvent plus faire que l'entendement s'y applique.

63. Par la voie intérieure on parvient à un état toujours fixe d'une paix imperturbable.

64. Un théologien a moins de disposition qu'un idiot à la contemplation : 1° parcequ'il n'a pas une foi si pure ; 2° qu'il n'est pas si humble ; 3° qu'il n'a pas tant de soin de son salut ; 4° parcequ'il a la tête pleine de rêveries, d'espèces, d'opinions, et de spéculations : de sorte que la vraie lumière n'y trouve point d'entrée.

65. Il faut obéir aux supérieurs dans les choses extérieures ; le vœu d'obéissance des religieux ne s'étend qu'aux choses de cette nature : mais pour l'intérieur, il en est tout autrement ; il n'y a que Dieu seul et le directeur qui en connoissent.

57. Per contemplationem acquisitam pervenitur ad statum non faciendi ampliùs peccata nec mortalia nec venialia.

58. Ad hujusmodi statum pervenitur non reflectendo ampliùs ad proprias operationes, quia defectus ex reflexione oriuntur.

59. Via interna sejuncta est à confessione, à confessariis, à casibus conscientiæ, à theologià, et à philosophià.

60. Animabus provectis, quæ reflexionibus mori incipiunt, et eò etiam perveniunt ut sint mortuæ, Deus confessionem aliquando efficit impossibilem, et supplet ipse tantà gratià præservante quantam in sacramento reciperent ; et ideo hujusmodi animabus non est bonum in tali casu ad sacramentum pœnitentiæ accedere, quia id est illis impossibile.

61. Anima, cùm ad mortem mysticam pervenit, non potest ampliùs aliud velle quàm quod Deus vult, quia non habet ampliùs voluntatem, et Deus eam illi abstulit.

62. Per viam internam pervenitur etiam ad mortem sensuum, quinimo signum quod quis in statu nihilitatis maneat, id est mortis mysticæ, est si sensus exteriores non repræsentent ampliùs res sensibiles ac si non essent, quia non perveniunt ad faciendum quod intellectus ad eas applicet.

63. Per viam internam pervenitur ad statum continuum immobilem in pace imperturbabili.

64. Theologus minorem dispositionem habet quàm homo rudis ad statum contemplativi : 1° quia non habet fidem adeo puram ; 2° quia non est adeo humilis ; 3° quia non adeo curat propriam salutem ; 4° quia caput habet refertum phantasmatibus, speciebus, opinionibus, speculationibus ; et non potest in illum ingredi verum lumen.

65. Præpositis obediendum est in exteriore, et latitudo voti obedientiæ religiosorum tantummodo ad exterius pertingit : in interiore verò res aliter se habet, quo solus Deus et director intrant.

66. C'est une doctrine nouvelle dans l'Église, et digne de risée, que les ames dans leur intérieur doivent être gouvernées par les évêques ; et que l'évêque en étant incapable, elles doivent se présenter à lui avec leurs directeurs : c'est, dis-je, une doctrine nouvelle, puisqu'elle n'est enseignée ni dans l'Écriture, ni dans les conciles, ni dans les canons, ni dans les bulles, ni par aucun saint ou par aucun auteur, et qu'elle ne le peut être ; l'Église ne jugeant point des choses cachées, et toute ame ayant droit de se choisir qui bon lui semble.

67. C'est une tromperie manifeste, de dire qu'on est obligé de découvrir son intérieur au for extérieur des supérieurs, et que c'est péché de ne le point faire, parceque l'Église ne juge point des choses cachées, et que l'on fait un très grand tort aux ames par ces illusions et ces déguisements.

68. Il n'y a dans le monde ni autorité, ni juridiction qui ait droit d'ordonner que les lettres des directeurs sur l'intérieur des ames soient communiquées : c'est pourquoi il est bon qu'on soit averti que c'est une entreprise du démon.

Lesquelles propositions, de l'avis de nos susdits frères les cardinaux de la sainte Église romaine, et inquisiteurs-généraux, nous avons condamnées, notées et effacées, comme hérétiques, suspectes, erronées, scandaleuses, blasphématoires, offensives des pieuses oreilles, téméraires, énervant et détruisant la discipline chrétienne, et séditieuses respectivement ; et pareillement tout ce qui a été publié sur ce sujet, de vive voix, ou par écrit, ou imprimé : avons défendu à tous et à un chacun de parler en aucune manière, d'écrire ou disputer de ces propositions et de toutes autres semblables, ni de les croire, retenir, enseigner, ni de les mettre en pratique : avons privé les contrevenants, dès à présent et pour toujours, de toutes dignités, degrés, honneurs, bénéfices et offices, et les avons déclarés inhabiles à en posséder jamais ; et en même temps nous les avons frappés de l'anathème, dont ils ne pourront

66. Risu digna est nova quædam doctrina in Ecclesià Dei, quòd anima quoad internum gubernari debeat ab episcopo ; quòd si episcopus non sit capax, anima ipsum cum suo directore adeat : novam dico doctrinam, quia nec sacra Scriptura, nec concilia, nec canones, nec bullæ, nec sancti, nec auctores eam unquam tradiderunt nec tradere possunt ; quia Ecclesia non judicat de occultis, et anima jus habet eligendi quemcumque sibi benè visum.

67. Dicere quòd internum manifestandum est exteriori tribunali præpositorum, et quòd peccatum sit id non facere, est manifesta deceptio, quia Ecclesia non judicat de occultis, et propriis animabus præjudicant his deceptionibus et simulationibus.

68. In mundo non est facultas nec jurisdictio ad præcipiendum ut manifestentur epistolæ directoris quoad internum animæ, et ideo opus est animadvertere quòd hoc est insultus Satanæ.

Quas quidem propositiones tanquam hæreticas, suspectas, erroneas, scandalosas, blasphemas, piarum aurium offensivas, temerarias, christianæ disciplinæ relaxativas et eversivas, et seditiosas respectivè, ac quæcumque super iis verbo, scripto, vel typis emissa, pariter cum voto eorumdem fratrum nostrorum S. R. E. cardinalium, et inquisitorum generalium damnavimus, circumscripsimus, et abolevimus ; deque eisdem et similibus omnibus et singulis posthac quoquo modo loquendi, scribendi, disputandi, easque credendi, tenendi, docendi, aut in praxim reducendi facultatem quibuscumque interdiximus, et contra facientes omnibus dignitatibus, gradibus, honoribus, beneficiis, et officiis ipso facto perpetuò privavimus, et inhabiles ad quæcumque decrevimus, vinculoque etiam anathematis eo ipso in-

être absous que par nous ou nos successeurs les Pontifes romains.

En outre, nous avons défendu et condamné, par notre présent décret, tous les livres et tous les ouvrages du même Michel de Molinos, en quelque lieu et en quelque langue qu'ils soient imprimés, même les manuscrits, avec défense à toute personne, de quelque degré, état et condition qu'il puisse être, et quoique par sa dignité il dût être nommé, d'oser, sous quelque prétexte que ce soit, les imprimer en toute langue, dans les mêmes termes, ou en de semblables, ou équivalents, ou sans nom, ou sous un nom feint et emprunté, ni les faire imprimer, ni même les lire ou retenir chez soi imprimés ou manuscrits; mais de les porter aussitôt, et de les mettre entre les mains des Ordinaires des lieux ou des inquisiteurs contre le venin de l'hérésie, sous les peines portées ci-dessus, avec ordre de les brûler à la diligence desdits Ordinaires ou inquisiteurs. Enfin, pour punir le susdit Michel de Molinos de ses hérésies, erreurs et faits honteux, par des châtiments proportionnés, qui servissent d'exemple aux autres, et à lui de correction; lecture faite de tout son procès dans notre congrégation susdite, ouïs nos très chers fils les consulteurs du Saint-Office, docteurs en théologie et en droit canonique, de l'avis commun de nos vénérables frères susdits les cardinaux de la sainte Église romaine, nous avons condamné, dans toutes les formes de la justice, ledit Michel de Molinos, comme coupable, convaincu, et après avoir avoué respectivement, et comme hérétique déclaré, quoique repentant, à la peine d'une étroite et perpétuelle prison, et à des pénitences salutaires qu'il sera tenu d'accomplir, après toutefois qu'il aura fait abjuration suivant le formulaire qui lui sera prescrit : ordonnant qu'au jour et à l'heure marqués, dans l'église de Sainte-Marie de la Minerve de cette ville, en présence de tous nos vénérables frères les cardinaux de la sainte Église romaine, prélats de notre cour, même de tout le peuple qui y sera invité par la concession des indulgences, sera lue d'un lieu élevé la teneur du procès, le même Michel de Molinos étant debout sur un échafaud, ensemble la sentence qui s'en est ensuivie; et après que ledit de Molinos, revêtu de l'habit de pénitent, aura abjuré publiquement ses erreurs et hérésies susdites, nous avons donné pouvoir à notre cher fils le commissaire de notre Saint-Office de l'absoudre, en la forme ordinaire de l'Église, des censures qu'il avoit encourues : ce qui auroit été accompli en tout point, en exécution de notre ordonnance du 3 septembre de la présente année.

Et quoique le susdit décret, fait par notre ordre, ait été imprimé, publié et affiché en lieu public pour l'instruction plus ample des fidèles; néanmoins, de peur que la mémoire de cette condamnation apostolique ne s'efface dans le temps à venir, et afin que le peuple chrétien, instruit de la vérité catholique, marche plus sûrement dans la voie du salut : en suivant les traces des souverains pontifes nos prédécesseurs, par notre présente constitution, qui sera à jamais en vigueur, nous approuvons de nouveau et confirmons le décret susdit, et ordonnons qu'il soit mis à exécution comme il le doit être; condamnant en outre définitivement et réprouvant les propositions susdites, les livres et manuscrits du même Michel de Molinos, dont nous interdisons et défendons la lecture, sous les mêmes peines et censures, portées et infligées contre les contrevenants.

Ordonnant au surplus que les présentes lettres auront force, sont et seront en vigueur perpétuellement et à toujours, sortiront et auront leur plein et entier effet : que tous juges ordinaires et délégués, et de quelque autorité qu'ils soient ou puissent être revêtus, seront tenus de juger et déterminer conformément à icelles, tout pouvoir et autorité de juger ou interpréter autrement leur étant ôtés à tous et à chacun d'eux; déclarant nul tout jugement, et comme non avenu, sur ces matières, à ce contraire, de quelque personne et de quelque autorité qu'il vienne, sciemment ou par ignorance. Voulons

nodavimus, à quo nisi à nobis et à romanis Pontificibus successoribus nostris valeant absolvi.

Præterea eodem nostro decreto prohibuimus et damnavimus omnes libros omniaque opera, quocumque loco et idiomate impressa, necnon omnia manuscripta ejusdem Michaelis de Molinos, vetuimusque ne quis, cujuscumque gradûs, conditionis, vel statûs, etiam speciali notâ dignus, audeat sub quovis prætextu, quolibet pariter idiomate, sive sub eisdem verbis, sive sub æqualibus aut æquipollentibus, sive absque nomine, seu ficto, aut alieno nomine ea imprimere, vel imprimi facere, neque impressa seu manuscripta legere, vel apud se retinere; sed Ordinariis locorum aut hæreticæ pravitatis inquisitoribus statim tradere, et consignare teneantur sub eisdem pœnis superius inflictis, qui Ordinarii et inquisitores statim ea igni comburant, vel comburi faciant. Tandem, ut prædictus Michael de Molinos ob hæreses, errores, et turpia facta prædicta debitis pœnis in aliorum exemplum, et ipsius emendationem plecteretur; lecto in eâdem nostrâ congregatione toto processu, et auditis dilectis filiis consultoribus nostris sanctæ Inquisitionis, Officii in sacrâ theologiâ et in jure pontificio magistris, cum eorumden venerabilium fratrum nostrorum S. R. E. cardinalium unanimi voto, dictum Michaelem de Molinos, tanquam reum, convictum et confessum respectivè, et uti hæreticum formalem licet pœnitentem in pœnam arcti et perpetui carceris, et ad peragendas alias pœnitentias salutares, prævià tamen abjuratione de formali per ipsum emittendâ, servato juris ordine, damnavimus : mandantes ut die et horâ præfigendis in ecclesiâ sanctæ Mariæ supra Minervam hujus almæ urbis, præsentibus omnibus venerabilibus fratribus nostris S. R. E. cardinalibus, et romanæ curiæ nostræ prælatis, universoque populo ad id etiam per concessionem indulgentiarum convocando, ex alto tenor processûs, stante in suggesto eodem Michaele de Molinos, unà cum sententiâ inde secutâ legeretur : et postquam idem de Molinos, habitu pœnitentiæ indutus, prædictos errores et hæreses publicè abjurasset, facultatem dedimus dilecto filio nostri sancti Officii commissario, ut eum à censuris, quibus innodatus erat, in formâ Ecclesiæ consuetâ absolveret; quæ omnia in executionem dictæ nostræ ordinationis die tertiâ septembris labentis anni solemniter adimpleta sunt.

Et licet suprà narratum decretum de mandato nostro latum, ad majorem fidelium cautelam typis editum, publicis locis affixum et divulgatum fuerit; nihilominus, ne hujus apostolicæ damnationis memoria futuris temporibus deleri possit, utque populus christianus catholicâ veritate instructior per viam salutis incedere valeat; prædecessorum nostrorum summorum pontificum vestigiis inhærentes, hâc nostrâ perpetuò valiturâ constitutione supradictum decretum denuò approbamus, confirmamus, et debitæ executioni tradi mandamus; iterum supradictas propositiones definitivè damnantes et reprobantes, librosque et manuscripta ejusdem Michaelis de Molinos prohibentes et interdicentes sub eisdem pœnis et censuris contra transgressores latis et inflictis.

Decernentes insuper præsentes litteras semper et perpetuò validas et efficaces existere et fore, suosque plenarios et integros effectus sortiri et obtinere : sicque per quoscumque ordinarios et delegatos quâvis auctoritate fungentes et functuros ubique judicari et definiri debere, sublatâ eis, et eorum cuilibet, quâvis aliter judicandi et interpretandi facultate et auctoritate, ac irritum et inane quidquid secus super his à quoquam quâvis auctoritate scienter vel ignoranter contigerit attentari. Volumus

que foi soit ajoutée aux copies des présentes même imprimées, soussignées de la main d'un notaire public, et scellés du sceau d'une personne constituée en dignité ecclésiastique, comme on l'auroit à ces mêmes lettres représentées en original. Qu'il ne soit donc permis à aucun homme, par une entreprise téméraire, de violer ou de contrevenir au contenu de notre présente approbation, confirmation, condamnation, réprobation, punition, décret et volonté. Que celui qui osera l'entreprendre, sache qu'il s'attirera l'indignation du Dieu tout-puissant et des bienheureux apôtres saint Pierre et saint Paul.

Donné à Rome, à Sainte-Marie-Majeure, le vingtième novembre, l'an mil six cent quatre-vingt-sept de l'incarnation de notre Seigneur, et le douzième de notre pontifical.

Signé F. Dataise. *Et plus bas*, J.-F. Albani.

Registrée au secrétariat des Brefs, *etc.*

L'an de notre Seigneur Jésus-Christ mil six cent quatre-vingt-huit, indiction onzième, le 19 février, et du pontificat de notre saint Père le Pape, par la providence divine, Innocent XI, l'an douzième, les présentes lettres apostoliques ont été publiées et affichées aux portes de l'église de Saint-Jean de Latran, de la basilique de Saint-Pierre, et de la Chancellerie apostolique, et à la tête du Champ-de-Flore, et aux autres lieux accoutumés de la ville, par moi Français Perina, courrier de notre saint Père le Pape et de la très sainte Inquisition.

autem, et præsentium transumptis etiam impressis, manu notarii publici subscriptis, et sigillo alicujus personæ in dignitate ecclesiastică constitutæ munitis, eadem fides prorsus adhibeatur, quæ ipsis originalibus litteris adhiberetur, si essent exhibitæ vel ostensæ. Nulli ergo omnino hominum liceat hanc paginam nostræ approbationis, confirmationis, damnationis, reprobationis, punitionis, decreti, et voluntatis infringere, vel ei ausu temerario contraire. Si quis autem hoc attentare præsumpserit, indignationem omnipotentis Dei, ac beatorum Petri et Pauli apostolorum ejus se noverit incursurum. Datum Romæ, apud S. Mariam Majorem, anno incarnationis Dominicæ millesimo sexcentesimo octuagesimo septimo, duodecima kal. decembris, pontificatûs nostri anno duodecimo. F. Datasius. J. F. Albanus. Registrata in secretariâ Brevium.

Visa de curiâ. S. de Pilastris. D. Ciampinus.

Loco plumbi.

Anno à nativitate Domini nostri Jesu Christi millesimo sexcentesimo octuagesimo octavo, indictione undecimâ, die verò 19 februarii, pontificatûs autem sanctissimi in Christo Patris D. N. D. Innocentii divinâ providentiâ Papæ XI, anno ejus duodecimo, præsentes litteræ apostolicæ affixæ et publicatæ fuerunt ad valvas ecclesiæ sancti Joannis Lateranensis, basilicæ Principis apostolorum, et Cancellariæ apostolicæ, et in acie campi Floræ, et aliis locis solitis et consuetis urbis, per me Franciscum Perinum SS. D. N. Papæ et sanctissimæ Inquisitionis cursorem.

DÉCRET DE L'INQUISITION DE ROME,

EXTRAIT DU LATIN.

Du jeudi 5 février 1688.

Il porte condamnation de divers ouvrages des quiétistes, et en particulier de ceux de Benoît Biscia, prêtre de la congrégation de l'Oratoire, de la ville de Ferma en Italie; ensemble d'une feuille volante imprimée en françois sous ce titre :

Propositions tirées des livres et autres écrits du docteur Molinos, chef des quiétistes, condamnées par la sainte Inquisition de Rome.

Ce décret est scellé, et a été publié et affiché selon la coutume, le 27 février 1688.

AUTRE DÉCRET DE LA MÊME INQUISITION,

EXTRAIT DU LATIN.

Du jeudi 1er avril 1688.

Entre plusieurs livres des quiétistes, qui y sont condamnés, on y voit les suivants :

Pratique facile pour élever l'ame à la contemplation, en deux parties; par François Malaval, laïque, aveugle : traduite du françois en italien par dom Lucio Labacci, prêtre romain.

Alphabet pour savoir lire en Jésus-Christ, composé par Fr. Jean Falconi, de l'ordre de Notre-Dame de la Mercy ; traduit de l'espagnol en italien : avec un abrégé de la Vie de l'auteur, et une de ses lettres écrite à l'une de ses dévotes.

Autre lettre du même auteur à l'une de ses filles spirituelles, touchant le plus pur et le plus parfait esprit de l'oraison, traduite de l'espagnol en italien.

Autre du même à un religieux, sur l'oraison de pure foi, aussi traduite de l'espagnol en italien.

Ce décret est scellé, et a été publié et affiché le 3 avril 1688.

AUTRE DÉCRET DE LA MÊME INQUISITION,

EXTRAIT DU LATIN.

Du jeudi 9 septembre 1688.

La sacrée Congrégation défend et condamne les livres que voici.

Il y en a plusieurs de diverses matières, dont celui-ci seul a rapport à la contemplation :

Orationis mentalis Analysis, deque variis ejusdem specibus judicium ex divini verbi, sanctorumve Patrum sententiis concinnatum : per Patrem D. Franciscum La Combe *Tononensem, presbyterum professum, congregationis clericorum regularium sancti Pauli. Vercellis, apud Nicolaum Hyacinthum Martam, typog. Episc.* 1686.

Analyse de l'oraison mentale, par le Père La Combe.

Ce décret est scellé, et a été publié et affiché selon la coutume, le 4 septembre 1688.

AUTRE DÉCRET DE LA MÊME INQUISITION,

TRADUIT DU LATIN.

Du mardi 30 novembre 1689.

La sacrée Congrégation défend et condamne les livres que voici.

Le Chrétien intérieur, ou la conformité intérieure que les chrétiens doivent avoir avec Jésus-Christ, traduit du françois en italien par le sieur Alexandre Cenami, prieur de Saint-Alexandre de Lucques.

Règle de perfection, qui contient en abrégé toute la vie spirituelle, réduite au seul point de la volonté divine,

divisée en trois parties, par le Père Benoît de Canfeld, capucin anglois; et traduite du françois en italien. A Viterbe, 1687.

Moyen court et très facile pour l'oraison, que tous peuvent pratiquer très aisément, et arriver par là en peu à une haute perfection. A Grenoble, 1685.

Règle des associés à l'enfance de Jésus : Modèle de perfection pour tous les états. A Lyon, 1685.

Lettre d'un serviteur de Dieu (Falconi) *à une personne qui aspire à la perfection religieuse.*

Il contient plusieurs autres livres, sur la nouvelle contemplation, en italien ou en espagnol, imprimés dans la plupart des villes d'Italie.

Ce décret est scellé, et a été publié et affiché à l'ordinaire, les jour et an que dessus.

AUTRE DÉCRET DE LA MÊME INQUISITION,

EXTRAIT DU LATIN.

Du mercredi 19 mars 1692;

Où sont condamnés les livres suivants :

Œuvres spirituelles de M. Bernières de Louvigny, d'où a été tiré *le Chrétien intérieur, ou la guide sûre pour ceux qui aspirent à la perfection*, en deux parties; traduites du françois en italien.

Recueil de diverses pièces concernant le quiétisme et les quiétistes, ou Molinos et ses disciples. A Amsterdam, 1688.

Trois lettres touchant l'état présent d'Italie, écrites en 1688 : 1° sur Molinos et les quiétistes; 2° sur l'Inquisition et l'état de la religion; 3° sur la politique et les intérêts des princes d'Italie. A Cologne, 1688 : et autres ouvrages imprimés.

Scelle, affiché et publié, les jour et an que dessus.

TRADITION

DES

NOUVEAUX MYSTIQUES.

Dans le traité intitulé *le Gnostique* [1], etc., on propose en faveur des nouveaux mystiques une chaîne de tradition composée de quelques Pères et de quelques auteurs modernes. On veut que *leur homme intérieur et passif soit le gnostique*, nouveau mystique de « saint Clément d'Alexandrie, qui a tant de conformité avec l'homme » spirituel de saint Paul, et avec l'homme à qui, » selon saint Jean, l'onction seule enseigne toutes choses : que celui-là soit le même que le » contemplatif DÉIFORME de saint Denis : celui-là » encore le même que le solitaire de Cassien, » dont l'oraison est continuelle, et dans l'immobilité de l'ame : » le même encore que ces « hommes sublimes de saint Augustin, qui sont » instruits de Dieu seul : » et enfin que tous ceux-là ne soient qu'un avec « l'ame passive et trans- » formée du bienheureux Jean de la Croix, avec » le contemplatif de saint François de Sales tou- » jours dans la sainte indifférence; » et l'on y joint, dans un autre écrit, le contemplatif passif du P. Baltazar Alvarez et de quelques autres. Tout cela, dit-on, n'est qu'une même idée sous des noms divers; et c'est ce qu'on inculque en plusieurs endroits.

Mais, au contraire, il paroîtra que tous ces auteurs, soit des premiers, soit des derniers siècles, ont des vues très différentes; que l'homme passif du bienheureux Jean de la Croix ne se trouve dans aucun d'eux : encore moins l'homme passif des nouveaux modernes, très différent de celui du bienheureux Jean de la Croix et du P. Baltazar Alvarez, aussi bien que de l'indifférent de saint François de Sales; de sorte que le contemplatif qu'on nous donne est un homme tout nouveau, très éloigné de tous les autres, et fabriqué par les mystiques de nos jours, que je nommerai à la fin.

Pour examiner ces auteurs par ordre, je commence par le plus ancien, qui est saint Clément d'Alexandrie, et je suivrai, chapitre à chapitre, l'auteur qui nous en expose la doctrine.

Et parceque cet auteur insinue partout et prétend avoir bien prouvé qu'il y a eu sur la nouvelle oraison passive une tradition cachée dont on fait un mystère au commun des chrétiens, comme on en faisoit un des sacrements aux infidèles et aux catéchumènes, il faudra bien examiner à la fin, si cette prétention a quelque fondement dans les passages qu'on tourne de ce côté-là.

S. CLÉMENT D'ALEXANDRIE.

CHAPITRE PREMIER.

Idée générale de la gnose.

Ce qu'on insinue dans tout ce chapitre, c'est que par saint Clément d'Alexandrie cette gnose est un mystère qu'il ne peut pas dévoiler. Par-là on prépare le lecteur à entendre *à demi-mot*, c'est-à-dire, non seulement à n'exiger pas une preuve claire et complète, mais encore à se contenter des moindres indices. On ne veut pas que ce secret puisse tomber sur les vérités communes du christianisme, et par-là on commence à insi-

[1] *Chap. 1, p. 13.*

nuer que c'est un état extraordinaire; d'où l'on conclut enfin que le gnostique de saint Clément est le parfait chrétien, ce qu'on interprète en disant que « ce parfait chrétien est l'homme » passif des mystiques. » Il n'y a sur tout cela qu'à demeurer en suspens, en attendant qu'on produise les paroles de saint Clément, sans s'arrêter davantage aux ingénieuses préparations de notre auteur.

CHAPITRE II.

De la fausse gnose, par laquelle l'auteur prétend conclure que saint Clément n'use point d'exagération.

Ce chapitre contient encore une espèce de préparation pour insinuer au lecteur qu'il ne faut pas s'étonner qu'on ait abusé de l'oraison des nouveaux mystiques, ni qu'on les ait calomniés. On a bien abusé du nom de gnostique : on a voulu introduire une fausse gnose pleine d'ordures à la place de la véritable : on a calomnié le diacre Nicolas, disciple des apôtres, comme en étant un des chefs. Saint Épiphane est entré dans le blâme qu'on a donné à ce saint homme, qui étoit pourtant un véritable gnostique, c'est-à-dire un homme parfait, selon saint Clément, plus croyable, comme plus ancien que saint Épiphane. Ainsi les saints mêmes sont calomniés : des saints les condamnent : on les confond avec ceux qui abusent de leur doctrine : on leur impute des actions honteuses, dont d'autres saints les justifient : on les accuse d'être athées, des gens sans religion, qui ne prient pas, non plus que certains faux gnostiques avec lesquels on les range; mais saint Clément a entrepris leur défense dans le temps qu'ils étoient le plus calomniés. A la bonne heure, c'est qu'on peut calomnier des gens de bien, et abuser de la doctrine la plus sainte. Il n'y a plus qu'à venir au fond, et laisser ces préparatoires.

SECTION I, SUR LE CHAPITRE II.

Suite mémorable de ce chapitre, question : Si l'auteur a bien conclu qu'il n'y a point d'exagérations dans les paroles de saint Clément.

Les réflexions de l'auteur sur la fausse gnose, préparent une conclusion plus importante; c'est que ce Père écrivant l'apologie de la gnose dans le temps qu'on la décrioit, « il n'en falloit dire » que ce qu'on ne pouvoit pas s'empêcher d'en » dire, et que les hommes du dehors étoient capables d'en porter. Par conséquent, poursuit-» on, jamais homme n'a été plus pressé que saint » Clément, de retrancher toutes les exagéra-» tions, de lever toutes les équivoques dont les » faux gnostiques avoient abusé, d'adoucir les » expressions nécessaires, de rapprocher le plus » qu'il pouvoit la gnose de la voie commune; » ce qu'on termine en cette sorte : » Examinons » donc dans cet esprit les paroles de saint Clé-» ment. » Le dessein est donc visiblement de faire voir, dans cet examen, qu'il faut prendre au pied de la lettre les expressions de saint Clément.

SECTION II, SUR LE CHAPITRE II.

Excès qu'on attribue à saint Clément.

Je commencerai ici, pour plus grande facilité, à vous adresser la parole, quand je le croirai nécessaire; et je vous prie d'abord que nous repassions sur les éloges étonnants que vous faites donner par saint Clément à son gnostique, qui est, à ce que vous prétendez, l'homme passif des nouveaux mystiques. Je vous avouerai franchement, qu'ayant tâché de les recueillir de tout votre ouvrage, j'ai été étonné, et comme interdit, quand j'en ai vu le nombre et les excès. Les seuls titres de vos chapitres ont fait un effet que je vous exprimerai fort simplement (car mon intention est de vous parler en toute sincérité et simplicité). Ces messieurs * n'ont pas été moins frappés que moi de voir ce gnostique, un homme mortel, ignorant et nécessairement pécheur, selon la foi catholique, qui non seulement *n'a aucuns actes passagers* ou interrompus, *aucune variété de dispositions, d'objets et de pensées* demeurant *dans une situation immuable*, mais encore qui a acquis dans *un état d'où l'on ne déchoit plus, une vertu exempte de chute et inamissible. Il ne lui reste pas même à desirer quelque chose de plus permanent.* Dans le titre du chapitre septième, *son état est un état d'impassibilité* : il n'a rien à desirer, *et son apathie est le fruit du retranchement total des desirs.* Aussi verrons-nous bientôt « qu'il voit Dieu face à face : il n'a besoin » ni de tempérance ni de force, parcequ'il n'a » plus de mal à réprimer. C'est un homme di-» vinisé jusqu'à l'apathie et à l'imperturbabilité, » qui n'a plus de souillure : non seulement il » n'est point corrompu, mais encore il n'est point » tenté, allant d'une manière immuable où la » justice le demande : impassible à l'égard de la » volupté, il ne peut non plus être touché par » les afflictions : il est forcé à faire le bien : il le

* Ce furent M. l'évêque de Châlons (de Noailles) et M. Tronson, supérieur de Saint-Sulpice, qui tinrent avec M. de Meaux des conférences à Issy, au sujet de la nouvelle spiritualité. (*Edit. de Paris.*)

» fait par nécessité; et sa gnose, sa perfection » est inamissible. L'inspiration continuelle du » Verbe ne lui laisse aucun mouvement propre, » et le tient dans une nécessité sans interrup- » tion pour tout le détail de la vie, sans jamais » rien laisser à son choix. » Dans le chapitre où l'on entreprend de faire voir que le gnostique n'a plus besoin des pratiques ordinaires, on le fait arriver à un état, » où il n'y a plus ni vertus » à exercer, ni tentations à vaincre. » Entre les pratiques ordinaires dont il est exempt, celle de prier et de demander est une des principales. Le gnostique encore imparfait peut bien prier, mais le parfait, qui est parvenu *à l'amour inamissible*, ne le peut plus. *Il ne desire plus rien*, parceque rien ne lui manque, et qu'il n'a plus besoin de rien même pour l'ame : aussi « con- » temple-t-il Dieu face à face, avec connois- » sance et compréhension. » Demander » les » biens invisibles ou la persévérance, ce seroit » pour lui un acte imparfait et intéressé. » Qu'auroit-il à demander ou à desirer? » Il voit » Dieu face à face, il est rassasié, et n'est plus » dans le pèlerinage. » Il enferme dans son état tous les dons et toutes les graces : *il a le don de prophétie* : il est apôtre par état, et la gnose *est un état apostolique*. Rien n'echappe; et il faut trouver dans saint Clément tous les excès des nouveaux mystiques. Nous verrons dans la suite, par saint Clément même, ce qu'il faut rabattre de ces expressions, et à quoi ce docte prêtre les réduit lui-même. Mais on ne peut, en attendant, s'empêcher de dire qu'à les prendre comme on nous les donne, s'il n'y a point là d'exagération, s'il faut tout prendre à la lettre, il faut faire en même temps un nouvel Évangile, un nouveau christianisme pour ces parfaits. Par exemple, selon l'Évangile et selon la foi catholique, le juste que nous connoissons, à quelque perfection qu'il soit élevé, ne pousse jamais l'impertnrbabilité jusqu'à ne pouvoir déchoir en cette vie, ni si loin que sa vertu soit inamissible. A la lettre la proposition est hérétique. Ainsi ou c'est exagération, ou c'est hérésie. J'en dis autant de cette proposition : » Le gnostique voit Dieu » face à face, et il n'est plus pèlerin, » et de trente autres qu'on vient d'entendre. Cela est certain, et, ce qui est plus, on en convient. « Il » est évident, dit-on, que toutes ces expressions, » loin de ne prouver pas ce que nous en vou- » lons conclure, disent encore beaucoup plus » que nons ne voulons. » Ce n'est pas un peu plus, c'est *beaucoup plus*. Ainsi naturellement on avoue qu'on prouve trop, et par-là qu'on ne prouve rien. Soi-même on ne peut pas supporter les exagérations dont on se charge; et cependant ou avoit voulu insinuer d'abord que le discours de saint Clément étoit de nature à ne pas souffrir d'exagération, et que son dessein le devoit porter plutôt à diminuer qu'à augmenter les choses.

CHAPITRE III.

De la vraie gnose.

C'est ici qu'on entre en matière en proposant son sujet; et j'y entre aussi en disant que par cette proposition, il paroit qu'on se met en train de ne rien prouver. Tout se réduit à quatre points. « Je dois prouver, dites-vous, 1° que la » gnose n'est point le simple état de grace du » fidèle : 2° qu'elle consiste dans la contempla- » tion et dans la charité : 3° que c'est une con- » templation habituelle et fixe : 4° que c'est une « charité pure et désintéressée. » On croira donc avoir tout prouvé, quand on aura prouvé ces quatre points; et moi je dis au contraire, qu'on n'aura rien fait du tout. C'est ce que j'explique en faisant trois choses : premièrement, en proposant en effet ce que c'est que le gnostique et la gnose de saint Clément d'Alexandrie : secondement, en faisant voir ce qu'il y falloit prouver de plus pour établir les prétentions des nouveaux mystiques : troisièmement, en montrant que le dessein de l'ouvrage que j'examine ne tend nullement à cette fin.

SECTION I.

Ce que c'est que la gnose et le gnostique de saint Clément d'Alexandrie.

Je suppose, comme une chose constante, que le dessein du saint prêtre d'Alexandrie est d'attirer les païens à la religion chrétienne, et pour cela de leur décrire, comme il le dit lui-même au livre VII, « ce que c'est que le christianisme, » ce que c'est qu'un vrai chrétien, ce que c'est » que la piété du chrétien[1], » pour en venir à conclure ce qu'il s'étoit proposé dès le premier livre, quo *le chrétien n'est pas sans religion*, ou, comme on parloit alors, qu'il n'est pas athée; car c'étoit l'idée que les païens se formoient du christianisme.

Ce qu'il appelle ici et partout ailleurs, le chrétien, c'est ce qu'il appelle non seulement dans ce même livre septième, mais encore dans tout cet ouvrage des *Tapisseries**, et dès le commencement du premier livre, *le gnostique*.

[1] *Strom. lib* VII, p. 699, 731.

* *Tapisseries* est la traduction du mot grec *Stromata*, que saint Clément d'Alexandrie a donné pour titre à son ouvrage. (*Edit de Versailles.*)

Le chrétien qu'il propose, et dont il promet de donner en abrégé le modèle, est sans doute le chrétien qui remplit tous les devoirs de ce nom, et qui s'acquitte parfaitement, autant qu'il se peut en cette vie, de toutes les obligations qui y sont renfermées.

Pourquoi il appelle ce chrétien *gnostique*, et pourquoi il appelle la *gnose* la perfection du christianisme, il est aisé de l'entendre, si l'on se souvient de ces paroles de Jésus-Christ à son Père : « Ceci est la vie éternelle de vous con» noitre, et de connoitre *Jésus-Christ* que vous » avez envoyé [1]. »

Cette connoissance est une connoissance pratique, selon ce que dit saint Jean [2] : « Celui » qui dit qu'il le connoit, et ne garde pas » ses commandements, est un menteur : celui » qui garde ses commandements, l'amour de » Dieu est parfait en lui, et c'est par-là que nous » connoissons que nous sommes en lui ; » ce qui emporte une habitude formée de vivre selon l'Évangile. C'est là aussi ce qu'on appelle dans les Écritures la *science du salut*. Pour exprimer cette science, saint Paul se sert souvent du mot de *gnose*, c'est-à-dire, tout simplement, *connoissance*, et c'est cette connoissance ou cette science du Seigneur, science non spéculative, mais pratique, dont Isaïe avoit prédit que toute la terre seroit remplie au temps du Messie [3]. Le gnostique n'est donc autre chose qu'un chrétien digne de ce nom, qui a tourné la vertu chrétienne en habitude : c'est, en d'autres termes, cet homme spirituel et intelligent qui est lumière en notre Seigneur, ce chrétien parfait qui est infailliblement contemplatif, au sens que saint Paul a dit de tout véritable chrétien, « qu'il ne contemple pas ce qui se voit, » mais ce qui ne se voit point [4]. » Je ne vois point qu'il y faille entendre d'autre finesse, ni, sous le nom de *gnose*, un autre mystère que le grand mystère du christianisme bien connu par la foi, bien entendu par les parfaits, à cause du don d'intelligence, sincèrement pratiqué et tourné en habitude. Saint Clément ne le laisse pas à deviner, et il répète cent et deux cents fois que sous le nom de *connoissance* il entend l'habitude de la vertu chrétienne, acquise par un exercice continuel ; et sous le nom de *gnostique*, le chrétien qui a formé cette habitude.

Quand on assure que « le chrétien parfait est « l'homme passif des mystiques modernes, » on tombe dans le défaut d'attribuer à un état extraordinaire et particulier d'oraison, ce qui convient en général au christianisme mené à la perfection par les voies communes. Les mystiques sont d'accord que sans ces états extraordinaires et passifs on parvient à un degré éminent de sainteté et de grace, jusqu'à être canonisé : tous les chrétiens qui sont en cet état de sainteté et de grace sont sans doute des chrétiens parfaits, des contemplatifs par la foi, qui ont tourné le christianisme en habitude parfaite, qui vivent de foi, d'espérance et de charité ; des gens dont la demeure est dans le ciel.

Ce seroit assurément une erreur et une présomption condamnable et condamnée, que de dire, que sans l'oraison extraordinaire et passive on ne peut pas être un saint. Or ce saint sera le gnostique de notre docte prêtre ; c'est-à-dire que ce sera sans difficulté un homme spirituel et parfait. Il ne m'en faut pas davantage pour expliquer tout le système de ce Père. Sans doute il n'a pas dessein de proposer aux païens l'oraison passive, ni un état extraordinaire ; ce n'eût point été par là qu'il eût fallu commencer. C'est au christianisme qu'il les appeloit ; et pour cela il leur en montroit l'excellence et la perfection, telle qu'on la pouvoit acquérir en suivant les maximes communes prescrites par la religion. Il en vouloit faire de bons chrétiens, de vrais chrétiens, des chrétiens spirituels, en un mot des saints ; et je n'en veux pas davantage pour expliquer tous les endroits qu'on nous oppose.

SECTION II.

Que l'idée que l'on vient de proposer du gnostique satisfait à tous les passages de ce Père.

Voilà mon idée sur le gnostique de saint Clément d'Alexandrie. Si vous voulez, ne la prenez pas encore pour véritable. Conférez tous vos passages avec cette idée, et voyez si elle en remplit toute la force. Mais comme cela consiste en discussion, permettez-moi seulement d'appliquer à cette idée les quatre propositions auxquelles vous réduisez tout votre dessein.

« Je dois prouver, dites-vous, que la gnose, » la connoissance, la science du salut, n'est point » le simple état du fidèle. » J'en conviens, car c'est l'état du fidèle qui a tourné la piété en habitude : « 2° continuez-vous, qu'elle consiste » dans la contemplation et dans la charité ; » j'en conviens encore : car tout fidèle parfait est contemplateur, par la foi, de ce qui est éternel et invisible, comme nous l'avons appris de saint Paul ; et pour ce qui est de la charité, tout le monde sait qu'elle est la perfection du christianisme. Vous ajoutez, en troisième lieu, « que » c'est une contemplation et une charité fixe et

[1] *Joan*, XVII. 3. — [2] *I. Joan*. 2. 4 *et* 5. — [3] *Is*. II. — [4] *II. Cor*. IV. 18.

» habituelle : « qui en doute? puisque l'état que je vous propose, comme celui du gnostique de notre saint prêtre, présuppose dans le chrétien l'habitude déja formée de la foi, de l'espérance et de la charité? Mais enfin vous croyez montrer ce qu'il y a de plus exquis dans l'oraison extraordinaire, en mettant dans votre quatrième et dernière proposition, que la charité du gnostique est pure et désintéressée, c'est-à-dire, qu'elle n'a pour motif ni la crainte ni l'espérance; et peut-être ne songez-vous pas à l'opinion de l'école, qui bien loin d'attribuer ce parfait désintéressement de la charité à un état parfait, en fait l'essence de la charité dans les premiers degrés.

Ainsi, selon vous-même, vous ne prouvez rien dans tout votre discours, puisque tout ce que vous vous proposez d'y prouver, après tout ne fera qu'un saint qui sans aucune oraison extraordinaire, par la pratique constante des vertus, sera établi dans l'habitude d'aimer Dieu uniquement pour lui-même.

Vous direz : Si ce n'étoit que cela, seroit-ce un si grand mystère? Si grand que les païens n'étoient pas capables de le porter à découvert. Car il enferme l'adoration du Père, du Fils et du Saint-Esprit, l'incarnation de Jésus-Christ, l'obligation de se conformer à la vie de ce Dieu-homme : il enferme notre union parfaite avec lui par la foi, autant qu'il est permis en cette vie; qui est précisément à quoi saint Clément vouloit porter les païens, et les rendre capables peu à peu d'entendre la vie céleste qu'il falloit mener en Jésus-Christ. Mais nous aurons à parler ailleurs du secret de notre savant prêtre. Il me suffit présentement d'avoir démontré que quand vous auriez prouvé vos quatre propositions, vous n'auriez rien fait du tout.

SECTION III.

Ce que l'auteur avoit à trouver selon son dessein dans saint Clément d'Alexandrie, de l'homme passif des nouveaux mystiques.

On demandera : Que falloit-il donc prouver pour aller au but? Il est aisé de le dire; il falloit prouver et trouver dans saint Clément ce qui est particulier aux nouveaux mystiques.

Et d'abord, si l'on vouloit établir, par la doctrine de ce Père, celle du bienheureux Jean de la Croix, il falloit montrer dans saint Clément cette impuissance, cette impossibilité absolue de discourir, qui est le signal nécessaire pour passer à l'état contemplatif. C'est de quoi l'on ne trouve pas un seul vestige dans ce Père; et quand nous serons venus au chapitre où il est parlé de l'état passif, on verra combien foiblement ou, pour mieux dire, combien nullement on en fait la preuve.

Mais je prétends, et j'ai déja dit, que l'homme passif de ce bienheureux n'est pas celui des nouveaux mystiques. Ils y ont ajouté que l'homme passif n'a qu'un seul acte continué de contemplation, qui ne se peut ni ne se doit renouveler, ni réitérer, si ce n'est quand on est sorti de la voie, surtout par quelque réflexion. Les suites de ce principe sont que cet acte étant toujours uniforme, il n'admet ni demandes, ni actions de graces, ni aucun autre acte quel qu'il soit; parceque ce seroit, dans cet acte unique, une diversité et une sorte d'interruption qu'il ne souffre pas. Cet acte, par la même raison, ne s'occupe ni des attributs, ni des personnes divines, ni en particulier de Jésus-Christ; car tout cela ne s'accorde pas avec l'uniformité de cet acte, et il en seroit diversifié. Au reste, avec cet acte il n'est pas permis d'user du libre arbitre pour en produire quelque action : rien autre chose n'étant permis, que d'attendre uniquement ce que Dieu voudra exciter en nous; ce qui est tenter Dieu manifestement, et introduire parmi les chrétiens une sorte d'inaction que les saints n'ont jamais connue.

Au lieu donc de se proposer seulement les quatre propositions qui composent, comme on a vu, l'état de tous les saints, il falloit entreprendre de prouver ces propositions inouïes des nouveaux mystiques; mais on n'en dit pas un mot dans la proposition du sujet, c'est-à-dire qu'on a caché au lecteur ce qu'il y avoit à prouver : et l'on croit avoir assez fait d'alléguer ensuite des excès, dont on tire les conséquences qu'on veut, et que nous allons voir en détail.

CHAPITRE IV.

La gnose consiste dans une habitude d'amour et de contemplation.

SECTION I.

Examen du premier passage qui est produit dans ce chapitre, où il est parlé de l'admiration.

Le premier passage qu'on produit dans ce chapitre en faveur des nouveaux mystiques, est celui où saint Clément rapporte ces paroles de saint Mathias : « Admirez les choses présentes; » établissant, poursuit saint Clément [1], l'admi» ration comme le premier degré de la connois» sance qui doit suivre. » Il cite encore un autre passage tiré de l'Évangile, selon les Hébreux, où

[1] *Strom. lib.* II. p 380.

il est écrit : « Celui qui admirera régnera : » et tout cela pour montrer la conformité de la doctrine des philosophes avec la doctrine chrétienne, à cause que les philosophes ont posé « l'admi» ration comme le commencement de la philo» sophie. » Là-dessus il produit Platon dans le Théactète : il pouvoit citer Aristote pour la même chose. En cela il n'y a rien là de fort merveilleux; et l'on apprend aux enfants que l'admiration des effets a donné lieu à la recherche des causes, qui n'est autre chose que la philosophie. Qui doute qu'il n'en soit autant arrivé dans la prédication de l'Évangile? On admiroit les choses présentes, c'est-à-dire, on les miracles de Jésus-Christ et des apôtres, ou le manifeste accomplissement des prophéties, ou, si lon veut, la constance des martyrs et la vertu admirable des chrétiens : on étoit porté à en rechercher la cause, et en la cherchant on trouvoit le christianisme et Jésus-Christ même. C'est ainsi qu'on devenoit chrétien [1], comme c'est ainsi qu'on devenoit philosophe. Saint Clément, qui, pour attirer les philosophes à la religion, cherche toutes les convenances entre la philosophie et le christianisme, a remarqué celle-ci, et l'on tâche de nous faire accroire qu'il a en en vue la même chose que les nouveaux mystiques, « qui met» tent la contemplation dans une admiration » amoureuse sans raisonnement, pour la dis» tinguer de la méditation discursive par actes » réfléchis. » Mais c'est ici tout le contraire. L'admiration ne commençoit la philosophie que parcequ'elle faisoit réfléchir sur les effets, et ensuite rechercher les causes. L'admiration des merveilles qui se faisoient aux yeux du monde dans l'établissement de l'Évangile en faisoit autant. Qu'y a-t-il de plus naturel? En tout cas, l'admiration est un signe trop équivoque de la contemplation passive, pour être ici alléguée en preuve. Tout le monde étoit ravi en admiration des paroles de grace qui sortoient de la bouche de Jésus-Christ, et par-là on étoit porté à y croire. A la vue du ciel et de la terre, et des autres ouvrages de Dieu, David s'écrioit : « Sei» gneur, que votre nom est admirable par toute » la terre [2] ! » et après s'être porté par ce motif à le célébrer, il en revient encore à l'admiration. Seroit-ce là l'oraison de passiveté, ou une affection générale qui convient à tout chrétien qui s'élève à Dieu par les créatures? Tout est passiveté à qui la cherche partout; et il ne faut qu'avoir nommé l'admiration comme le principe de la philosophie chrétienne, comme elle l'est de la naturelle, pour faire conclure : *Voilà le gnostique*, c'est-à-dire, *l'homme passif*, dont le partage est de contempler, et non de méditer.

[1] *Tert, Apolog.* — [2] *Ps.* VIII, 1, 10.

SECTION II.

Autres passages produits, dont l'effet est tout contraire à celui qu'on a prétendu : restriction importante de saint Clément dans les choses de perfection qu'il attribue à son gnostique.

Le second passage est remarquable, où saint Clément ayant parlé de cette *force permanente de contempler et de posséder la vivacité de la science*, ajoute que *le gnostique*, l'homme éclairé, intellectuel et spirituel, *fait tous ses efforts pour l'acquérir* [1]. Nous verrons ailleurs que ces efforts durent toute la vie, et que la distinction qu'on peut faire de ce côté-là du gnostique commençant et du gnostique parfait est sans fondement. Contentons-nous ici de remarquer que celui qui fait ses efforts est déja gnostique, c'est-à-dire, déja parfait. En un autre endroit, saint Clément dit, dans le même sens, que « la res» semblance avec Dieu consiste, autant qu'il est » possible, à conserver dans son esprit une seule » disposition à l'égard des mêmes choses [2]. » Encore dans un autre endroit, il met cette ressemblance à « être juste comme Dieu, et uni, autant » qu'il se peut, à son Esprit saint. » Il y a sans exagérer cinquante endroits, où, parlant de ces permanences de contemplation et ressemblances avec Dieu, il ajoute comme un correctif nécessaire cette restriction, *autant qu'il se peut*, nous apprenant par-là à la sous-entendre partout : ce qui dans la suite nous fera connoître que le gnostique, l'homme parfait n'est jamais sans quelque effort, parcequ'il ne parvient jamais à la perfection où il tend ; et cela est si naturel, que je m'étonnerois beaucoup qu'on pût penser autrement. Quand donc on trouve si souvent dans saint Clément, le repos, la tranquillité, l'immobilité, la ressemblance avec Dieu, et le reste, il faut suppléer *autant qu'il se peut*. Et loin de conclure des fortes expressions de ce Père, qu'on est absolument dans la permanence, dans la perpétuité de la contemplation, et le reste, il faudroit conclure au contraire qu'on y est autant qu'il se peut, autant que la condition d'une vie mortelle le peut souffrir. Or elle ne souffre pas qu'on soit toujours dans l'acte permanent de la contemplation, comme on verra en son lieu. Ce que l'ame peut et ce qu'elle fait, c'est de conserver toujours, comme le dit saint Clément, à l'égard des mêmes objets, autant qu'il lui est possible, les mêmes dispositions, les mêmes pensées; non pas qu'on puisse tou-

[1] *Strom. lib.* VII. p. 725. — [2] *Ibid. lib.* IV. p. 530.

jours y penser actuellement, mais parceque toutes les fois qu'on y pense on en juge toujours de même : et c'est en ce sens qu'on conclut, non pas la succession, mais la diversité des pensées, comme il sera démontré ailleurs ; puisqu'aussi bien l'auteur des Remarques nous renvoie lui-même *à ce qu'il en dira en parlant de l'immutabilité de la gnose*.

Nous traiterons aussi plus commodément ailleurs cette question : Si le gnostique de notre saint prêtre a cessé d'être discursif, comme on le prétend, ou même de le pouvoir être, comme il faudroit le prouver, pour faire du gnostique un homme passif ou sens des mystiques.

Au reste, tout ce qu'on rapporte, dans ce chapitre quatrième des Remarques, de l'habitude de la contemplation, confirme entièrement mon système. Tout ce que dit saint Clément de la stabilité du chrétien dans la contemplation, sans supposer ni passiveté ni rien d'extraordinaire, ne présuppose autre chose que la force de l'habitude, comme ce Père ne cesse de le répéter. Cette force dure à sa manière dans la nuit comme dans le jour. Il ne faut pas s'étonner, ni rapporter à des états extraordinaires, que les songes soient plus réglés. Nous verrons que ce bon effet, comme celui de régler les images de notre imagination vagabonde et de notre esprit trop actif, doit suivre naturellement de l'habitude, qui tient l'esprit et le corps dans la sujétion. On parle beaucoup ici de Cassien. On examinera, en expliquant cet auteur, quel rapport il peut avoir avec saint Clément; mais je crois alors démontrer qu'il n'en a aucun avec les nouveaux mystiques Quant à la contemplation par négation, qu'on amène ici, ce me semble, sans nécessité, nous en parlerons amplement en parlant de saint Denis : et tout cela ne sert de rien aux nouveaux mystiques; puisque cette manière de contempler Dieu, en disant plutôt ce qu'il n'est pas qu'en affirmant ce qu'il est, ne présuppose ni passiveté ni aucune de ces impuissances sur lesquelles les nouveaux mystiques fondent leurs états.

CHAPITRE V.

La gnose est une habitude de charité pure et désintéressée.

J'examinerai ce chapitre avec celui où il est parlé du desir, qui est le dixième. Je répéterai seulement, que l'opinion de l'école, qui met, non pas la perfection, mais l'essence même de la charité dans cette pureté et désintéressement de l'amour, qui est celle que vous suivez avec les nouveaux mystiques, ne permet pas de conclure que ce désintéressement soit un état particulier. Que si vous dites que cet état particulier consiste dans la perfection de ce désintéressement, et que cette perfection ne se trouve que dans l'état passif, je vous demanderai si vous prétendez que tous les saints, et en particulier tous les saints martyrs aient été dans cet état, ou l'aient même connu. Nous avons les instructions qu'on a données aux martyrs, où certainement il n'y a ni trait ni virgule qui tende là. Bien au contraire, nous verrons bientôt qu'on leur inspire tous les sentiments que vous y croyez opposés. Cependant c'étoient ceux qu'il falloit instruire dans cet état, et les y former; puisqu'ils étoient appelés à pratiquer la plus grande charité, qui est, comme dit notre Seigneur, celle de donner son ame pour son ami.

Saint Clément s'est embarrassé aussi bien que Cassien, en cela son imitateur, lorsqu'il a séparé les *biens que l'œil n'a pas vus, ni l'oreille entendus*, et qui sont réservés à la parfaite charité, d'avec le *centuple* promis à ceux qui ont cru simplement, et qui ont agi purement par espérance; comme si Jésus-Christ avoit séparé la vie éternelle, qui comprend ces biens, d'avec le centuple, ou que sans la charité, qui n'est jamais sans ce désintéressement, on pût avoir quelque part aux promesses spirituelles de son Évangile. *Ce lieu*, dites-vous, *doit être adouci*. Je laisse cela à part, et je recevrai votre adoucissement quand vous en serez content vous-même. Je laisse encore à part dans le même endroit de ce Père [1], le discours où il semble présupposer que les vrais martyrs, qui scellent leur foi par leur sang dans le sein de la charité, qui est celui de l'Église, peuvent être sans charité. Ce n'est pas ce que croit l'Église, qui les mettant tous à la tête de tous les saints dont elle honore la mémoire, leur attribue la charité dans le degré éminent, dans la plus parfaite imitation de celle de Jésus-Christ. Je laisse, dis-je, tout cela; et quoi qu'il en soit, on m'accordera du moins que les martyrs étoient appelés à l'acte et à l'habitude de la charité la plus parfaite. Mais si elle dépend de l'état passif, il falloit donc leur apprendre cet état. Cet état étoit-il un mystère, même pour les martyrs? non sans doute; et si quelques chrétiens méritoient qu'on leur révélât ce secret, c'étoient les martyrs. Tout est plein dans l'antiquité des instructions qu'on leur donnoit, et des octes qu'ils faisoient eux-mêmes parmi les coups et sous la hache des persécuteurs, sans qu'en tout cela on voie le moindre trait de passiveté.

[1] *Strom. lib.* IV, *p.* 519. *etc.*

CHAPITRE VI.

La gnose est une contemplation permanente.

Ce chapitre a une liaison nécessaire avec celui qui suit, où il est traité *de l'état d'impassibilité de la gnose;* et l'on ne verra que sur ce chapitre la parfaite résolution des difficultés. Néanmoins pour suivre les Remarques, autant qu'il sera possible, pied à pied, nous ferons les réflexions suivantes sur ce chapitre sixième.

SECTION I.

Explications générales, ou clefs des expressions de S. Clément.

Pour réduire les expressions de saint Clément à leur juste mesure par lui-même, il faut premièrement y sous-entendre les restrictions qu'il y apporte ordinairement, comme celle-ci, *autant qu'il se peut*, ainsi qu'il a été dit. Par exemple, on nous allègue souvent que ce Père fait comprendre Dieu à son gnostique. La solution générale à tous ces passages, c'est qu'il a dit en un autre endroit ce qu'il faut suppléer partout : « On comprend Dieu autant qu'il se peut [1]. »

Il y a d'autres restrictions de même nature que celle-ci. On tire un grand avantage de ce que ce Père donne si souvent son gnostique comme un homme si parfait : sous-entendez, comme il l'explique en d'autres endroits, « par» fait autant qu'il est permis à un homme [2]; » ou encore plus clairement : « Le gnostique, quoi» que d'un mérite plus grand, selon qu'il se » peut parmi les hommes, ne sera pourtant point « appelé parfait étant en la chair; car ce terme » est réservé à la fin de la vie [3]: » ce qui lui avoit fait dire dans le même endroit : « Pour de par» fait en toutes choses, je ne sais s'il y en a d'au» tre que Jésus-Christ [4]; » c'est-à-dire, sans difficulté, je n'en connois point.

On s'appuie principalement sur ce terme d'apathie et d'habitude, d'apathie ou d'impassibilité, si souvent attribué par saint Clément à son gnostique; mais si l'on avoit remarqué cette restriction, *habitude d'apathie pour ainsi dire* [5], ce seul correctif auroit empêché bien des conséquences outrées et insupportables.

En général les grands mots exagératifs portent en eux-mêmes leurs restrictions dans leur propres excès, et l'on voit bien naturellement qu'ils demandent un correctif; mais quand ce correctif est apporté par l'auteur même, le dénouement est certain, et il n'est pas permis de s'y tromper.

[1] *Strom. lib.* I, *p.* 333. — [2] *Lib.* V, *p.* 666. — [3] *Lib.* IV, *p.* 526.
[4] *Ibid.*, *p.* 323. — [5] *Ibid. p.* 528.

C'est encore un autre correctif de la même expression d'apathie, que de dire que le gnostique tâche d'approcher de celle de notre Seigneur, c'est-à-dire, que son apathie n'est pas une perfection où il soit parvenu, mais un effort pour y parvenir, qui est le langage commun de tous les saints, comme on verra.

La seconde solution générale de ces sortes de passages, c'est de les entendre par comparaison. Par exemple, la vertu par habitude, qui est celle que saint Clément attribue partout à son homme spirituel, est fixe et permanente, immobile, par comparaison à une simple disposition encore changeante et douteuse de commençants. C'est par cette sorte de comparaison que les philosophes eux-mêmes attribuent à l'habitude un état fixe, et par-là une certaine immobilité, à la différence de ces premières dispositions changeantes et incertaines.

C'est ce qu'explique saint Clément par ces paroles : « Tant que la partie principale de l'ame » demeure dans un changement et dans l'insta» bilité, la force de l'habitude ne s'y peut pas » conserver [1]. » Il a donc fallu établir quelque chose de permanent et immuable de soi pour expliquer la nature de l'habitude; ce qui ne suppose ni passiveté, ni aucune voie extraordinaire, mais la seule définition de l'habitude formée.

J'ajoute, en troisième lieu, qu'il faut regarder ce discours où l'on donne l'idée et la forme d'un homme parfait, dans le même sens qu'en donnant l'idée d'un roi ou d'un capitaine, on énonce ce qui doit être, et où l'on doit tendre, plutôt que ce qui est en effet. Un roi fait toujours justice : un capitaine n'est jamais surpris, il prévoit tout, il est prêt à tout; et ainsi du reste. Ainsi un homme spirituel est imperturbable, c'est-à-dire, il le doit-être, et telle est la fin qu'on se propose. C'est ce qu'explique en termes formels saint Clément lui-même *. . . .

. . . .

[1] *Strom. lib.* VI, *p.* 633.

* Il se trouve ici une lacune d'une page à peu près. On en trouvera encore quelques autres dans la suite, qu'on aura soin de marquer. Lorsque M. de Meaux travailloit à son *Instruction sur les états d'oraison* il crut devoir y faire entrer plusieurs endroits de cet ouvrage, qui convenoient à la matière qu'il traitoit alors. C'est ce qu'on voit principalement dans le sixième livre de cette Instruction, où il emploie l'autorité de saint Clément. L'illustre auteur, qui ne destinoit point cet ouvrage à l'impression, parcequ'il se flattoit que M. de Fénelon, contre lequel il ne vouloit point faire d'éclat, se rendroit à ses raisons, ne faisoit aucune difficulté d'employer, quand l'occasion s'en présentoit, des matériaux tout trouvés et tout disposés; et voilà la vraie raison des lacunes qu'on trouve dans la *Tradition des nouveaux Mystiques*. (Edit. de Paris.)

SECTION II.

Locutions plus particulières et preuves que le gnostique fait toujours de nouveaux efforts.

Saint Clément dit que le gnostique, qui est déja arrivé à être le maitre de lui-même et à contempler toujours, s'applique, autant qu'il peut, à posséder la puissance de la contemplation. Comment il peut s'appliquer à posséder ce qu'il a, il est aisé de l'entendre; c'est à cause qu'il n'est jamais si absolument possesseur de cet état, qu'il n'ait toujours besoin de s'appliquer à le posséder de plus en plus. Car les plus parfaits veulent toujours devenir plus parfaits, et ne cessent de se proposer au-dessus de tout ce qu'ils ont une perfection souveraine, dans laquelle néanmoins ils tendront encore plus haut. Saint Paul nous en est un bon témoin, et il montre à ceux qu'il nomme parfaits, qu'ils doivent toujours s'étendre à une perfection plus éminente, sans jamais se relâcher de leurs poursuites, ni cesser de desirer leur avancement, comme la suite le montrera plus clair que le jour. Conformément à cette doctrine, celui qu'on nous donne comme un gnostique des plus parfaits, « qui est contraint à être bon, et qui » de bon et fidèle serviteur est parvenu à être » ami par la charité, à cause de la perfection » de l'habitude qu'il a acquise purement par la » discipline et par un grand exercice[1]; » (le voilà, ce me semble, assez parfait) et néanmoins celui-là même « fait de grands efforts pour arriver à » la souveraine perfection de la connoissance, » orné dans ses mœurs, établi dans l'habitude, » ayant toutes les richesses du véritable gnosti» que. » On desire donc encore quand on a la connoissance parfaite, et non seulement on desire, mais encore on fait des efforts pour passer plus outre.

C'est donc en vain qu'on cherche dans saint Clément le passif des nouveaux mystiques, qui est si plein, que loin d'avoir à faire aucun effort, il ne pousse pas même un seul desir, et ne fait à Dieu aucune demande. Mais tout cela, c'est une idée, que nous verrons combattue par cent passages de saint Clément, qu'on lui vent donner pour patron.

(*La troisième section manque tout entière.*)

SECTION IV.

Si le gnostique exclut tout raisonnement discursif.

L'auteur des Remarques prétend que « toutes ces expressions * marquent clairement une » contemplation habituelle sans actes réfléchis » et distincts. » Et un peu après: « Elle ne con» siste point, dit-il, en actes réfléchis et passa» gers, ce qui enfermeroit des retours et des in» terruptions. » Le contraire paroîtra bientôt: mais pour aller au principe, il faut voir avant toutes choses, si saint Clément a exclu le raisonnement discursif.

Et d'abord nous venons de voir que la science de son gnostique ou contemplatif est « une ferme » compréhension de la vérité, qui, par des rai» sons certaines et invariables, nous mène à la » connoissance de la cause[1]. » Or cet état, où l'on procède par les vraies raisons à la connoissance de la cause, est un état discursif. Notre saint prêtre n'a donc pas exclu cet état de celui de son gnostique.

» Le gnostique, dit-il ailleurs[2], use très bien » de la science. » Et un peu après: « En con» templant en elle-même la substance qui fait » l'objet de la géométrie et se la rendant fami» lière, il atteint par l'intelligence la nature du » continu, et la substance immuable qui est dif» férente de tous les corps. » Voilà un homme qui procède par la connoissance de la nature du corps, à celle de la nature incorporelle et immuable, c'est-à-dire, à celle de Dieu. Il continue: « L'astronomie l'élevant au ciel et aux ré» volutions des étoiles, il considère sans cesse les » choses divines et ce beau concert de toutes » les parties de l'univers, qui a conduit Abra» ham à la connoissance du Créateur. » Il poursuit: « La dialectique sert au gnostique à faire » la division des genres dans leurs espèces, et » la différence des êtres, jusqu'à ce qu'il soit » arrivé aux premiers et aux plus simples. » Il conclut qu'il faut obéir au prophète qui parle ainsi: « *Cherchez Dieu et affermissez-vous* » *dans la vérité, cherchez sa face en toute ma-* » *nière*[3]; car Dieu ayant parlé en tant de sortes, » on ne le connoit pas par une seule voie. Le » gnostique ne regarde donc pas les sciences » comme des vertus, et ce n'est pas pour cela » qu'il en apprend plusieurs; mais s'en servant » comme de secours pour faire la distinction des » choses communes et des propres, il les em» ploie à la connoissance de la vérité. » Je ne veux pas conclure de là, ni que tout le monde soit obligé à tous ces discours, ni qu'il s'en faille toujours servir; mais seulement que les connoissances et les actes discursifs, loin de répugner

[1] *Strom. lib.* VII, *p.* 735, 736.

* Celles sans doute qui étoient dans la troisième section.

[1] *Strom. lib.* VII, *p.* 695. — [2] *Lib.* VI, *p.* 654, 655. — [3] *Ps.* CIV. 4.

au genre de l'état du gnostique, au contraire sont pour lui un des moyens de chercher la face du Seigneur.

C'est encore dans le même esprit que saint Clément dit ailleurs [1] que « la science gnostique » est la contemplation de la nature ; » sans doute parce qu'elle élève le spirituel à la connoissance et à l'amour de Dieu.

Tout cela est d'un esprit bien différent de celui des nouveaux mystiques, qui dans leur état passif, qui est le seul qu'ils reconnoissent pour contemplatif, non seulement ne reçoivent plus ces progrès de la créature au Créateur, qu'ils relèguent à l'état plus bas de la méditation ; mais ne veulent même pas permettre qu'on se serve de Jésus-Christ et des mystères de son humanité pour aller à Dieu. Au contraire, à toutes les pages de saint Clément d'Alexandrie, on verra dans le gnostique une considération perpétuelle des paroles et des actions de l'Homme-Dieu pour s'exciter à lui ressembler. C'est un raisonnement que ce Père ne fait jamais quitter à son gnostique ; et je le prouverois par cent passages, si je ne croyois inutile de rechercher avec soin ce qu'on trouvera sous sa main à l'ouverture du livre. En général, on ne trouvera aucun endroit de ce Père où il sépare le μελετὴν, c'est-à-dire, la méditation, ni le λογικὸν, et les autres mots qui signifient le raisonnement, d'avec l'état contemplatif ou gnostique ; au contraire on les voit partout marcher ensemble : et si l'on répond qu'il parle plus en général et ne vient pas à ces précisions, c'est par-là même que je conclurai qu'elles lui sont inconnues, ou du moins qu'elles ne sont point, comme on prétend, l'objet de son livre.

Mais passant plus outre, je dis qu'à bien plus forte raison, il n'a pas intention d'exclure de l'état gnostique ou parfait les efforts, au sens qu'on dira, ni les actes distincts et réfléchis que nous allons voir qu'il fait faire en grand nombre à son gnostique. En attendant, nous voyons que ces actes ne répugnent pas à la nature de la connoissance que ce Père se propose de nous expliquer.

SECTION V.

De la contemplation par négation du simple regard amoureux, et de l'exclusion des attributs.

Il faut bien trouver dans saint Clément le *regard amoureux* ; mais afin que ce soit celui des mystiques, il doit exclure toute idée distincte. C'est une notice générale et confuse de Dieu sans attributs, ni absolus ni relatifs. En cette sorte ils entraînent nécessairement une succession de pensées contre les principes des nouveaux mystiques ; mais c'est ce que saint Clément ne connut pas. « Dieu, dit-il [1], est infini et sans figure, et » ne peut être nommé. Quoique nous le nommions quelquefois improprement et en le nommant Dieu, ce qu'on ne peut faire proprement, et que nous le nommions Un, ou Bon, » ou Intelligence, ou Celui qui est, ou Père, ou » Dieu, ou Créateur, ou Seigneur, nous ne prétendons point par-là dire son nom ; mais nous » nous servons de tous ces beaux noms à cause » de notre disette... Car aucun d'eux pris à part » n'exprime Dieu ; mais tous ensemble en indiquent la souveraine puissance. » Voilà comment on est contraint, pour connoître Dieu, de conduire son esprit sur plusieurs idées, étant impossible d'en trouver aucune dont on soit content ; de sorte que tout se termine à se perdre dans quelque chose de plus inconnu.

Parmi toutes ces idées, les mystiques, à qui il n'en faut qu'une seule et encore la plus générale, s'attachent à celle-ci, *Celui qui est* ; et c'est en effet la plus grande, comme la plus simple de toutes. Mais saint Clément d'Alexandrie la range avec les autres, dont le concours est nécessaire pour exprimer Dieu à notre manière imparfaite. On voit aussi qu'il ne s'astreint pas et qu'il n'astreint pas son gnostique à la manière négative de connoître Dieu. Ainsi en toutes façons il admet dans l'état contemplatif la succession des pensées ; et l'une et l'autre méthode, je veux dire l'affirmative et la négative, sont toutes deux excellentes dans les voies de Dieu, puisqu'elles aboutissent également à le reconnoître incompréhensible.

Je ne vois pas au surplus quel avantage on peut tirer de ce que saint Clément préfère la manière négative. Elle n'est pas plus passive que l'autre, ni par conséquent plus favorable aux nouveaux mystiques. On vient par raisonnement à connoître qu'on ne peut rien dire de Dieu qui soit digne de sa perfection, comme on vient par raisonnement à dire qu'il est parfait. La foi enseigne aussi également l'un et l'autre, et l'on n'a besoin ni pour l'un ni pour l'autre de la passiveté des mystiques.

Quant à l'exclusion des images, qu'on trouve en beaucoup d'endroits de saint Clément, il entend ordinairement les images corporelles de Dieu, qui sont comme autant d'idoles que se forgent dans leur esprit les hommes charnels. Il entend aussi quelquefois toutes les images sensi-

[1] *Strom. lib.* IV. p. 475.

[1] *Strom. lib.* V. p. 587.

bles qui se mettent entre Dieu et naus. Mais les nouveaux mystiques poussent la chose bien plus lain, puisque, par les images qu'ils excluent, souvent ils entendent les idées distinctes, et souvent même celle de Jésus-Christ homme : deux choses, comme on a vu, directement apposées à ce Père.

SECTION VI.

Fortes expressions de saint Clément sur l'immutabilité, qu'il attribue à son gnostique.

Il en faut maintenant venir aux expressians dont on se prévaut le plus, qui sont celles où saint Clément dit, principalement au septième livre [1], que le gnostique ne peut déchoir, et que sa vertu est inamissible. Or l'on paurroit demander d'abord : Que prétendez-vous? quoi? que ces propositians sont véritables, au qu'encore qu'elles soient fausses jusqu'à l'hérésie formelle, et expressément condamnées, il est permis de les avancer, et encare sans correctif, et même ne pas observer le correctif de saint Clément, car le voici aux mêmes endroits que vous citez [2] : « L'habitude devient naturelle à celui qui s'en » fait, par l'exercice gnostique (parfait), une » vertu qu'on ne peut plus perdre (inamissible); » car comme la pesanteur est assignée et attri» buée à la pierre, ainsi la science inamissible » l'est à celui dont naus parlons, nan involon» tairement (comme la pierre), mais de son bon » gré par la puissance raisonnable (gnostique, » intellectuelle et parfaite) et prévoyante? » Vous tirez avantage de la comparaison de la pierre ; mais votre auteur ne s'en sert que paur montrer au contraire de la différence entre une pierre qui agit sans volanté, et le gnostique qui agit *volontairement* et librement, *par raisonnement*, *par intelligence*, *par prévoyance* : et c'est pourquoi il continue : « Il parvient donc (le gnostique au » l'homme parfait) à ne pauvoir perdre la vertu, » parcequ'il ne peut perdre la précautian ; il vient » par la précautian à ne pécher plus, et par le » bon raisonnement (τῆς εὐλογιστίας) à rendre la » vertu inamissible. Il parait que la gnose (la » cannaissance pratique et parfaite de la vertu » chrétienne) donne le bon raisonnement, puis» qu'elle apprend à discerner ce qui peut donner » du secours pour la permanence de la vertu. La » gnose (la cannoissance) de Dieu est donc une » très grande chose, puisque par elle on conserve » ce qui rend la vertu inamissible; » c'est-à-dire, comme an a vu, la prévoyance, la précaution, le bon raisonnement, que le gnostique comme gnostique conserve toujours, et ne peut pas ne pas conserver, tant qu'il est gnostique, encore qu'il le conserve *volontairement* et librement, ce qui est toujours, comme vous savez, la même chose dans saint Clément en cent endroits.

Vous avez vu ce passage, vous l'avez cité, et vous en faites votre fort. Dites-vous donc à vous-même pourquoi vous n'y avez pas vu ces prévoyances, ces précautions, ce bon raisonnement du gnostique, et taut ce qu'il conserve pour rendre la vertu inamissible, nan plus que la connoissance et le discernement de tous les secours qu'on peut avoir pour cela.

Un de ces secours est la demande que saint Clément avoit exprimée en disant dans le même livre, quatre au cinq pages au-dessus du passage qu'on vient de voir [1] : « que le gnostique doit » prier plus que tous les autres, parcequ'il sait » les véritables biens et ce qu'il faut demander » en particulier, et quand, et comment; » ce qu'il réfute sans cesse, camme naus verrons au chapitre de la prière. Mais ce que je veux remarquer ici, c'est que « le gnostique, et le gnosti» que par possessian, τῇ κτήσει, » par-là donc gnostique parfait, « prie et demande les véritables biens, c'est-à-dire, les biens de l'ame, » coopérant aussi (et s'aidant lui-même) pour » parvenir à l'habitude de la bonté, en sorte » qu'il n'ait pas les biens comme on a des scien» ces surajoutées, mais qu'il soit bon lui-même. »

Il n'y a point là de contradiction. Car encore que le gnostique au le chrétien parfait soit déja bon, et qu'il ait déja l'habitude de la vertu, ou il ne croit paint l'avoir, ou il ne songe pas qu'il l'ait, oubliant ce qu'il a passé et s'étendant toujours en avant à l'exemple de saint Paul, camme saint Clément nous l'a dit dans son Pédagogue [2]; au enfin il ne l'a jamais assez, et il en demande sans cesse la continuité et l'augmentatian, comme nous le verrons au chapitre de la prière.

Voilà donc de quelle manière le gnostique ne peut déchoir, et que sa vertu est inamissible, parcequ'il fait tout ce qu'il faut pour la rendre telle : car il prie et demande à Dieu d'être bon ; et non content de prier, et de laisser ensuite tout faire à Dieu, *il s'aide lui-même*, comme dit saint Clément [3] : et les secaurs qu'il se danne sont ceux que ce même Père a expliqués un peu après [4], c'est-à-dire, la prévoyance, la précaution, et le bon raisonnement, pour conserver en lui-même tout ce qui rend la vertu inamissible.

Ainsi les propositians de saint Clément ne sont

[1] *Strom. lib.* VII, *p.* 723, *etc.* — [2] *Lib.* VII. *p.* 726.

[1] *Strom. lib.* VII. *p.* 721. — [2] *Pædag. lib.* I. *p.* 107. — [3] *Strom. lib.* VII. *p.* 721 — [4] *Pag.* 726.

pas *si étonnantes* que vous voulez les faire paroitre; puisqu'au fond, comme vous voyez, elles sont conditionnelles, et entièrement semblables à celles-ci du Psalmiste [1] : » Il règle tous ses dis» cours avec jugement; éternellement il ne sera » point ébranlé : son cœur est toujours prêt à se » confier au Seigneur : son cœur est affermi et » ne sera point ému. Celui qui se fie en Dieu est » comme la montagne de Sion : celui qui habite » en Jérusalem ne sera point ébranlé. » Il ne reste plus qu'à dire que ces dispositions sont uniquement de l'état passif, et non de l'état du chrétien, qui parvient, comme il est certain, par les graces et les voies communes à l'habitude de la vertu, jusqu'à devenir un saint digne du culte public. Mais saint Clément s'opposeroit à cette pensée, puisqu'il veut que ceux dont il parle, c'est-à-dire les hommes parfaits, non contents de demander à Dieu les vrais biens, ce qui n'est pas passif, fassent ce qui l'est encore moins, si l'on veut; c'est-à-dire qu'ils s'aident eux-mêmes à les obtenir et à les conserver par la prévoyance ou la précaution que donne le bon raisonnement; en sorte qu'ils ne puissent les perdre, au sens qu'on dit que celui qui observe tous ses pas ne tombe pas et même ne peut pas tomber.

Au reste, on peut voir encore, dans ces passages, si le contemplatif de saint Clément est un homme qui, attaché à un seul acte toujours continué sans interruption et sans réflexion, a cessé de raisonner, de prévoir, de prendre ses précautions; et si, comme les autres hommes, il ne reçoit pas la succession des pensées, plus ou moins, selon le degré de perfection où il est, mais toujours immanquablement tant qu'il est envie. On peut encore décider par-là si saint Clément, comme on le prétend, a reconnu l'abandon des nouveaux mystiques; c'est-à-dire un abandon, où sans rien produire de son côté et sans oser se remuer, on attend que Dieu fera tout. Mais ce sera là la matière d'un autre chapitre, où l'on verra que s'il y a un Père opposé à cet abandon, c'est celui-ci, comme on le peut déja voir : mais on le verra toujours de plus en plus.

SECTION VII.

Solution particulière pour les passages où il est dit que le gnostique en vient à une habitude de contemplation éternelle immuable, et inaltérable.

Les passages qu'on vient de voir suffiroient pour faire bien entendre ces derniers. Mais nous avons outre cela trois solutions fondées sur des principes particuliers, dont le premier est tiré de la nature des objets de la contemplation, qui étant invariables causent une science qui leur est semblable, c'est-à-dire qui ne varie point, qui est ferme et inébranlable, et qui communique ces qualités au sujet où elle se retire; ce que je tranche en un mot, parcequ'il a déja été expliqué *.

Le second principe est tiré de la nature de l'habitude formée par opposition aux premières dispositions changeantes et incertaines, ce qui a aussi été déja expliqué [1].

Enfin le dernier principe est tiré de la nature de la charité, sans laquelle il n'y a point de contemplation parfaite. Or, c'est la charité dont saint Paul a dit qu'elle ne se perd jamais [2], parcequ'au lieu que la foi et l'espérance s'évanouissent dans la claire vue, la charité ne fait que s'y affermir. Voilà donc, sans avoir recours aux passivetés des mystiques, trois raisons d'attribuer quelque chose d'inaltérable, d'invariable et d'inébranlable au contemplatif parfait. La première, pour établir la différence des opinions d'avec la science gnostique ou intellectuelle, dont les objets sont éternels : la seconde, pour établir la différence des dispositions changeantes d'avec l'habitude formée : la troisième, pour établir la différence de la charité d'avec la foi et l'espérance; et c'en est assez pour expliquer le passage de saint Clément où il est dit, que la *gnose* ou la connoissance de la sagesse « parvient par l'exer» cice à une habitude de contemplation éternelle » et inaltérable [3], » et les autres de même nature.

SECTION VIII.

L'entendre perpétuel de saint Clément s'explique par les mêmes principes, et par la nature de l'habitude.

On fait bien valoir et on répète souvent ce passage de saint Clément : » L'entendre, par le » continuel exercice, devient un toujours enten» dre, et toujours entendre est l'essence ou la » substance (οὐσία) du gnostique ou du spirituel » par une certaine température qui n'a point » d'interruption, et la perpétuelle contemplation » est une vive substance, ζῶσα ὑπόστασις [4]. » C'est principalement dans ces paroles qu'on croit trouver l'état passif; mais de bonne foi et sans raffiner, elles ne supposent autre chose sinon que la force de l'habitude est une seconde nature **....

[1] *Ps.* CXI, 5, 8. CXXIV, 1.

* Bossuet renvoie à la troisième section de ce chapitre. C'est celle qui manque, comme nous l'avons déja observé. (*Édit. de Paris.*)

[1] Ci-dessus, *sect.* I. — [2] *I. Cor.* XIII, 8. — [3] *Strom. lib.* VI, *p.* 645. — [4] *Lib.* IV, *p.* 529.

** Le reste de cette section a été ôté par l'auteur, pour être employé ailleurs. (*Édit de Paris.*)

SECTION IX.

Des nécessités que saint Clément attribue à son gnostique.

On cite, p. 118 des Remarques, ce passage : « Qu'il (le gnostique) est contraint à être bon ; » et p. 121 et autres : « Qu'il boit, qu'il mange, » qu'il se marie, non par choix, mais par né» cessité. » On ne comprend pas en vérité qu'un si habile théologien puisse alléguer de tels passages. Le premier, qui porte que « le gnostique » est contraint à être bon [1], » se peut entendre facilement par celui-ci du même livre : « Le » commandement nous contraint à cause de l'ex» cellente bonté [2], » ou de Dieu, on de sa loi et de ses préceptes : encore plus clairement ce passage, « le gnostique est contraint à être bon, » se doit entendre par celui-ci qui lui est semblable : » Nous sommes contraints à être chrétiens [3]; » c'est-à-dire que nous y sommes déterminés par des raisons convaincantes, et que nous y sommes portés par un attrait invincible. Si cela signifie que c'est être passif à la manière des nouveaux mystiques, tout chrétien le sera, et saint Clément ne parlera plus d'un état extraordinaire. Au reste, c'est partout le même mot qu'il faut traduire de même, βιάζεται, βιαζόμεθα, βιαζόμενος ἐντολῆς, avec la terminaison passive. Est-ce là ce passage qu'on répète tant pour établir l'état passif? Voyons l'autre.

« La gnose ne devient jamais ignorance, et » l'excellent ne se change point en mal : c'est » pourquoi il obéit, il mange, il se marie non » par choix, mais par nécessité [4]. » Les premières locutions sont de la nature de celles-ci du même Père » L'homme de bien ne fait point le » mal : la charité ne permet point de pécher [5]; » qui reviennent à celles-ci : » Ce qui est né de » Dieu ne pèche pas [6] : la charité ne pense point » le mal [7]; » et le reste, qui marque plutôt la nature des vertus, et à quoi elles portent l'ame, que la perfection entière et absolue du sujet. Mais qu'on le prenne comme on voudra, nous avons assez démontré le sens de semblables propositions. Pour celle-ci, où l'on veut trouver de si grands mystères, » Il boit, il mange, il se » marie, non par choix, mais par nécessité, » visiblement elle ne regarde que les nécessités corporelles. Pour en être convaincu, il ne faut que considérer ce que saint Clément met ensemble. S'il avoit voulu expliquer que le sage fait tout par nécessité, il ne falloit pas restreindre son discours aux nécessités corporelles. Il a raison de dire que le sage n'y satisfait point par choix ; car il voudroit ne les point avoir, mais il y cède par nécessité. On trouvera partout dans saint Clément, comme dans les autres auteurs, qu'il appelle nécessités, celles qui viennent du côté du corps, parmi lesquelles il compte le mariage; comme quand il dit au cinquième livre [1], « qu'en ce qui regarde le mariage, la nourriture » et les autres choses semblables, il ne faut rien » faire par cupidité, mais seulement ce que la » nécessité demande. » Il ne faut pas nous donner la peine d'expliquer en quelle sorte le mariage est compris parmi les nécessités ou besoins. On sait ce qu'en dit saint Paul [2]. Cet apôtre appelle cela *nécessité*, aussi bien que saint Clément, et comme lui il l'oppose au choix et à la puissance qu'on a sur sa volonté. Il ne faut point faire fort sur le mot de *choix* : ce sont façons de parler de tout le langage humain. En ce sens, saint Clément oppose toujours ce qu'on fait par crainte, ou même par espérance, à ce qu'on fait librement, par volonté ou par choix. A plus forte raison a-t-il pu dire que son sage ne boit ni ne mange point par choix ; parceque ce sont des servitudes du corps, dont il voudroit être délivré. Voilà sans doute tout le mystère de ces nécessités et de ces choix, d'où l'on tire tant d'avantages. Et ce qu'ajoute saint Clément : « Que » le sage mange et se marie, si le Verbe le dit, » et comme il convient [3], » est clairement de même dessein que le reste ; car le Verbe ayant prescrit par sa parole quand il faut faire ces choses, il n'y a qu'à faire ce qu'il dit. Que si l'on veut ajouter l'inspiration à la parole, ce ne sera toujours, sans voie extraordinaire, que l'état du chrétien parfait, qui sait mieux que tous les autres qu'il ne pense rien de lui-même comme de lui-même.

SECTION X.

Suite du passage du chapitre sixième.

Je laisse ce qu'on dit de la pureté des songes, à quoi nous avons déja satisfait. Saint Clément ajoute que » le gnostique est toujours pur pour » la prière ; car il prie avec les anges, leur étant » déja égal. Il n'est jamais hors d'une sainte » garde ; enfin il est parvenu à la mesure de » l'homme parfait [4]. » Je ne vois point là d'état extraordinaire; mais seulement que saint Clément a suivi l'interprétation de ceux qui rapportent à la perfection de cette vie cette mesure de l'âge parfait dont parle saint Paul [5] : ce qui

[1] *Strom. lib* VII. p. 735. — [2] *Ibid.* p. 732. — [3] *Lib.* VI. p. 689. — [4] *Lib.* VII. p. 741. — [5] *Ibid.* p. 693. *Lib.* IV. p 519. — [6] *I Joan.* III, 4. — [7] *I. Cor.* XIII, 5.

[1] *Strom. lib.* V. p. 450. — [2] *I. Cor.* VII. 9. — [3] *Strom. lib.* V. p. 741. — [4] *Ibid. lib.* VII. p 739. — [5] *Ephes.* IV, 13.

n'induit qu'une perfection telle que l'ont tous les saints, qui sans doute ne sont pas passifs.

J'en dis autant de « cette garde des anges dont » le gnostique ne sort jamais. » Tous les saints sont sous cette garde, et ce n'est pas l'oraison passive qui les y met. Il ne sert de rien d'insister sur la perpétuité et la consistance ou permanence de la contemplation. Nous avons vu qu'elle ne dépend pas de la passiveté des mystiques. Il est vrai que saint Clément représente » au milieu de la vraie Église une portion plus pure que » le reste, qu'il nomme l'Église spirituelle [1]; » mais il resteroit à prouver qu'elle n'est composée que des ames passives. « Elle est poussée, » dit-on, par l'esprit de Dieu. » Sans doute; car tous ceux qui ont reçu l'esprit d'adoption, en sont poussés et animés. » Elle demeure dans le » repos de Dieu : » donc elle est dans l'état passif. On nie cette conséquence, et tout ce qui ne va pas là est inutile au sujet.

CHAPITRE VII.

Sa gnose est un état d'impassibilité.

Nous sommes arrivés au chapitre de l'apathie, où l'on trouve d'abord un passage, dont on dit qu'on n'en connoit point de plus digne d'attention. Il le faut exactement considérer.

SECTION I.

Passage du livre sixième rapporté dans ce chapitre : En quel sens l'homme parfait est sans desir.

Premièrement, il faut remarquer que dans la plupart des passages où saint Clément semble exclure le desir, il se sert du mot de *concupiscence*, ἐπιθυμία, qui ne signifie pas desir en général, mais ordinairement et presque toujours cupidité, convoitise, qui est la source des mauvais desirs, principalement de ceux qui nous portent aux plaisirs des sens. C'est aussi l'acception de ce mot, premierement dans le Décalogue, *Non concupisces*, et ensuite dans toutes les Écritures de l'ancien et du nouveau Testament, et dans saint Clément en cinq cents endroits. C'est donc une faute dans les Remarques sur saint Clément, de traduire ἐπιθυμία, *desir*, ce qui exclut les bons desirs, comme les mauvais; et c'est une première remarque qu'il n'y a rien à conclure contre les *desirs* en général, des passages où se trouve le mot ἐπιθυμία, *concupiscence, cupidité.*

Il faut pourtant remarquer qu'en un seul endroit, qui est celui du sixième livre que nous avons ici à considérer, il se sert d'un mot plus général ὀρέξις, qui se prend même pour le bon desir; de sorte qu'il semble dire que le gnostique ne desire rien : mais il ne faut qu'entendre le comment pour renverser le système *. . . . . . .

SECTION III.

Suite du passage, où il est parlé de l'apathie du gnostique.

Afin qu'on voie mieux toute la suite du passage, il commence ainsi : » Le gnostique n'a de » passions que celles qui sont nécessaires pour » la subsistance du corps, comme la faim et la » soif, et les autres de même nature [1]. » Il expose ensuite trois choses, dont l'une regarde notre Seigneur, l'autre les apôtres, et la troisième les autres parfaits. Pour le Sauveur, son corps conservé par une vertu supérieure n'avoit besoin ni de manger, ni de boire, que pour montrer seulement qu'il n'étoit pas un fantôme; et « en » un mot poursuit-il [2], il étoit absolument im» passible, n'ayant aucun mouvement de pas» sion, ni de volupté, ni de douleur. » Si l'on ne prend les expressions des plus grands auteurs avec un esprit d'équité, on leur fait tout renverser. Dira-t-on au pied de la lettre, que notre Seigneur n'avoit le sentiment ni de la faim, ni de la soif, ni de la douleur ou de la tristesse, ni de la frayeur, et de tant d'autres passions marquées expressément dans l'Évangile? Veut-on attribuer cette erreur à saint Clément? Il ne l'en faudroit plus croire, et il se détruiroit par son propre excès. Entendons donc, qu'en ôtant ces passions à notre Seigneur, ce n'est pas le sentiment qu'il lui veut ôter, mais la sujétion, la nécessité; en un mot, l'involontaire. Il passe aux apôtres, qu'il « rend maîtres, après la résurrec» tion de notre Seigneur, de la colère, de la » crainte et de la convoitise; » sans leur donner même « ce qui paroît bon (à quelques uns des » philosophes, quoique non à tous) dans les mou» vements passionnés, comme sont l'audace, l'é» mulation, la joie, la cupidité, à cause d'une » certaine fermeté d'ame qui fait qu'ils ne chan» gent en aucune sorte [3]. » Il conclut donc que ces passions, quoique bonnes dans l'opinion de quelques uns, *ne doivent pas être admises dans l'homme parfait*, duquel il exclut encore, pour

[1] *Strom. lib.* VII, p. 759.

* Ici se trouve une assez grande lacune, qui renferme tout le reste de cette première section, et toute la seconde; et M. de Meaux marque de sa propre main à la marge de son manuscrit, qu'il a transporté ailleurs plusieurs pages, qui ne se trouvent plus dans cet endroit (*Édit. de Paris.*)

[1] *Strom. lib.* VI, p. 649. — [2] *Ibid.* p. 650. — [3] *Ibid*

les raisons qu'il en apporte, la colère, l'émulation, la jalousie, l'amitié vulgaire, même la vertu qui tranquillise l'esprit (εὐθυμία); car rien ne le peine. Ce qu'il finit par ces termes : « Il ne » tombe en aucune sorte dans la concupiscence, » ni dans l'appétit : il n'a besoin dans son ame » d'aucune autre chose, étant toujours avec son » bien-aimé; et par toutes ces raisons il fait l'ef- » fort qu'il peut pour être semblable à Jésus- » Christ jusqu'à l'impassibilité, εἰς ἀπάθειαν. »

Avant que de passer outre, je demande si l'on peut dire avec la moindre apparence que les apôtres soient parvenus à n'avoir plus aucun mouvement de passion involontaire? Ce seroit être tout-à-fait égal à Jésus-Christ, et non pas, comme dit ce Père, *faire ses efforts, pour arriver à son apathie*. Quand saint Paul disoit : *Je ne fais pas le bien que je veux*, etc., n'avoit-il rien d'involontaire en lui-même? et quand on voudroit répondre, malgré les démonstrations de saint Jérôme, de saint Augustin, de Cassien même, qu'il ne parloit pas en sa personne; c'est certainement en sa personne qu'il parloit de cet ange de Satan qui le persécutoit, pour réprimer son orgueil. De quelque façon qu'on l'explique, une passion plus grossière lui fut donnée pour remède d'une passion plus délicate; et après cela, faire dire à notre saint prêtre en toute rigueur, que l'homme parfait n'a plus de mal à réprimer, quoique je n'aie pu encore trouver ce passage, c'est lui faire ignorer les premiers principes.

Bien plus, non seulement les apôtres étoient capables de mouvements involontaires; mais encore, par la foiblesse commune de l'humanité, dont ils ne pouvoient pas être tout-à-fait exempts, ils leur cédoient quelque chose. Par exemple, saint Barnabé n'étoit peut-être pas sans quelque passion et sans trop d'adhérence à son sens, quand il se sépara de saint Paul au sujet de saint Marc. Saint Pierre ne fut pas sans quelque affection humaine, quand il mérita d'être repris hautement par saint Paul. On ne pourroit donc pas pousser à bout les propositions de saint Clément d'Alexandrie, sans le faire tomber dans des erreurs trop grossières pour un si grand homme.

Qu'est-ce donc qui peut donner lieu aux fortes expressions de ce Pere? C'est à cause que les apôtres et les parfaits, s'ils ne venoient pas tout-à-fait, comme Jésus-Christ, à n'avoir rien en eux d'involontaire, ils en venoient jusqu'au point qu'ils n'en étoient point abattus; et que s'ils recevoient quelques blessures légères, non seulement ils n'en recevoient point de mortelles, mais encore ils n'en recevoient point qui altérât leur santé. Ainsi on croit être sain, quand on n'a plus que de petits restes de la maladie : on croit être victorieux, quand on a tellement vaincu un ennemi, qu'il ne combat plus que foiblement.

Nous en dirons davantage sur la suite de ce passage. En attendant, on en voit assez pour prendre des tempéraments sur des propositions, qui, sans cela, seroient certainement absurdes et hérétiques.

Et d'abord il est bien certain qu'il ne s'agit point ici des desirs spirituels. On voit par le dénombrement que notre auteur fait des sentiments et des appétits qu'il exclut, que ce sont sentiments et appétits vulgaires. Quand il dit « qu'on n'a » plus besoin d'aucune autre chose pour son » ame, » il faut voir de quoi il parle. « L'ame, » dit-il, ne tombe point dans la convoitise, ni » dans l'appétit des choses vulgaires et sensuel- » les » dont il a parlé; et s'il ajoute qu'*elle n'a besoin d'aucune autre chose*, on sous-entend naturellement d'aucune autre chose de même nature. C'est de quoi il a voulu exempter son sage : et encore, avec tout cela, c'est un homme qui fait les derniers efforts pour parvenir à l'apathie, à l'exemple de Jésus-Christ; de sorte que sa perfection consiste en partie dans son effort. Cependant, pour contenter les mystiques, il en faut faire un homme entièrement impassible, et dont l'ame n'ait besoin de rien, pas même de demander la grace de Dieu.

SECTION IV.

Suite du même passage, où il est parlé des vertus et de la perfection de la justice chrétienne.

Mais voici l'endroit important ou l'on met le fort de la preuve : « Qu'a-t-il besoin de courage, » n'étant plus dans les maux, ἐν δεινοῖς, au milieu » des choses fâcheuses; n'y étant plus même » présent, mais tout entier avec celui qu'il » aime [1]? » Qu'a-t-il besoin « de la tempérance, » puisqu'il n'a point les concupiscences pour les- » quelles elle est nécessaire, » etc. En vérité, je n'aurois pas cru qu'on pût objecter sérieusement de telles propositions. Si on les croit, quels excès! Si on ne les croit pas, où est la bonne foi de nous objecter ce que, pour l'intérêt de la vérité, on est également obligé de résoudre? Cependant on pousse tout à bout en disant ces mots : « Et la » raison pour laquelle il exclut ainsi les vertus » ou forces de l'ame, c'est qu'elle n'a plus de mal » à réprimer : c'est que Dieu est impassible : il » n'est pas tempérant pour commander à ses cu-

[1] *Strom. lib.* VI. *p.* 652.

» pidités, etc. L'homme donc divinisé jusqu'à » l'apathie, n'ayant plus de souillure, devient » unique » (un seul homme parfaitement uni en lui-même). Ailleurs *il lui donne aussi l'imperturbabilité* que les philosophes affectoient : « il est austère, non seulement jusqu'à être in» corruptible, mais jusqu'à n'être point tenté. Il » a en sa puissance ce qui combat l'esprit [1] : » il n'en est donc pas entièrement délivré, mais il le tient sous le joug. Dans un état si parfait, « il » use d'une prière qui lui est inspirée de Dieu; » car il n'y en a point d'autre parmi les chrétiens. Après cela, s'il ajoute que cet homme n'est point tenté, on voit manifestement que c'est à cause non seulement qu'il l'est moins qu'un autre, mais encore parcequ'en s'efforçant et qu'en priant, il veut se mettre en état de ne l'être pas, autant qu'il se peut en cette vie : *s'unissant*, comme il ajoute, *le plus qu'il peut*, et le plus spituellement qu'il lui est possible, ὡς ἐνὶ μάλιστα γνωστικῶς, *aux choses spirituelles*.

Ces restrictions, qu'on trouve partout encore plus expressément, doivent être toujours présentes à celui qui lit saint Clément. Ainsi, quand il trouve dans ses écrits cette magnifique ressemblance du gnostique avec Dieu, il doit se souvenir que c'est une ressemblance que le gnostique » tâche d'avoir et de s'approcher de l'impas» sibilité du maître [2], » comme nous l'avons rapporté ailleurs. Si l'on trouve qu'il n'a plus rien à combattre, il faut penser à tout ce qu'il dit au livre septième, où il pousse au dernier degré l'idée du gnostique; et néanmoins il y montre « qu'il s'élève courageusement contre la crainte, » se fiant en notre Seigneur [3]. » C'est la posture d'un homme qui la combat, et un peu après : « Il réprime et châtie sa vue, quand il sent qu'il » s'élève un plaisir dans ses regards [4]. » Et encore : » Il s'élève contre l'ame corporelle, » c'est-à-dire, comme il l'explique, contre la partie sensitive de l'ame, » mettant un frein à l'esprit » irraisonnable qui se soulève contre le comman» dement (de la raison), parceque la chair con» voite contre l'esprit [5]. » Il n'y a point de ressource qu'à dire qu'il s'agit ici d'un nouveau gnostique; mais tout cela c'est une idée. Il est vrai que saint Clément dit souvent, qu'on peut *croître dans la connoissance* (dans la gnose), mais il n'y va que du plus au moins. Partout on combat; partout on prie pour croître dans la perfection : on ne change point d'état : les combats sont moindres, mais ce sont les mêmes; et c'est au même, qu'on a appelé impassible et imperturbable, qu'on met en main de même teneur, ce frein pour tenir en bride les passions, et ces armes pour les combattre. C'est pourquoi l'on est étonné de la réponse que vous donnez à ce passage : « Il arrivera peut-être que quelqu'un » des gnostiques s'abstiendra de viandes, de peur » que la chair ne soit trop emportée dans le » plaisir [1]. » Je ne dirai pas de quel plaisir il parle. Il semble que vous jugiez au-dessous d'un parfait gnostique, c'est-à-dire, selon vous, d'un homme passif, de se mortifier : et vous savez qui sont les mystiques qu'on accuse de cette erreur. Pourquoi leur fournir des armes? Saint Paul n'étoit-il pas assez gnostique, quand il disoit : « Je châtie mon corps, je réduis en servitude » mon corps, » etc.? Mais saint Clément se sert du mot de *peut-être* et de *quelqu'un des gnostiques*; ce qui montre que cette pratique est rare, et ne convient pas à tous. Je l'avoue, mais tout cela n'est qu'éluder. Il n'est au-dessous d'aucun chrétien, quelque parfait qu'il soit, de mortifier sa chair par quelques austérités; mais tous ne font pas les mêmes. Ce que tous font généralement, c'est « premièrement de demander la rémission » de leurs péchés : secondement, de ne pécher » pas; et en pratiquant ce précepte, l'oraison est » bonne avec le jeûne [2]. » Si donc tous ne pratiquent pas l'abstinence des viandes, aucun n'est excepté de joindre le jeûne avec la prière; et saint Clément loue en général la sentence de ce philosophe qui donne la faim, c'est-à-dire, l'abstinence et le jeûne, pour le *vrai remède de la sensualité*. C'est une erreur de trouver ce genre de mortification indigne des plus parfaits. Mais, au reste, la restriction que saint Clément apporte ici avec tant de soin, dans le cas particulier de l'*abstinence des viandes*, fait voir ques'il y avoit eu d'autres exceptions à faire, dans ce qu'il dit du gnostique, il ne les auroit pas oubliées. Ainsi nous pouvons étendre à tous les gnostiques ce qu'il en dit généralement; et ce sera cet impassible, cet imperturbable qu'on verra encore aux mains avec ses passions, et mettre un frein à la chair qui convoite contre l'esprit. Si la sensualité n'est jamais assez réprimée, à plus forte raison la vaine gloire; et si l'homme parfait n'étoit point tenté de ce côté-là, saint Clément ne feroit pas faire au gnostique cette réflexion, que « la » sublimité de sa connoissance ne le doit point » jeter dans la vanité [3]. »

On voit donc dans ce Père le même esprit qu'on a vu depuis dans saint Augustin : que la sécurité est trop dangereuse à l'humilité, pour

[1] *Strom. lib.* VII. *p.* 728. — [2] *Lib.* VI, *p.* 650. — [3] *Lib.* VII, 737. — [4] *P.* 744. — [5] *P.* 747.

[1] *Strom. lib.* VII. *p.* 748. — [2] *Lib.* VI. *p.* 663. — [3] *Lib.* VII, *p.* 778.

être de cet état; et c'est pourquoi le *sage* de saint Clément « craint non pas Dieu[1] » (car on le suppose dans cette parfaite charité qui bannit la crainte), « mais il craint de se retirer de » Dieu : » et il ajoute que « celui qui craint de » tomber, veut être incorruptible et impassi- » ble. » Il venoit de dire auparavant, que la crainte de Dieu, qui est impassible, est impassible elle-même, c'est-à-dire, n'empêche pas l'impassibilité du sage.

Il n'y a point là de contradiction; et en tout cas saint Clément l'a conciliée, en nous faisant voir que cet impassible n'est pas un homme qui le soit absolument, mais un homme *qui le veut être*, comme on vient d'entendre : un homme qui demande cette perfection : qui, comme nous avons vu, a et n'a pas : qui, quelque affermi qu'il soit par l'habitude du bien, cherche encore sa sûreté dans sa crainte. Tout cela se concilieroit naturellement, si l'on n'étoit point prévenu d'une perfection qui n'est pas de cette vie dans toute son étendue. Le Saint-Esprit a révélé que tout homme seroit pécheur et imparfait. Selon cette théologie, aussi solide que belle, le gnostique, c'est-à-dire, un vrai chrétien, par la grace qu'il a en lui, seroit impassible et imperturbable, s'il lui laissoit déployer toute sa vertu; et comme on ne le fait pas en cette vie, c'a été une des raisons qui a fait dire à saint Clément, qu'il n'y avoit point en cette vie de parfait gnostique, pas même l'apôtre saint Paul.

Si l'on avoit expliqué ce Père, selon ces idées qui sont les siennes, on ne lui nuroit pas fait dire tant de prodiges. L'avantage qu'on en tire est bien foible. « L'excès, dit-on, de ces expres- » sions, loin d'affoiblir la vérité qu'il veut éta- » blir, montre au contraire combien les mer- » veilles de cet état intérieur surpassent toutes » les expressions communes auxquelles les théo- » logiens rigides et scrupuleux veulent que les » spirituels se bornent. » C'est une idée, ce me semble, assez surprenante de prendre pour preuve de la sublimité de l'état passif, qu'on appelle ici l'intérieur et le spirituel, qu'on ne la peut exprimer que par des propositions absurdes, extravagantes et insoutenables. C'est aussi une méthode peu régulière et un moyen de tout confondre, de se prévaloir de tout ce qui exagère, et d'éluder tout ce qui tempère. Pour ce qui est des scrupules de ces théologiens rigides : quand, avant que saint Augustin et avec lui toute l'Église catholique eût clairement expliqué contre les pélagiens l'imperfection de la justice de cette vie, qui, comme il dit, consiste plus dans la rémission des péchés que dans la perfection des vertus, et où l'on n'approche de la perfection qu'autant qu'on s'en croit éloigné; quand, dis-je, avant ce temps, saint Clément, à la manière des autres auteurs ecclésiastiques, auroit un peu excédé sur des matières qui n'étoient pas entièrement éclaircies, les théologiens auroient raison de demander aux nouveaux mystiques des expressions plus correctes. Mais qu'il leur soit permis de tout outrer, parcequ'il y a dans les Pères quelques exagérations; cela n'est pas soutenable.

CHAPITRE VIII.

La gnose est la passiveté des mystiques.

Quoique la plupart des passages qu'on allègue ici soient résolus par les réflexions précédentes, on entendra plus clairement cette matière après le chapitre de la prière. Mais, en attendant, je trouve dans celui-ci quelque chose qui décide et qu'il ne faut pas oublier. C'est qu'on met la passiveté en ce que l'ame est continuellement « inspirée de Dieu : non d'une inspiration prophé- » tique et miraculeuse, mais de cette inspiration » commune et journalière, par laquelle il est de » foi que l'esprit de grace agit et parle sans » cesse au dedans de nous, pour nous faire ac- » complir sa volonté. » Je l'avoue : il est de foi que dans chaque action de piété l'ame est mue par une touche particulière de Dieu, qui l'inspire et la fait agir selon sa volonté. Mais si c'est là être passif, tout chrétien touché de Dieu le sera toujours. Ainsi la passiveté ne sera plus un état extraordinaire des parfaits, mais la grace commune du christianisme; ce qui renverse tout le système des mystiques.

C'est ce qui se confirme encore par les paroles où l'on prétend prouver la passiveté en ce que l'ame *est agie*, où l'on regarde manifestement le passage de saint Paul : « Tous ceux qui sont » mus et agis par l'esprit de Dieu sont les en- » fants de Dieu. » Si cela est être passif, encore un coup tout chrétien l'est, et la passiveté ne sera plus que la condition nécessaire de la grace chrétienne.

Non seulement toute ame chrétienne qui agit bien *est mue et agie*, puisqu'on veut se servir de ce mot, mais encore elle est tirée : « Nul » ne peut venir à moi que mon Père ne le tire. » Si c'est là ce qu'on appelle passif: pour une troisième fois, la passiveté est l'état commun de la religion chrétienne; et les mystiques se sont tourmentés en vain, en établissant la passiveté comme une grace extraordinaire pour laquelle il faut une vocation particulière.

[1] *Strom. lib.* II, *p.* 377.

CHAPITRE IX.

La gnose est un état où l'ame n'a plus besoin des pratiques ordinaires.

SECTION I.

Les gémissements et les précautions renvoyés

Il est bien vrai que dans l'état de perfection, on peut n'être pas astreint à certaines pratiques communes; mais de mettre parmi ces pratiques, dont on se défait, celles qu'on va voir dans ce chapitre, c'est ce qui étonne. Et parcequ'on y prépare la voie à se passer de la demande, qui est le principal point de cette matière, il faut ici se rendre fort attentif au fondement qu'on veut poser.

On renvoie les gémissements aux commençants, sous prétexte que saint Clément dit qu'on est dans la « joie insatiable de la contemplation [1], » avec laquelle les gémissements et la componction ne conviennent pas. On ne songe pas que les larmes que versent l'amour et la pénitence sont pleines de douceur. Nous venons de voir que saint Clément a mis le gnostique avec ceux qui gémissent dans ce pèlerinage. Saint Augustin admire la force de la piété, où les larmes ne sont pas sans joie. David pleuroit nuit et jour. Je trouve la componction et les larmes dans tous les saints. Saint Pierre en a cavé ses joues. En renvoyant les gémissements qu'on trouve dans tous les saints a un état inférieur, on fait croire qu'à force de devenir sec on est dans un état plus élevé que tous les saints, et on nourrit le plus fin orgueil.

Le gnostique, continue-t-on, est dans la stabilité : il n'est plus dans le pèlerinage ; par conséquent il est exempt de vicissitudes et de précautions, aussi bien que de gémissements. C'est donc à quoi aboutit cette interprétation qui ôte le pèlerinage ; mais comme elle est fausse, rétablissons avec le pèlerinage, non seulement les gémissements, mais aussi les précautions, comme nous avons vu que fait saint Clément [*]. . . . . .

On répète, mais avec d'étranges exagérations, que l'homme parfait de saint Clément, qu'on veut être l'homme passif, n'a point besoin des exercices actifs, et qu'il est au-dessus des pratiques des plus excellentes vertus; mais au contraire s'il agit, s'il fait des efforts, s'il prévoit, s'il se précautionne, s'il combat, s'il prie, et fait le reste que nous avons vu et que nous verrons, tout cela tombe. Au reste, s'il falloit montrer dans ce Père son gnostique orné de toutes les vertus, de la douceur, de la compassion, de la justice, et même de la tempérance, qu'il sembloit vouloir lui ôter, et de leurs pratiques excellentes, ce seul passage suffiroit : « Il croit, dit-il [1], que la » tempérance et la justice sont sa propre fonc- » tion; et que la religion, la piété et la charité » sont la fin de toute sa vie [2], » etc. On peut lire le reste dans le livre. On trouve à peu près la même chose dans un autre endroit du même livre; et tout l'ouvrage est si plein de tels passages, qu'il faudroit le transcrire tout entier pour les rapporter.

Ce que j'avoue sans difficulté, c'est qu'il ne veut point dans les parfaits *cette laborieuse tempérance* qui précède l'habitude, *qui*, dit-il, selon les sages, *n'est point la vertu des dieux, mais des hommes*; c'est-à-dire, n'est point la vertu *des parfaits*, mais des foibles, *aussi bien*, dit-il [3], *que la justice* qu'il appelle *humaine*, *laquelle est bien au-dessous de la sainteté qui est une justice divine*. C'est comme s'il disoit que les parfaits n'ont point les vertus imparfaites, laborieuses, pénibles, comme elles sont appelées dans les Remarques; et que nulle vertu n'est digne des parfaits, que l'habitude n'en ait ôté le foible des commencements, ce qui n'a pas de difficulté et n'empêche pas, comme on a vu, un reste de combat.

On répète aussi que le gnostique *n'a plus aucun mal à réprimer*, paroles que je n'ai pu encore trouver dans saint Clément. J'y ai bien trouvé qu'il n'est plus dans les maux, au milieu des choses fâcheuses, ἐν τοῖς δεινοῖς. Quoi qu'il en soit, nous avons vu comment il faut expliquer des expressions semblables.

SECTION IV.

Le gnostique actif.

On objecte saint Clément qui dit, que dans le gnostique « tout ce qui est vertueux, tout est » changé en mieux par le choix de la gnose que » l'ame avoit en sa puissance [4]; » d'où l'on tâche de conclure la distinction des *vertus humaines et naturelles* des mystiques, *qu'on pratique dans les voies actives*, d'avec leurs vertus *surhumaines et surnaturelles* passives. On pourra tirer tout de toutes choses, si l'on tire cette distinction de vertus humaines et divines, de ce que saint Clément a dit en général, que *ce qui*

[1] *Strom. lib.* VI, *p.* 651.

[*] Il y a ici, dans le manuscrit, une lacune, qui contient près de deux sections. (*Edit. de Paris.*)

[1] *Strom. lib.* IV, *p.* 525. — [2] *Ibid. p.* 496. — [3] *Lib.* VI, *p.* 676. — [4] *Lib.* VII, *p.* 703.

est vertueux se change en mieux. Mais en laissant là cette distinction des mystiques, dont on parlera ailleurs plus commodément, on ne pouvoit citer d'endroit plus formel que celui-ci contre l'exclusion des vertus; puisque ce Père met ici très expressément dans le gnostique, « la » douceur, la bénignité, le culte de Dieu, la mo» destie [1]. » Et de peur qu'on ne s'imagine qu'on n'a pas ces vertus activement, mais passivement, il dit encore que le gnostique « se crée et se fa» brique lui-même » dans la pratique des vertus; « et en opérant de bonnes œuvres, qu'il se cap» tive lui-même, se met lui-même sous le joug, » se donne la mort lui-même, » en mortifiant ses passions: ce qui montre la plus véritable action, et tout le contraire de l'état passif.

Si l'on ne vouloit exclure que les vertus qu'on appelle méthodiques, comme il le semble en quelque endroit: après s'être un peu expliqué, on en pourroit convenir; mais tout réduire à l'état passif auquel ce Père ne songe pas, et ranger, comme on fait ici, parmi les méthodes dont les parfaits se défont, celle de *s'abstenir des viandes* pour se modérer dans les plaisirs, c'est une chose nouvelle, non seulement dans saint Clément, mais encore à toutes les oreilles chrétiennes.

Quand on prétend établir une si nouvelle doctrine sur le fondement que « le Verbe est le » maître du gnostique [2]; » en entendant l'homme passif, on ne songe pas que le Verbe instruit tous les saints et même tous les fidèles.

Le repos est aussi peu à propos, puisque c'est un repos de cette vie qui n'exclut pas l'action, la précaution, la prévoyance, le combat, l'effort, ni tout le reste de même nature, comme on a vu et qu'on verra de plus en plus.

J'omets exprès quelques passages, parcequ'ils regardent le chapitre où il y aura à parler de la vie future et de la vision face à face.

Pour l'endroit où il est parlé des apôtres [3], comme il fait partie de celui que nous avons expliqué au long, je n'ai rien à ajouter, et il faut venir à ce chapitre important des desirs et de la prière.

CHAPITRE X.

La gnose parfaite exclut tout desir excité.

SECTION I.

Deux réponses qu'on fait aux passages de saint Clément sur les demandes. Première réponse : S'il est vrai que les demandes attribuées au gnostique soient passives.

Comme les passages qui établissent dans l'homme parfait la nécessité des demandes et par conséquent des desirs, sont rapportés la plupart dans les Remarques, il faut, en les supposant, considérer seulement ce qu'on y répond.

La réponse se réduit à deux chefs: l'un que les desirs et les demandes que notre auteur reconnoit, dans le gnostique, sont des desirs et des demandes passives imprimées de Dieu, et non excitées par celui qui les produit: l'autre, que ce sont dans les gnostiques commençants des restes d'imperfection, dont le gnostique parfait est incapable.

Ces deux réponses se coupent. Si l'on se croyoit bien fondé à établir par saint Clément ces desirs et ces demandes passives, on n'auroit qu'à s'en tenir là, sans dire que les demandes du gnostique de cet auteur sont des restes d'imperfection. Si aussi l'on espéroit pouvoir faire croire que les demandes dont parle ce Père, sont d'un gnostique imparfait et commençant, il n'y auroit qu'à lui laisser des desirs et des demandes tant qu'il lui plairoit; puisqu'on avoue qu'elles compatissent avec son état. Mais comme on ne trouve dans ce docte prêtre ni le moindre trait de ces desirs prétendus passifs, ni la moindre idée qu'il regarde ces demandes comme appartenantes à un état imparfait, l'on va sans cesse d'une solution à une autre, sans savoir où poser le pied.

Cet embarras où l'on est paroîtra d'abord, en demandant, sur le premier chef de la réponse, quelles marques donne saint Clément que ces demandes soient *passives*. Toutes les demandes dont il parle le sont-elles? comment le peut-on prouver? et s'il y en a d'actives et de passives, lesquelles le sont? Celles qu'il rapporte de Moïse, de Marie sa sœur, d'Esther, de Judith, de Susanne [1], de quel genre sont-elles? si on les dit actives, où sont les passives? si on les dit passives, où sont les actives, puisqu'on n'y voit nulle différence? où est-ce qu'on a distingué les unes d'avec les autres, et y a-t-il un seul trait de cette distinction dans saint Clément?

Veut-on venir au particulier! N'est-ce pas très activement qu'un homme vulgaire demande la santé? Or c'est aussi positivement que le spirituel, le gnostique, « demande l'accroissement » et la permanence dans la contemplation. Il » les demande, dit-il [2], comme les hommes vul» gaires demandent la perpétuité de la santé. »

Tout est actif dans ce Père. Il fait toujours agir l'homme par choix, par élection, par préélection, προαίρεσις; car c'est le terme dont il se sert ordinairement pour signifier l'usage du libre

[1] *Strom. lib.* VII *p.* 716. — [2] *Ibid. p.* 702. — [3] *S. Clem. lib.* VI, *p.* 650.

[1] *S. Clem. lib.* IV, *p.* 521, 522. — [2] *Ibid. lib.* VII.

arbitre : « Dieu veut que nous nous sauvions par » nous-mêmes, et la nature de l'ame c'est de se » pousser, de s'inciter elle-même [1]. » Le gnostique n'est point d'une autre nature. Il n'a pardessus les autres que l'habitude contractée par l'exercice, qui n'ôte point l'usage ordinaire du libre arbitre. C'est pourquoi il prévoit, il se précautionne, il tâche, il s'efforce, il agit si bien « qu'il se crée, qu'il se fabrique lui-même dans » ses actions. » Si c'est là le simple *laisser faire*, la non résistance très simple que vous laissez à l'homme passif; si ce n'est pas le choix, la prélection et l'action ordinaire et tout entière du libre arbitre, quant à la manière, et changée seulement quant à l'objet, on ne sait plus où le trouver. Dieu ne l'en guide pas moins; car il est le maitre, le créateur, et le moteur naturel du libre arbitre, qu'il incline où il lui plait, depuis le commencement jusqu'à la fin. Celui que Dieu tire vient, c'est-à-dire il croit, il vient par son choix; lorsqu'il persévère, il ne fait que continuer de venir. Quand le libre arbitre s'excite lui-même, ou pour croire, ou pour espérer, ou pour aimer, ou pour prier, c'est Dieu qui auparavant l'a secrètement excité. Il n'a pas moins fait dans David les actes auxquels ce prophète s'exhorte, en disant : « Mon ame, bénis le Sei» gneur; espère en Dieu; O Dieu! je vous ai» merai, élevez-vous, ma langue, » etc., que tous les autres. Pour s'exciter de cette sorte, l'homme n'a besoin que de savoir la volonté de Dieu, qui lui est suffisamment manifestée par son Ecriture, et du secours de sa grace. Mais ce secours de la grace, quelque efficace qu'il soit, n'empêche pas que le libre arbitre du juste ne s'excite aussi lui-même, c'est-à-dire, ne tâche, ne fasse effort. Saint Augustin même, celui qui a le mieux entendu que le libre arbitre est mu de Dieu, ne laisse pas de lui attribuer ce qu'il appelle *conatus*, comme une chose inséparable de la précaution : *Si credis, caves : si autem caves, conaris, et conatum tuum novit Deus* [2]. Ailleurs, plus expressément, en répondant à un passage de saint Jérôme, que Pélage avoit objecté pour montrer qu'on peut avoir le cœur tout-à-fait pur, et que *le temple de Dieu ne peut pas être souillé*, saint Augustin dit [3] : « *Hoc agitur » in nobis conando, laborando, orando, impe» trando* : Cela se fait en nous, quand nous y » tâchons, quand nous y travaillons, quand nous » prions, quand nous impétrons. » Il ne s'est jamais avisé de restreindre ces actions aux seuls commençants : au contraire, il parle ici des parfaits, qui ont le cœur pur, et dans qui le temple de Dieu n'est pas souillé; et c'est à ceux-là, comme à tous les autres fidèles, qu'il attribue dans la suite la précaution pour ne pécher pas [1]. Cette doctrine est de tous les temps, et cette grace de tous les états; et saint Clément fait dire à son gnostique : « Seigneur, je me délivrerai » de la concupiscence, afin de vous être uni : il » faut que je sois des vôtres, et encore que je » sois ici (sur la terre), je suis avec vous; je veux » être sans crainte, afin de m'approcher de vous, » et me contenter de peu, etc. [2]. » Si l'on est passif avec cela, on l'est avec tout; et il n'y a plus d'état particulier de passiveté.

Mais ce que le gnostique dit ici à Dieu, en exprimant ce qu'il veut faire par son libre arbitre, il le demande ailleurs en cent endroits. Ainsi ses demandes sont aussi actives que ses autres actions, qui, comme on voit, le sont beaucoup; et nous pouvons conclure comme indubitable, en premier lieu, que ce qu'on dit sur les demandes passives, se dit sans la moindre preuve; et secondement, ce qui est bien plus, qu'il est combattu par des témoignages exprès. Venons donc à l'autre réponse.

SECTION II.

Seconde réponse : S'il est vrai que les demandes attribuées au gnostique soient des restes d'imperfection, ou que le parfait gnostique ne demande rien.

La seconde réponse consiste à dire que les demandes attribuées au gnostique sont » un reste » d'activité jusqu'à ce que la passiveté soit en» tièrement consommée; » ce qui fait » qu'on a » presque toujours des desirs qui s'expriment par » des actes et par des demandes; » et en un mot » des desirs actifs, qui vont toujours diminuant » jusqu'à ce que la passiveté soit consommée; » c'est-à-dire, que ces desirs et ces demandes actives, qu'on attribue à l'homme parfait, sont choses qui à la fin doivent s'en aller, et dont on tâche de se défaire.

Si c'étoit là l'intention de saint Clément, il ne représenteroit pas partout ces demandes, qu'on ne peut nier qui ne soient actives, comme étant directement de l'appartenance et de l'état de son gnostique. Il ne diroit pas : Le gnostique demande; mais : Le gnostique de soi ne demande rien, et s'il demande, il tend à l'état où l'on ne demande plus, et il voudroit bien ne plus demander. Quand on veut décrire un homme parfaitement sain, on ne dit pas qu'il a un continuel

[1] *Lib.* VI, *p.* 6·2. — [2] *In Ps.* XXXII, *n.* 4 ; *tom.* IV, *col.* 190. — [3] *De Nat. et Gratid*, *cap.* LXV, *n.* 78 ; *tom.* X, *col.* 161.

[1] Ibid. *c.* LXVII, *n.* 80; *col.* 162. — [2] *S. Clem. lib.* IV, *p.* 533.

recours à son médecin; car cela est de l'état du convalescent; et si l'homme sain le fait encore, il ne le fait pas comme sain, mais comme celui qui ressent encore quelque chose de l'état d'infirmité dont il tâche de se délivrer; mais ce n'est pas en ce sens que saint Clément dit partout, que son gnostique demande. Il inculque, il recommande la demande, non comme une chose dont l'homme parfait veut se défaire, mais comme une chose qui est de son état; puisqu'il s'en sert pour en prouver la perfection. Car il sait très bien spécifier qu'il ne demande pas les biens temporels[1], au sens que nous le verrons. Il auroit pu dire de même, qu'il y a un temps où l'on ne demande pas, même les spirituels, mais jamais il . . . .

SECTION III.

Passage de saint Clément, où il fait demander au coryphée. Vains efforts pour éluder.

On objecte plusieurs degrés; mais saint Clément, qui les reconnoît, devoit donc dire quelque part qu'il y a un de ces degrés où l'on ne demande plus. Il répète au contraire vingt et trente fois, sans restriction, que le parfait en général fait toutes les demandes qu'on vient de voir; et que plus il est parfait, plus il lui convient de les faire. Mais enfin que sert d'alléguer tous les degrés de la perfection, puisque ce Père a dit en termes formels, que *le gnostique coryphée*, c'est-à-dire, bien certainement celui qui est au comble de la perfection, *fait des demandes*[2].

On a rapporté ce passage, et c'est ici que je prie l'auteur des Remarques de réfléchir sur tous les efforts qu'il a fallu faire en cet endroit.

La première contorsion qu'il faut donner à son esprit, c'est que le mot coryphée ne signifie pas un homme dans l'état le plus parfait. Mais sans insister sur le mot, voyons la chose. Il n'y a rien au-dessus de celui dont on a dit qu'il *n'est pas tenté*; or est-il que dans cet endroit du septième livre, à la page 725, c'est celui-là qui fait des demandes, ainsi que nous l'avons déja rapporté; donc le plus parfait en fait. Dans la page 726, celui dont il est parlé et qu'il nomme le coryphée, est celui qui, selon vous, est vertueux comme la pierre est pesante, à qui la vertu a passé en nature, en qui enfin elle est inamissible. Or celui-là, qui par vous-même est le plus parfait, constamment est aussi celui qui fait des demandes; puisque c'est lui qui demande « que la contemplation s'augmente et demeure » en lui, de même que l'homme vulgaire demande la perpétuité de la santé[1], » comme nous l'avons aussi rapporté. C'est, encore une fois, le plus parfait qui fait des demandes.

Quand vous dites en cet endroit : « Il est aisé » de voir que ce gnostique, quoiqu'il le nomme » coryphée, n'est point parvenu par la gnose » jusqu'à l'habitude de l'amour pur qu'il nomme » inamissible; » permettez-moi de le dire, vous cherchez à vous éblouir, en disant qu'il est aisé de voir cela, quand le contraire est visible comme le soleil; puisque c'est à ce coryphée qu'il attribue précisément cette inamissibilité, et à qui il venoit d'attribuer d'être au-dessus de la tentation.

Vous opposez des raisonnements à des faits qui sautent aux yeux; et en voici un, sur ce passage où saint Clément dit que « le gnostique demande le vrai bien de l'ame, coopérant ainsi » lui-même pour arriver à l'habitude de la bonté, » afin qu'il n'ait plus les biens comme des instructions ajoutées, mais qu'il soit bon[2]. » Sur quoi vous dites : « Il est manifeste que ce gnostique n'est encore ni bon par état, ni parvenu » à l'habitude de la bonté qui est la parfaite. » Quand vous diriez cent fois : Il est manifeste, vous n'empêcheriez point que le contraire ne le soit; puisque celui dont saint Clément dit, qu'*il coopère dans sa demande*, est le même dont il a dit, dans la même période, qu'il est gnostique, et encore qu'*il l'est par possession*, par conséquent donc par une habitude constante. Il n'est donc pas sans cette habitude divine; mais il la demande, et il coopère à l'avoir, parcequ'il ne sait pas s'il l'a, ou n'y songe pas; mais seulement à l'avoir de plus en plus.

Il dit dans le même sens que ce gnostique parfait, » dont la vertu est inamissible, demande » qu'elle le soit, et coopère à la faire telle, sachant, dit-il[3], qu'il y a des anges qui sont tombés par leur lâcheté, » ce qu'il craint qui ne lui arrive. C'est pourquoi il se précautionne; et non content de prier, il coopère de son côté à la grace et à la prière, et cependant il est parfait gnostique, comme nous l'avons déja expliqué. . . . .
. . . . . Quand vous concluez « qu'il n'est pas » entièrement dans la permanence, puisqu'il la » demande; ou que s'il l'a déja, il faut que ce » soit une demande sans acte formel et réfléchi, » une demande que l'esprit qui prie sans cesse, » forme en lui sans qu'il y réfléchisse, » je vous réponds : Choisissez : prenez parti. Dites, si vous

[1] *S. Clem. lib.* VII, *p.* 726. — [2] *Ibid.*

[1] *S. Clem. lib.* VII, *p.* 726. — [2] *P.* 721. — *P.* 726.

le pouvez, que les actes du gnostique, où il demande si distinctement pour lui-même la rémission des péchés, de n'en plus commettre, l'augmentation, la persévérance ; pour les autres la conversion et le reste, ne sont pas des actes distincts et formels, ou ne sont pas des actes où l'on réfléchit à la manière que nous verrons, en les faisant si distinctement, ou même ne sont pas des actes, mais quelque chose de passif: dites-le, si vous le pouvez, et en même temps montrez-moi comment on exprime des actes formels et distincts, ou des demandes actives autrement que par les paroles que votre auteur y emploie; et si vous ne le pouvez, comme votre conscience vous le fait sentir, n'en revenez plus à cette réponse. Avouez que ce sont des actes, et des actes très formels et très distincts, et des demandes très actives ; et de là, si vous concluez que celui qui fait ces demandes n'est pas *entièrement dans la permanence*, mais qu'il y est comme on peut y être dans une vie mortelle et fragile, vous aurez dit la vérité.

Au surplus, quand vous concluez « que la permanence n'est pas entière lorsqu'on la demande, » ou que si on la demande y étant déjà, c'est une » demande sans actes formels, » etc.; l'oserai-je dire? les idées se brouillent dans l'esprit du monde le plus net et le plus précis. Car si l'entière permanence exclut la demande, c'est toute demande qu'elle exclut, formelle ou confuse, explicite ou imparfaite, directe ou réfléchie, passive ou active; et soit que le Saint-Esprit nous inspire de demander passivement, comme vous parlez, ou activement la permanence, il nous inspire en même temps le sentiment qu'elle nous manque, du moins dans le degré de perfection où il nous la fait demander. Ainsi tout ce système est contradictoire, et un effet manifeste de la prévention.

SECTION IV.

S'il y a dans saint Clément un état supérieur à celui qu'il appelle la gnose.

Après tant d'efforts pour montrer, tantôt que les demandes dont saint Clément parle sont passives et appartiennent au parfait gnostique, tantôt, ce qui est contraire à cette prétention, qu'elles sont actives, et en même temps qu'elles appartiennent à un gnostique imparfait, on n'est point satisfait de ces deux réponses, et en voici une troisième bien différente : « Il faut observer, dit-on, que saint Clément, quand on » l'examine de près, ne représente point la gnose » comme le terme de la perfection, mais seulement comme la voie qui y conduit. Le terme » est l'amour pur et permanent; » ce qu'on prouve par deux passages, dont l'un dit que « la » gnose finit en la charité : » et l'autre, qu'on donne « la gnose à celui qui a la foi, et la charité » à celui qui a la gnose : » d'où il conclut que « ce Père semble mettre la charité pure et permanente autant au-dessus de la gnose, que la » gnose est au-dessus de la foi commune. » Ceci est surprenant. Jusqu'ici, dans tous les chapitres précédents, le gnostique a été l'unique, le parfait, l'impassible, l'imperturbable, celui qui n'a rien à desirer même pour son ame, c'est tout dire. Dans les chapitres suivants c'est le déiforme, le transformé, le dieu par grace, l'homme initié par tous les progrès mystiques à l'heureuse vision de face, le prophète, l'apôtre par état ; il n'y a grace ni perfection qui ne lui convienne, et cela par état, immuablement, et dans le degré le plus fixe comme le plus éminent. Cela change néanmoins ici : et ce souverain parfait voit un état autant au-dessus de lui, qu'il est lui-même au dessus de la foi commune et des plus foibles commencements de la piété ; et cela pourquoi? parcequ'il faut enfin trouver un état où l'on soit au-dessus de la demande, et que malgré tous les efforts qu'on a faits, et toutes les violences qu'on a données au texte de saint Clément, on sent bien en sa conscience que l'état du gnostique n'est pas celui-là.

Mais voyons encore en quoi ce dernier état de perfection est si fort au-dessus de la gnose, qu'on fait si parfait. C'est que cet état est celui de la *charité pure et permanente*. Dès-lors on n'entend plus rien dans tout ce qu'on vient de dire. D'abord on a promis de faire voir que *la gnose consiste dans la contemplation et dans la charité*. Mais dans quelle charité? dans une charité habituelle et fixe, pure et désintéressée, aussi pure par conséquent qu'elle est permanente. Voilà le plan de l'ouvrage. Dans l'exécution, cette charité est si pure, qu'excluant l'espérance comme la crainte, et les récompenses avec les supplices, elle n'aime la vertu que pour la vertu, l'honnête que pour l'honnête: en un mot, Dieu que pour Dieu même, parfait en lui-même et tellement séparé de toute vue de salut, qu'on n'y pense seulement pas; et que s'il falloit s'expliquer entre la volonté de Dieu et le salut, on excluroit le dernier. La pureté ne peut pas aller plus loin ; et pour ce qui est de la permanence de cet amour, elle va jusqu'à n'être plus même tenté, jusqu'à l'apathie et à l'inamissibilité par état. Je ne sais plus rien au-dessus de la permanence. Enfin la charité est poussée jusqu'à être un avec Dieu par union fixe et par état, jusqu'à avoir sa volonté passée en soi-même ; pour tout

dire, jusqu'à *être sans bornes*: car c'est là qu'on met avec raison le dernier degré. Voilà ce que la gnose contient en elle-même dans tous les chapitres précédents; et après cela tout-à-coup elle se trouve séparée ici de la pureté et de la permanence de l'amour. Un état si contradictoire, qui n'est inventé, quand on se sent battu de toutes parts, que pour résoudre une objection, fait voir qu'on la croit insoluble, comme elle l'est en effet.

Mais que veut donc dire saint Clément, quand il dit que *la gnose se termine dans la charité*[1]? Il veut dire que la charité est en la perfection, comme dit un peu après le même Père, que *la gnose la produit*, donc la gnose est un état séparé de celui de la charité. C'est tout le contraire. La gnose, souvenons-nous que c'est-à-dire, la *connoissance pratique de Dieu*, la foi accompagnée de l'intelligence, qui ne tend qu'à opérer par la charité, la produit, la regarde comme son terme; donc elle en est séparée, et la charité fait un autre état. Il faut conclure au contraire, donc la charité en est inséparable, et fait la perfection de cet état-là.

Mais, dit-on, saint Clément ajoute que « la » connoissance est donnée à la foi, et la charité » à la connoissance[2]. » Je l'avoue, donc l'état de la charité est différent de celui de la connoissance: je le nie; c'est tout le contraire. La connoissance est une lumière de sagesse et d'intelligence surajoutée à la foi, qui tend toute à la pratique, c'est-à-dire, à l'amour qui le produit, ainsi qu'on vient de voir. Donc la connoissance et l'amour ne sont qu'un seul et même état, et le dessein de ce Père est de faire voir que la perfection de l'état est dans l'amour même, ce qui est incontestable.

Et sans sortir de cet endroit, la preuve en est claire. Car ce Père ajoute « que la connoissance, » γνῶσις, comme la chose qui demande la plus » grande préparation et le plus parfait exercice » préalable, se donne à la fin à ceux qui y sont » propres et qui sont choisis pour cela: que c'est » elle qui nous conduit à la parfaite justice, à la » fin sans fin et parfaite, et qui fait qu'on est appelé Dieu[3]; » et le reste de même force, qu'on pourra voir dans l'endroit cité. On y voit clairement que ce qu'il appelle la gnose est la dernière perfection du christianisme. Saint Clément explique précisément ailleurs, que comme la discipline, ou pour mieux traduire, la doctrine, se termine à la charité, celle-ci reçoit sa perfection par la connoissance, τῇ γνώσει: ce qui met la connoissance au-dessus de tout et de la charité même.

Il dit dans un autre endroit[1]: « Le premier » degré, c'est la doctrine (ou la foi); le second » c'est l'espérance, par laquelle nous desirons les » plus grands biens; le troisième, qui met la » perfection, ainsi qu'il est convenable, c'est la » charité, qui déja nous enseigne par manière » de connoissance, γνωστικῶς ἤδη παιδεύουσα. Ainsi l'enseignement gnostique et parfait vient de l'amour même. Mais, dira-t-on, c'est la gnose ou connoissance pratique qui produit ailleurs la charité. Qui en doute? le dénouement est aisé. Pour aimer, il faut connoître, et en aimant on apprend à connoître mieux; c'est pourquoi la connoissance et la charité sont l'une au-dessus de l'autre, et l'une devant l'autre à divers égards. Qu'y a-t-il là d'obscur, et pourquoi vouloir embrouiller des choses claires?

Sur ce principe il ajoute, que *le fondement de la gnose*, de la connoissance parfaite et pratique, *c'est la foi, l'espérance et la charité*, qu'il appelle Trinité sainte de nos ames, dont, dit-il, la *charité* est la plus parfaite. Ainsi la gnose, qui en un sens produit, comme on a vu, la charité, dans un autre sens est fondée sur elle; et c'est là, dans le même endroit, l'état parfait où le gnostique, qui est le parfait, « ne met pas sa fin » dans son ame, mais à se béatifier et à être heu» reux et royal ami de Dieu: » c'est-à-dire, comme il l'explique partout, un homme qui l'aime d'un amour libre, généreux et pur, et uniquement pour lui-même.

Il dit encore, en un autre endroit[2], qu'il y a deux sortes de foi, l'une du passé, et l'autre de l'avenir, que l'espérance nous donne: « et nous » aimons, poursuit-il, à être persuadés par la foi » que le passé est tel qu'on nous le dit, en regar» dant (sur ce fondement) le futur que l'espé» rance nous fait attendre; parceque l'amour per» suade tout au gnostique, comme à un homme » qui n'a connu que Dieu seul. » Voilà donc la charité, qui sans doute est précédée par la foi, qui néanmoins en un autre sens l'établit, puisqu'elle la persuade, et tout cela est un même état de perfection.

Enfin, pour terminer cette question par un passage formel, saint Clément décide clairement » que la discipline se termine dans la charité, » et que la charité est perfectionnée par la con» noissance[3]; » et un peu auparavant, en expliquant le progrès de la perfection et des vertus, il avoit dit, que « la crainte, la pénitence, la

[1] *S. Clem. lib.* VII, p. 733. — [2] *Ibid.* p. 732. — [3] *Ibid.*

[1] *Lib.* IV, p. 493. — [2] *Lib.* II, p. 383. — [3] *Ibid.* II, p. 379

» continence, la patience nous conduisent, en » profitant, à la charité et à la connoissance [1], » comme au suprême degré. Il seroit aisé de produire une infinité de semblables passages.

Ainsi l'on ne sait ce que c'est dans saint Clément que cet état supérieur à ce qu'il appelle la gnose. Depuis le commencement de son livre jusqu'à la fin, il n'a que le gnostique dans l'esprit; c'est dans le seul gnostique qu'il renferme toute la beauté et la sublimité du christianisme : il a gagné tout ce qu'il prétend, pourvu qu'il ait démontré que le gnostique est le seul pieux. Une preuve de sa piété, et celle qu'il inculque le plus, c'est qu'il demande. Contre cela, toute la ressource est d'imaginer quelque chose au-delà du gnostique : or ce quelque chose n'est qu'une idée, et par conséquent la ressource est nulle.

Et en particulier il est visible que ce coryphée du livre septième [2], qui vous a fait tant de peine, est vraiment le chrétien parfait : premièrement, par son nom, qui signifie le degré suprême de perfection : secondement, parcequ'il est dit qu'il est arrivé au *sommet* de la gnose, εἰς γνώσεως ἀκρότητα : troisièmement, ce sommet de la gnose est absolument le sommet de la perfection, puisque la gnose est proposée en même temps comme la chose *la plus excellente* qui soit; et enfin, ce qui la met en effet au-dessus de tout, c'est qu'*elle sait conserver ce par où la vertu est inamissible*, qui est assurément le degré suprême.

Quand donc vous dites « qu'il vous paroît dé» monstratif que le gnostique coryphée de saint » Clément, ou n'est pas encore divinisé, et dans » la consommation de l'amour pur et permanent, » ou que ses demandes ne sont point des actes » formels excités et réfléchis tels qu'on les fait » dans les voies actives; » permettez-moi de le dire, que ce mot, *démonstratif*, est de ces grands mots qu'on met à la place des choses lorsqu'elles manquent : car au contraire il est clair et démonstratif, par les propres termes de ce Père et par toute la suite de son discours, d'un côté, que ce coryphée est vraiment le parfait suprême; et de l'autre, que ses demandes sont aussi formelles et aussi distinctes qu'on les puisse faire : et l'alternative, qui montre qu'on ne sait quel parti prendre sur l'actif ou le non actif de ces demandes, fait voir qu'il n'y en a point de bon, que celui de reconnoître de bonne foi, que le plus parfait peut demander.

Et je m'étonne au dernier point qu'un théologien se tourmente tant pour établir le contraire. Car quel inconvénient que le plus parfait demande, s'il est certain par la foi que le plus parfait en cette vie est dans d'extrêmes besoins? Il est vrai que Dieu prévient les demandes; mais cependant il commande qu'on les fasse, parcequ'elles forcent sa bonté, et mettent dans l'ame du fidèle des dispositions convenables.

[1] *S. Clem. lib.* II, *p.* 373. — [2] *Lib.* VII, *p.* 726.

SECTION V.

Sur les desirs, sur l'efficace de la prière intérieure, et sur les actes réglés.

L'auteur des Remarques continue : « Je re» connois avec le bienheureux Jean de la Croix, » que l'homme passif et transformé a ses desirs. » Il eût fallu expliquer si ce sont des desirs actifs ou passifs; mais, quoi qu'il en soit, c'en étoit assez pour ne pas prendre au pied de la lettre tous les endroits où saint Clément exclut le desir. Nous avons déja remarqué qu'il n'exclut jamais ce qui s'appelle πόθος ἔρεσις; et s'il falloit rapporter tous les passages où il les donne au gnostique, on ne finiroit jamais.

Je remets à un autre endroit ce qu'on dit ici sur la demande de l'augmentation et de la persévérance. Quant à ce qu'on y rapporte de l'union de l'époux et de l'épouse, qui ne font qu'un même esprit, il est très beau et très véritable; mais il ne le faut pas restreindre à l'état passif.

Tout ce qu'on remarque dans la suite, sur l'efficace de la prière du juste parfait, loin d'affoiblir ce qu'on vient de dire, le fortifie; puisqu'en vain établit-ou l'efficace de la demande, si l'on n'en fait point. J'en dis autant de tous les passages où l'on dit que Dieu n'attend pas qu'on lui demande : qu'il suffit qu'on pense, et qu'il fait Tout cela conclut qu'il faut prier, quoique non pas toujours de la voix, comme saint Clément le répète cent fois. Dieu, dit-il [1], n'attend pas les langues ni la parole, la pensée, le sentiment. L'intention lui suffit : puisque non seulement il la connoît dans le cœur, avant même qu'elle se forme; mais encore qu'il a su de toute éternité qu'elle seroit. J'avoue aussi que Dieu, qui sait tout et connoît le fond du juste, en écoute les inclinations avant qu'elles se soient formées en termes exprès, intérieurs ou extérieurs. Dès qu'on expose à Dieu ses secrets besoins, et qu'on se met devant lui en posture de suppliant, lui, qui connoît le fond de l'intention, n'en demande pas davantage; et la prière est formée dès-là librement et activement à ses oreilles.

Il n'y a rien de plus exprès ni de plus formé qu'un tel acte; puisque c'est précisément une intention de demander à Dieu la grace, et comme

[1] *S. Clem. lib.* VII, *p.* 724, 728, *etc.*

parle saint Clément [1], « une conversion, un re» tour, un recours à lui, en lui demandant sa » miséricorde, » qui est la demande expresse et formelle.

L'École même va plus loin. Elle sait que Dieu exauce les intentions, non seulement actuelles; mais encore virtuelles, comme on les appelle. Mais en même temps il faut supposer avec elle, que ces intentions et ces actes, qu'on nomme virtuels, sont la suite d'un acte formel qui subsiste dans son état et dans le branle qu'il a donné à la volonté tout ensemble, qui est de nature à être souvent renouvelé, et qui demande de l'être.

Il ne faut pas non plus tirer avantage contre la demande active et libre, de ce que saint Clément a dit que « le juste parfait exige plutôt » qu'il ne demande [2].» Je veux bien reconnoitre, avec l'auteur des Remarques, que cela marque l'autorité de l'épouse; pourvu qu'on m'avoue que cela ne marque pas moins sa demande, laquelle est d'autant plus active, qu'elle est plus vive et plus pressante.

Enfin, ce qu'on appelle exiger, c'est demander sans hésiter dans la foi, comme dit saint Jacques, ou comme dit notre Seigneur : « Tout ce » que vous demandez en priant, croyez qu'il » vous sera donné, et il vous sera fait. » C'est ce qui fait dire à saint Clément, que « la foi par » laquelle on croit qu'on recevra ce qu'on de» mande, est un genre de prière [3]. » C'est le genre le plus efficace et le plus parfait, mais en même temps le plus explicite et le plus formel.

L'indifférence qu'on veut que saint Clément attribue à son gnostique « aussi près de n'obte» nir pas ce qu'il demande, que d'obtenir ce » qu'il ne demande pas [4], » prouve bien qu'il est soumis; mais suppose en même temps qu'il est suppliant. Ce qu'on ajoute, que « toute sa vie » et son commerce avec Dieu est une prière, » est très véritable en son sens; au sens auquel il est vrai que l'innocence d'un enfant et la sainteté du juste, et même du juste qui dort, prie et demande; au sens que le besoin, même jusqu'à celui du corbeau, invoque et prie, et ainsi du reste; mais cela n'exclut pas dans les occasions les prières particulières que nous avons entendues cent fois de la bouche de saint Clément. Je sais que l'union avec Dieu et le fondement de la charité non seulement dans les parfaits, mais encore dans tous les fidèles, est une *demande éminente* de tout le bien connu et inconnu. Mais de prétendre empêcher par-là les demandes particulières et distinctes, ou réduire tout à une *demande éminente*, comme s'il étoit au-dessus du parfait chrétien de former ces actes, c'est une erreur manifeste; c'est détruire toute la doctrine de ce Père, ou plutôt c'est détruire la prière que Dieu commande; et contre les propres termes de l'Écriture, la réduire à des actes généraux.

Je n'oublierai pas ce passage des Remarques : « Une chose qui marque combien le gnostique » est incapable de faire des actes réglés pour de» sirer les vertus, c'est que saint Clément dit que » le gnostique ne doit point savoir quel il est, » ni ce qu'il fait : par exemple, celui qui fait » l'aumône ne doit point savoir qu'il est misé» ricordieux [1]. C'est bien vouloir tirer tout à son avantage, que d'alléguer ce passage. Saint Clément parle du gnostique qui, agissant par une habitude consommée, fait les actions de vertu, et exerce la miséricorde naturellement et comme sans s'en apercevoir; et l'on conclut qu'à cause qu'il pratique ainsi la vertu sans y penser, il ne peut ni la desirer ni la demander. Dites-moi, je vous prie, quelle est cette conséquence.

Mais, ajoute-t-on, selon saint Clément, celui qui exerce la miséricorde, « quelquefois aura ce » sentiment, et quelquefois il ne l'aura pas : donc » il n'a rien de réglé ni de sûr, et il est tel que » Dieu le fait être à chaque moment; » et de là que conclut-on sur la demande? En vérité je ne le vois pas. Dieu donne des sentiments plus ou moins vifs; Dieu les donne, si vous voulez, à certains moments, ou ne les donne pas : son esprit souffle où il veut : qui le nie, et qu'est-ce que cela fait à notre sujet? En passant, la traduction ne convient pas à l'original de saint Clément, qui veut seulement marquer la différence entre celui qui agit par une habitude constante, et celui qui n'ayant pas cette habitude est *tantôt miséricordieux, et tantôt non*. Cela est certain; mais ce n'est pas la peine de le relever.

Au reste, quand on dit que *le gnostique est incapable de faire des actes réglés* : si l'on entend que l'homme parfait, qui a acquis la véritable liberté d'esprit, ne peut ni ne doit s'assujettir à une certaine méthode d'actes arrangés et suivis, je l'accorde facilement; mais cela ne fait rien à notre sujet, si ce n'est qu'on voulût exclure, avec les *actes réglés*, des actes distincts, ce qui seroit une grande erreur.

[1] *S. Clem. lib.* IV, *p.* 487. — [2] *Ibid. lib.* VII, *p.* 748. — [3] *Ibid. p.* 725 — [4] *Ibid. p.* 742.

[1] *S. Clem. lib.* IV, *p.* 529.

SECTION VI.

Sur l'action de graces : si elle exclut la demande, et réduit tout au passif.

On continue : « Voulez-vous savoir comment » le gnostique prie, nous l'avons déja dit et je le » répète : N'attendez pas des actes variés : *son » genre de prières est l'action de graces*[1], etc.; » et cette action de graces, comment se fait-elle? » cette apparente multitude d'actes se réduit à » *se complaire simplement dans tout ce qui ar- » rive*. Ainsi ce qui est expliqué d'une manière » active et multipliée, se réduit à une disposi- » tion simple et passive[2]. « Si cela est, pourquoi tant de contorsions pour trouver que le gnostique, à qui saint Clément attribue ces *actes multipliés*, est un gnostique commençant, qui n'a pas encore appris la perfection de ne rien demander à Dieu? Mais pourquoi, en faveur de ceux qui ne demandent plus rien, imaginer cet état supérieur à la gnose? Mais répondons au fait. « Le genre de prières du gnostique est l'action » de graces pour le passé, le présent, et le futur » déja présent par la foi. » Faut-il ici expliquer qu'en effet la principale partie de la prière est l'action de graces? C'est ce qui se voit partout dans saint Paul; mais loin d'exclure la demande, elle en est le fondement, selon ce que dit le même apôtre : « Que dans toutes vos oraisons, » vos demandes soient connues de Dieu avec » actions de graces. » C'est ce que dit saint Clément lorsqu'il recommande l'action de graces, *qui se termine en demandes*[3]. Et pour montrer que c'est là son intention; au lieu où il dit que le genre de prier du gnostique est l'action de graces, il ajoute : « Le juste parfait, le » gnostique demande que sa vie soit courte dans » la chair : de n'en être point accablé : d'avoir » les vrais biens et d'éviter les vrais maux : d'ê- » tre soulagé de ses péchés[4], » et le reste. Tout cela est fondé sur l'action de graces, par laquelle on remercie Dieu d'avoir commencé en nous de si grands biens, et de nous en avoir assuré l'accomplissement par sa promesse. Quant à ce qu'on ajoute : » L'action de graces du » gnostique se réduit à se complaire simplement » dans tout ce qui arrive[5]; » premièrement, je ne trouve point le *simplement* dans le texte : secondement, je ne trouve pas non plus que saint Clément parle ici de l'action de graces. Il dit seulement que « le gnostique, qui sait que tout » est bien administré dans le monde, reçoit » également tout ce qui arrive; » car c'est ainsi qu'il faut traduire γηπᾶσιν εὐαρεστεῖται τοῖς συμβαίνουσιν.

Mais je ne m'oppose pas au terme de *complaire*. J'avoue, sans difficulté, que le gnostique se complait dans ce qui arrive ; mais que ce soit là « réduire ce qui est exprimé d'une manière » active et multipliée à une disposition simple » et passive, » c'est une chose contraire au texte, comme la suite le fait voir, puisque cet homme, qu'on veut réduire à une simple passiveté, est celui qui « demande l'accroissement et la persé- » vérance de la contemplation, comme un » homme vulgaire demande la perpétuité de la » santé : c'est celui qui coopère et qui s'aide » lui-même, afin que sa vertu ne puisse tomber; » c'est celui qui prévoit, qui se précautionne » pour le même effet, et jamais il n'a été plus demandant ni plus actif. Et, si l'on remonte plus haut[1], on le trouve tout entier dans la demande pour se conserver ce qu'il a, et obtenir ce qu'il n'a pas. Voilà comment on ne cherche qu'un petit mot, auquel on ajoute ce qu'on veut, pour détruire une longue suite de discours. Si l'on vouloit définir l'action de graces du gnostique, non pas selon son desir, mais selon la pensée de saint Clément : au lieu de la réduire à cette simple complaisance, dont-il ne dit mot, on auroit appris de lui que « l'action de graces est de rap- » porter à Dieu les biens qui viennent de lui[2]; » ce qui, loin d'exclure la demande, l'attire plutôt ou la suppose, n'y ayant rien de plus naturel que de demander ce qui manque à celui à qui l'on rend action de graces de ce qu'on a, ou, ce qui fait le même effet, à qui l'on rend graces de ce qu'on a obtenu de lui.

Enfin, après tout cela, il faut encore ajouter qu'on se contredit. Par tout le discours qui précède, on se donne beaucoup de peine à prouver que ce gnostique coryphée de saint Clément est trop actif et trop demandant pour être le parfait gnostique; mais ici il le redevient, puisque celui qu'on *réduit à cette simple complaisance*, par laquelle cette apparente multitude d'actes, et tout ce qui est exprimé d'une manière active et multipliée, se réduit à une disposition simple passive, est si parfait : et cependant on trouve après ce coryphée encore si imparfait et si actif, que non seulement on le met au rang des gnostiques commençants, mais encore qu'on est obligé, à son occasion, de dégrader toute la gnose, et d'inventer un état autant au-dessus d'elle, qu'elle-même est au-dessus de la foi commune.

[1] *S. Clem. lib.* VII, *p.* 746. — [2] *P.* 726. — [3] *Lib.* III, *p.* 427. — [4] *Lib.* VII, *p.* 746. — [5] *Ibid. p.* 726.

[1] *S. Clem. lib.* VII, *p.* 724 *et* 725. — [2] *P.* 720.

SECTION VII.

La principale objection se résout par elle même.

« Mais, dit-on, rien ne montrera davantage » la véritable pensée de saint Clément (sur l'é» tat passif) que l'objection qu'il se fait à lui» même [1], etc. Voici sa réponse, » etc. On rapporte ici le passage dont nous avons déja donné par le texte même une si claire explication [2], qui consiste à dire que par la force divine de la charité, le gnostique est plutôt dans la possession que dans le desir, à cause de la certitude de la foi et des promesses dont l'effet ne peut manquer; de sorte qu'on croit les tenir, et qu'on en est aussi assuré que des choses les plus présentes. Savoir si une telle disposition exclut le desir, ou si elle en retranche seulement l'inquiétude et l'incertitude; on le peut voir dans l'endroit qu'on vient de marquer, où ce passage a été produit tout entier. Après tout, pour résoudre cette question, il ne faut que considérer les paroles que rapporte ici l'auteur des Remarques : « Celui qui est déja par l'amour dans les choses où » il sera un jour; comme la gnose (la perfection » de la connoissance pratique) lui fait recevoir » par avance ce qu'il espère, il ne desire rien: » parcequ'il a, autant qu'il le peut (en cette vie), » ce qui est desirable. » En vérité, celui qui parle ainsi, veut-il dire, ou qu'il n'y a rien de desirable, ou que ce qui est desirable n'est pas desiré par les parfaits, ou qu'on n'espère pas ce qu'on croit avoir un jour, ou qu'on ne desire pas ce qu'on espère? et ne voit-on pas, au contraire, que saint Clément ne veut ôter au desir et à l'esperance que l'inquiétude et l'incertitude de l'un et de l'autre?

SECTION VIII.

Conséquence de la doctrine précédente.

Toutes les questions sont résolues. Après cela dira-t-on que l'homme parfait ne desire ou n'opère rien? on voit le contraire. Mais dira-t-on que dans l'état de perfection il n'y a plus d'actes multipliés et successifs, après qu'on a vu passer le parfait, de l'action de graces à la prière et à tant de sortes de demandes l'une après l'autre, comme est celle « premièrement, de la rémission » des péchés, ensuite celle de n'en faire plus, de » croître, de persévérer, » et ainsi du reste?

On insinue quelque part, dans les Remarques, que ces demandes ne sont pas du même homme; mais que, selon les divers degrés, on fait tantôt l'une et tantôt l'autre : mais c'est une erreur. En tout degré on demande toutes ces graces, puisqu'en tout degré on en a besoin. Dans la plus haute perfection on demande la rémission des péchés, puisqu'il n'y en a point où l'on ne pèche. C'est pourquoi chez saint Clément le parfait gnostique, celui qu'il compare à Job, et à qui tout est égal, dit *avec justice: Dimitte nobis* [1], etc., comme le moindre fidèle.

On voit encore par-là des actes très explicites, très particuliers, très distincts. Ce n'étoit point un acte implicite à saint Barnabé, quand il demandoit la sagesse, et le reste qu'on a vu ailleurs; ni à saint Clément lui-même, quand il disoit à la fin du quatrième livre : « Je prie l'es» prit de Jésus-Christ de m'élever à ma Jérusa» lem [1]. » Et en vérité c'est tout détruire, que de réduire la piété aux actes implicites et éminents. Selon cette idée, il n'y auroit plus d'obligation de penser aux attributs divins, ni absolus ni relatifs, ni à la sainte Trinité, ni de dire, *Je crois en Dieu le Père tout-puissant*; parceque c'est penser à tout éminemment, que de penser à l'essence divine où tout est compris. Mais il faudroit encore pousser plus loin ces actes éminents. Car sans penser que Dieu est créateur et ordonnateur de toutes choses, parceque tout cela n'est pas de son essence, il faudroit réduire toutes nos pensées pour l'entendement à croire qu'il est, et pour la volonté à vouloir qu'il soit. Tout est renfermé implicitement et éminemment là-dedans. Ainsi, par une nouvelle perfection d'oraison, il ne faudroit plus songer à se conformer à la volonté de Dieu qui ordonne de toutes choses, car il pouvoit ne rien ordonner; et son essence, sa perfection n'en seroit pas moindre : il faudroit l'adorer dans une abstraction de tous ses décrets, par conséquent dans une abstraction de Jésus-Christ même; et ainsi la foi explicite en Jésus-Christ ne seroit plus nécessaire aux parfaits. Il suffiroit de croire en lui implicitement et éminemment, en croyant en Dieu dans sa simple et indivisible unité. C'est où vont aussi, en partie, les nouveaux mystiques; mais ils ne poussent pas à bout leurs principes, puisqu'ils sont encore attachés à la volonté de Dieu ou de signe ou de bon plaisir, qui est si peu de son essence, qu'il pourroit n'en point avoir du tout. Voilà les belles conséquences et la nouvelle éminence d'une oraison plus abstraite que toutes les autres, que je déduirai légitimement du principe des nouveaux mystiques.

Quant aux actes réfléchis. on ne peut non plus les exclure. Qui fait des demandes distinc-

[1] *Clem. lib.* VI, *p.* 631. — [2] Ci-dessus *chap.* VII, *sect.* 1.

[1] *S. Clem. lib.* VII, *p.* 748. — [2] *Lib.* V, *p.* 543.

tes sur ce qu'il a ou sur ce qu'il n'a pas, y réfléchit. Qui rend graces des biens qu'il a reçus, comme celui qui « rend graces d'avoir ob» tenu la perfection de la connoissance [1], » y réfléchit aussi sans doute; et où est l'inconvénient d'y réfléchir pour en rapporter la gloire à Dieu, puisque c'est précisément pour cela que « nous avons, comme dit saint Paul, reçu l'es» prit, afin de savoir les choses qui nous sont » données? »

Il ne faut pas non plus rejeter ces actes prétendus intéressés. Demander la rémission de ses péchés, la grace de n'en plus faire, sa propre persévérance et le reste qu'on a vu, c'est sans doute demander pour soi. Rendre graces des biens reçus, c'est une autre sorte d'intérêt. Il n'y a donc plus qu'à dire que toute la religion est intéressée, s'il faut bannir des parfaits tous les actes qu'on vient de marquer. Il n'y a plus qu'à leur faire un autre Évangile. Mais déja bien assurément, ce n'est pas celui de saint Clément d'Alexandrie.

SECTION IX.

C'est une demande intéressée que de demander les biens temporels, avec le reste des fidèles et toute l'Église.

« Pour donner le dernier degré d'évidence à » notre matière, nous n'avons plus qu'à exami» ner en détail les trois genres de biens auxquels » tous les desirs de l'homme se réduisent. Il ne » peut desirer que les choses sensibles et passa» gères, ou les biens invisibles et éternels, ou » enfin sa persévérance et son accroissement » dans la charité [2]. » Après avoir ainsi divisé les biens, l'auteur des Remarques procède à les exclure l'un après l'autre.

Pour commencer par le premier genre de biens, il faut supposer, avec saint Clément, que le gnostique assiste aux prières communes où l'Église demande les biens temporels, et qu'il y assiste d'esprit autant que de corps: il est donc déja bien certain, de ce côté-là, qu'il demande avec tous les saints les biens temporels. Cette demande n'est intéressée en aucune sorte: car si nous apprenons de saint Paul, que, soit que nous buvions, soit que nous mangions, nous devons tout faire pour la gloire de Dieu; c'est aussi manifestement pour la même gloire de Dieu que nous demandons notre pain.

C'est donc parler trop confusément, de dire que le gnostique ne demande point pour lui la santé, les fruits de la terre et les autres prospérités. Il falloit dire qu'il ne les demande pas de la même manière que les autres biens. Car au reste il est naturel et simple de se mettre avec tous les autres, quand il s'agit des besoins communs.

SECTION X.

Si c'est un desir intéressé de desirer les biens éternels.

« Secondement, portent les Remarques, le » gnostique ne peut desirer les biens invisibles » et éternels, puisque nous avons vu que l'a» mour gnostique est si pur, qu'il ne peut ad» mettre aucun desir de récompense; et qu'en » choisissant la gnose, il ne veut point être » sauvé. »

Ces propositions sont étranges. Le gnostique ne peut desirer les biens invisibles que saint Paul desire sans cesse, aussi bien que tous les apôtres et les prophètes. Ces derniers ne desirent point le Christ: les apôtres ne desirent point d'être avec lui. Je ne dispute pas ici si ces desirs sont volontaires ou involontaires, excités ou non excités. Qu'on élude par-là certains desirs très marqués dans l'Écriture et la tradition, c'est un grand mal; mais de parler si généralement contre les desirs qu'on trouve à toutes les pages dans l'Écriture, dans *. . . . .
. . . .

SECTION XI.

Si c'est un desir imparfait et intéressé de desirer la persévérance, ou l'accroissement de l'amour.

» Il ne reste plus, continue l'auteur des Re» marques, que la persévérance et l'accroisse» ment de l'amour qu'on puisse faire desirer au » gnostique; mais outre que le desir de la per» sévérance est exclus par l'exclusion formelle » de tout desir pour le salut, d'ailleurs ce desir » de persévérer trompe beaucoup de gens. La » tromperie consiste en ce que ceux qui desirent » la persévérance, sans cesse occupés de leur » amour plus que du bien-aimé, *sont bien éloi*» *gnés* d'une ame simple qui aime, comme dit » saint François de Sales, non son amour, mais » son bien-aimé. » Nous verrons dans la suite, si ce saint évêque exclut des ames parfaites le desir et la demande de la persévérance. Mais en attendant, démêlons une équivoque qui est cachée dans les paroles qu'on vient d'entendre. Une ame peut être occupée de son amour, ou

[1] *S. Clem. lib.* VII, *p.* 749. — [2] *Paroles des Remarques.*

* Tout le reste de cette section se trouve encore placé ailleurs. Voyez, sur les desirs des biens éternels, les liv. III et VI de l'*Instruction sur les états d'oraison*. (Edit. de Paris.

pour s'y complaire et le faire servir de pâture à son amour-propre, ou pour s'en conserver la pureté par les moyens que Dieu lui commande. La première occupation est mauvaise; la seconde non seulement est bonne et sainte, mais encore absolument commandée à tous les chrétiens. « Cette ame, ajoute-t-on, est trop aimante pour » prévoir au-delà du moment présent si elle ai» mera plus ou moins dans la suite : non seule» ment elle aime, sans songer qu'elle aimera; » mais elle aime sans penser qu'elle aime...... » Dans l'amour vulgaire nous n'examinons point » si nous aimerons toujours, ni si nous aimons » une personne pour qui nous avons la plus » tendre et la plus parfaite amitié; tout de » même l'ame gnostique ou passive en aimant » ne songe qu'à aimer, on plutôt elle aime sans » penser à aimer par un amour direct : elle suit » sans réflexion l'attrait tout-puissant : le moin» dre examen de son amour lui paroitroit une » distraction : comme elle aime sans réflexion » sur son amour, elle aime aussi sans desirer » d'aimer. ». . . . .
. . . . Je ne dis ceci qu'en passant. Car sans entrer dans le fond des raisonnements que vous opposez aux propres termes de votre auteur, je n'ai qu'à vous avertir que c'est contre lui que vous disputez. Quand vous répétez les passages que j'ai expliqués, je n'ai qu'à vous dire que le sens que j'y donne est conforme à l'Écriture, à la tradition, à la doctrine que saint Augustin et les saints conciles ont établie contre les pélagiens sur la nécessité en tout état, et jusqu'à la fin de la vie, de demander la persévérance et de la mériter par ses prières, *suppliciter emereri*, ce qui oblige tous les fidèles sans exception, *omnes*, selon les termes du concile de Trente [1], à « mettre leur es» pérance dans le tout-puissant secours de Dieu, » et ensuite à passer leur vie en travaux, en » veilles, en jeûnes, en prières, en oblations et » en chasteté; de peur, dit ce concile, que ce» lui qui paroit être debout ne tombe: » et la doctrine opposée, qui supprime les prières dans tous les parfaits, est nouvelle, hardie, inouïe parmi les fidèles, et erronée.

Il ne faut donc pas regarder la prière où l'on demande la persévérance, et l'accroissement de la vertu, comme une « recherche intéressée » de sa perfection, de son salut, et de sa sûreté » propre; » car c'est donner une idée trop basse de ceux qui tâchent d'obéir à Jésus-Christ, qui leur dit : *Soyez parfaits*, que de les faire considérer comme des gens qui recherchent leur intérêt. Au contraire visiblement ils recherchent l'intérêt de Dieu et sa volonté qui est notre sanctification, comme dit saint Paul. Il ne faut pas non plus traiter d'intéressés ceux qui travaillent à assurer leur salut, sous prétexte qu'ils recherchent leur *sûreté propre*: car c'est encore l'intérêt de Dieu, qu'on recherche, lorsqu'on tâche par la prière de s'affermir contre le péril de l'offenser, et de parvenir dans la vie future à l'entière sûreté de ne pécher plus. Toutes ces vues sont comprises dans la parfaite charité, et c'est une grande et pernicieuse erreur que de les en exclure.

[1] *Conc. Trid. Sess.* VI, *c.* XIII.

SECTION XII.

L'espérance supprimée par une mauvaise version.

Le passage où l'on fait dire à saint Clément que le gnostique *a reçu son espérance par la gnose* [1], donne lieu à cette étrange conséquence: que « la pure charité du gnostique abs» orbe son espérance, et contient éminemment » tout ce quelle avoit de meilleur. » Remarquez que l'espérance n'est plus dans son propre être et dans sa propre forme distincte : *Absorbée dans la charité*, elle n'a plus d'être qu'en elle; et comment? *parceque la charité contient éminemment tout ce qu'elle avoit.* Ecoutez, *tout ce qu'elle avoit*: c'en est fait: on en parle comme d'une chose qui n'est plus; et l'on supprime l'espérance et son exercice, c'est-à-dire, une vertu et un exercice essentiel à la religion. Mais il est certain par la foi que l'espérance subsiste, et agit toujours durant cette vie; et que si elle tombe, comme la foi, ce n'est qu'à la fin, lorsqu'elle est changée en jouissance parfaite.

On peut voir, par cette remarque, combien il est dangereux de laisser pousser trop avant ces manières dont on abuse, pour faire trouver une vertu éminemment dans une autre; puisqu'à la faveur de ces *éminences*, on éclipse l'une des trois vertus théologales, et l'on renverse l'un des fondements du temple de Dieu, comme parle saint Clément.

Il est vrai, en général, que les nouveaux mystiques font peu de cas de cette excellente vertu, qu'ils ne nomment que pour la forme. Ils la trouvent trop intéressée et trop desirante pour leur pureté; et dès-là ils font voir plus clair que le jour, combien leur pureté est imaginaire.

Mais, dira-t-on, que répondre au passage de saint Clément? Il n'y a qu'à le bien traduire, et au lieu de faire dire à l'auteur que *le gnostique*

[1] *Strom. lib.* VI, *p.* 651.

reçoit son esperance par la gnose, ce qui en soi ne signifie rien, et donne lieu par son obscurité à tout ce qu'on en a voulu tirer, il n'y a qu'à tourner ainsi : que le gnostique étant déja par la charité dans les choses où il sera, et ayant prévenu l'espérance par la connoissance parfaite, τὴν ἐλπίδα προειληφὼς διὰ τῆς γνώσεως, il ne desire rien; et c'est aussi de cette manière que nous l'avons traduit au lieu marqué ci-dessus.

On pourroit traduire de mot à mot, que *le gnostique perçoit par avance l'espérance par la connoissance parfaite*; ce qui feroit le même sens que nous avons rendu, et ne revient en aucune sorte au prétendu absorbement de l'espérance dans la charité.

Il n'y a personne qui n'entende, que percevoir par avance son espérance et son attente, c'est percevoir par avance ce qu'on attend et ce qu'on espère. Il est commun dans toutes les langues d'exprimer par l'espérance et par le desir la chose espérée et desirée; comme quand on dit à quelqu'un : Vous êtes mon espérance et tout mon desir; et l'on trouvera dans saint Clément de fréquents exemples d'une locution si ordinaire [1].

[1] *Strom. lib.* IV, *p.* 491. *Lib.* VII, *p.* 736.

SECTION XIII.

Deux passages qu'on prétend décisifs, et qui ne concluent rien.

On objecte une décision de saint Clément où il dit qu'étant « parvenu à la gnose, on peut demeurer dans la quiétude en se reposant : pratique, ajoute-t-on, qui seroit une illusion pernicieuse et le quiétisme, si elle n'étoit fondée sur les maximes de l'état passif : » comme si tous ces grands saints qu'on avoue être parvenus à ce degré éminent de grace et de sainteté par les voies communes, n'avoient pas, sans passiveté, ce repos que donne la bonne conscience, cette joie perpétuelle et cette paix qui surpasse toute intelligence.

On en revient au passsage où saint Clément dit que le gnostique *boit, mange et se marie, si le Verbe le dit par son inspiration intérieure*, et c'est, dit-on, *ce que l'on appelle agir passivement*. Oui, quand on fait signifier aux mots tout ce qu'on veut : car au reste agir par l'inspiration et y obéir, n'exclut en aucune sorte l'action; autrement il faudroit l'exclure de toutes les actions de piété et de toutes les bonnes pensées, qui sans doute sont inspirées aux chrétiens par cette inspiration, tant inculquée par saint Augustin, de la sainte dilection.

On ajoute que le verbe signifie ici le Fils de Dieu, ce que j'avoue en ce lieu sans difficulté. Lorsqu'on dit qu'agir par le Verbe n'appartient qu'aux seuls gnostiques, puisqu'il est dit de ceux qui ne le sont pas, qu'ils n'agissent pas *selon le Verbe*, voici ce que porte le passage entier [1] : *Plusieurs de ceux qui ne sont pas gnostiques ne laissent pas de faire bien certaines choses, mais ce n'est pas selon la raison*, ἀλλ' οὐ κατὰ λόγον, *comme il arrive à ceux dont la force consiste dans leur colère et dans une certaine impétuosité*. On voit que le mot λόγος ne signifie autre chose que la raison opposée à l'impulsion et à l'impétuosité de la colère, qui fait faire des actions semblables à celles qu'inspireroit la vertu. Mais il faut trouver partout du mystère et tourner tout à l'état passif.

SECTION XIV.

Conclusion de l'auteur des Remarques.

« Après cet éclaircissement fait avec tant » d'exactitude, je ne crois pas qu'on puisse dou- » ter que saint Clément n'ait exclu tout desir » actif et excité de son parfait gnostique. Quand » même il ne l'auroit pas dit en termes for- » mels, comme j'ai montré qu'il l'a fait, son » système entier le montreroit évidemment pour » lui. »

On a montré en termes formels que saint Clément exclut tout desir actif et excité, le peut-on dire! On trouve cinquante passages où ce Père parle des demandes particulières que fait le gnostique; or on ne demande pas sans desir : il y a donc des desirs gnostiques. On en revient à la distinction des desirs actifs ou passifs, excités ou non excités; mais a-t-on montré un seul petit mot où saint Clément ait songé à cette distinction? On n'a donc rien montré de ce qu'on a prétendu, loin de l'avoir montré par textes formels. Mais encore, qu'a-t-on montré? un passage de saint Clément, où il a dit que le parfait n'a aucun desir. Quoi donc! selon vous, a-t-il exclu tout desir, même le passif? Vous dites tout le contraire. Mais ce desir, pour être imprimé de Dieu, selon vous n'en est pas moins un vrai desir. Vous admettez donc de vrais desirs dans le parfait, et vous-même vous apportez une exception contre votre passage. S'il vous est permis de le restreindre, en exceptant des desirs dont vous ne trouvez aucun vestige dans votre auteur, combien plus est-il permis de le faire en exceptant des desirs qu'on trouve dans toutes les pages de ce Père, et qu'on trouve même

[1] *Strom. lib.* VII, *p.* 753.

en termes formels dans le passage dont il s'agit!

Mais il est encore bien plus surprenant de dire que tout le *système de saint Clément* exclut les desirs et les demandes actives. Ce système, selon vous-même, et « le but de ce Père, comme il » le dit lui-même, est de montrer dans tout son » ouvrage que le gnostique n'est ni impie ni » athée, et qu'au contraire il est le seul qui ho» nore Dieu parfaitement. » Je reconnois ce système et ce but de saint Clément. Mais où met-il le fort de sa preuve pour montrer que son gnostique, loin d'être un impie, est le seul qui honore Dieu? C'est, dit-il, qu'il fait des demandes, et des demandes les plus parfaites; puisque ce sont des demandes des choses les plus excellentes. Or s'il ne prouve que ces demandes sont des demandes au sens que tout le monde entendoit, c'est-à-dire, de véritables demandes, des demandes proprement dites, actives par conséquent, explicites, particulières, distinctes comme les autres, il ne prouve pas ce qu'il veut; et l'on aura à lui répondre que les demandes qu'il établit sont des demandes improprement dites, et d'autre nature que celle dont il s'agit. On lui ôte donc le fort de sa preuve, quand on réduit les demandes de son gnostique à des demandes impropres.

« Prodique, dites-vous, et les autres faux » mystiques ont abusé des principes de la gnose, » jusqu'à l'excès horrible de rejeter toute prière, » tout culte et tout recours à la Divinité. » Il est vrai, et saint Clément le rapporte [1]. Ce Père avoit entrepris de réfuter ces faux gnostiques, j'en conviens encore; mais vous ajoutez: « Le » moins qu'il pouvoit faire dans ce dessein, étoit » de dire ce qui est véritable à la lettre, qui est » que le gnostique ou fidèle passif forme des de» sirs et des demandes conformes aux divers » états où il se trouve; c'est-à-dire activement, » tandis qu'il lui reste encore quelque activité, » et enfin passivement, après qu'il est entière» ment sorti de l'état qu'on appelle actif. » C'est ici un autre système où je ne connois plus rien. Je ne reconnois plus saint Clément dans ces paroles; c'est pour moi la nouveauté la plus étonnante qu'on veuille trouver dans cet auteur, ou ce fidèle passif, ou toutes les distinctions que vous rapportez. S'il est vrai « que Prodique ait abusé » des principes de la gnose jusqu'à rejeter le re» cours à Dieu, et que saint Clément ait entre» pris de le réfuter, » il a dû montrer contre lui la nécessité de recourir à Dieu dans tous ses besoins. Mais si le recours à Dieu n'est qu'implicite, c'est plutôt fournir une échappatoire à cet hérésiarque, que le réfuter à fond. Mais ceci sera plus clair et plus démonstratif, quand, après avoir parlé des demandes, nous viendrons à examiner, comme nous l'avons promis, ce qu'on tire à l'avantage de l'état passif.

[1] *Strom. lib. VII, p. 722.*

RÉFLEXIONS

SUR LE CHAPITRE HUITIÈME, DONT LE TITRE EST :

La gnose est l'état passif des mystiques.

On verra, dans un moment, s'il y a de la vraisemblance dans le dessein des Remarques. Tout celui de saint Clément aboutit à faire voir dans tous les élus de Dieu, dans tous les saints consommés en lui, quelque chose de plus parfait que dans le commun des fidèles par l'habitude formée de la vertu, en y ajoutant, si l'on veut, le don singulier de la persévérance. Mais le dessein des Remarques doit aller plus loin, puisqu'il y faut montrer, dans les élus mêmes, un don au-dessus et d'un autre genre, qui revienne aux impuissances de l'état passif qu'on trouve dans les mystiques. Nous avons donc à examiner s'il y a un mot qui tende à cela, ou s'il y a la moindre apparence qu'un homme sage comme saint Clément apprenne aux païens, qui ne connoissoient pas le christianisme, un état extraordinaire et singulier, même parmi les élus, ou autre chose que la perfection à laquelle nous mènent les voies communes de la religion, c'est-à-dire la foi, l'espérance et la charité soigneusement pratiquées, et dont l'exercice est tourné en habitude.

Il dit que le gnostique, c'est-à-dire, le chrétien parfait, est mu par l'esprit de Dieu, et qu'il est fait une même chose avec cet esprit. C'est la condition commune de tous les élus. Toute ame sainte est épouse, et devient avec Dieu un même esprit, selon saint Paul, comme dans le mariage vulgaire on est fait une même chair: l'habitude rend cette union permanente et fixe, à la manière que nous avons expliquée; mais pour cela il n'est pas besoin qu'elle la rende passive. C'est aussi pour tous les élus que Jésus-Christ a demandé qu'ils fussent éternellement consommés avec lui dans l'unité. Que ce soit ici *précisément* le mariage mystique par manière de passiveté du bienheureux Pere Jean de la Croix, c'est ce qui est en question. Il n'y a rien de particulier à dire, avec saint Clément, que « l'ame s'accoutume à contempler la volonté par » la volonté, et le Saint-Esprit par le Saint-Es» prit: » et cela suppose seulement l'habitude

déja formée de s'unir à Dieu cœur à cœur, esprit à esprit, etc., et que c'est par le Saint-Esprit qu'on s'unit à lui depuis les commencements de la piété jusqu'au comble de l'habitude formée. « L'es-» prit sonde les profondeurs, et l'homme animal » ne comprend pas les choses de l'esprit : » donc on est passif; je ne vois rien dans ces mots qui le signifie.

Jusqu'ici je vois seulement dans les Remarques un vain travail pour tirer à soi tout ce qu'on peut, comme on fait dans une grande disette. Le reste n'est pas plus solide. *Des expressions*, dit-on, *si étonnantes*, apparemment celles d'*immuable*, d'*impassible*, etc.; si vous y mettez les tempéraments que nous avons vus dans saint Clément, *marquent du moins un état où l'ame soit affectée et déterminée par l'esprit de Dieu*, d'une autre manière qu'une habitude formée, où le don singulier de persévérance affecte les ames et les détermine, si l'on veut, moralement ou physiquement, à persévérer dans la vertu : je le nie. *La gnose est inamissible* ; oui, pourvu qu'on persévère à prier, à prévoir, à se précautionner, et qu'on fasse tout ce qu'il faut pour la rendre telle : donc on est passif, concluez-vous; et moi je conclus : donc on ne l'est pas. *On est forcé à être bon*, comme *on est forcé par le précepte*, comme *on est forcé à être chétien*. Il est clair que cela n'est rien du tout; et je veux bien ajouter que le βιάζεται de saint Clément, avec sa terminaison passive, a une signification active : de sorte qu'au lieu de traduire, on est forcé à être bon, il falloit traduire, qu'on s'efforce de le devenir, ou de s'affermir dans cette volonté, comme la suite le fait paroître; ce qui tourne précisément contre le dessein des Remarques. *Ce qu'on fait par nécessité*, et non point *par choix*, n'est pas tout le bien, comme portent les Remarques; mais boire, manger se marier. On a vu, au reste, que cette nécessité, aussi bien que le choix auquel on l'oppose, est tout autre que celle qu'on veut insinuer. Visiblement elle signifie les besoins que le corps impose, qu'on appelle aussi des nécessites : et le sage parfait a cela de propre, qu'il y cède, non pour l'amour du plaisir, mais quand il faut : et dans un autre sens, il seroit absurde de dire qu'on boive et mange nécessairement. Vous avez beau alléguer ici l'*involonté propre* des mystiques, et mêler toujours leur langage avec celui de saint Clément. Ce saint en est éloigné de cent lieues, et n'y songe seulement pas. Faire ce que le Verbe dit, se régler par sa parole et en suivre constamment les inspirations, ce n'est rien moins qu'être passif; autrement tous les élus le seroient. *Cette nécessité sans interruption pour tout le détail de la vie* est un commentaire qui n'est point fondé dans le texte. La « lumière qui s'unit par un amour qui ne souf-» fre point de séparation, qui porte Dieu et en » est portée [1], » ne marque rien plus qu'une habitude formée, telle qu'elle est dans ces grands saints non passifs. Saint Clément ne les fait point tels, quand il les fait *opérants, et opérants avec leurs deux mains* : et s'il ajoute que *le travail passe*, il ne nous marque autre chose que la facilité de l'habitude. Au surplus, la grace dont il parle ici, n'est pas celle qui distingue les grands saints, telle qu'on met la passiveté; mais celle qui sépare ceux *qui sont glorifiés*, de ceux *qui sont condamnés* : étant impossible en effet d'éviter la condamnation, si l'on ne se fait une habitude de la vertu chétienne.

Dans le même livre, les saints agissent plus que tous les autres *par inspiration* : Dieu ne cesse de les conduire par les droites voies. Vous allez bientôt décider vous-même, que leur inspiration n'est *que l'inspiration journalière que la foi enseigne dans tous les justes*. Selon cette inspiration, leur ame est *affectée*, touchée, émue, ébranlée *d'une certaine façon, et la volonté divine se répand en elle*. Elle leur est manifestée : ils la goûtent, ils l'accomplissent. Y a-t-il rien, dites-vous, de plus passif dans tous les mystiques? Oui, sans doute ; puisque la passiveté des mystiques induit des impuissances de faire des actes, que la plupart des saints n'ont jamais connues. C'est là celle dont il s'agit. Car au reste personne ne nie que l'ame ne soit recevante plutôt qu'agissante dans toutes les illustrations et douces émotions que Dieu fait en nous sans nous, comme parle toute l'École après saint Augustin ; ce qui paroît d'une façon particulière dans l'habitude formée.

Mais voici l'un des plus grands arguments : c'est que de même que la vertu attirante de l'aimant passe d'anneau en anneau et les tient tous unis à soi [2], il en est ainsi de la grace du Saint-Esprit. On conclut que cette expression marque *non seulement un état passif, mais une entière extinction de la liberté*. Oui, à ceux qui ne sauroient pas que la grace tire ; et que son efficace est souvent expliquée dans les Pères par ces sortes de comparaisons, qui ne marquent que la puissance de la grace, et non pas la manière dont elle nous tire. Que ce soit l'*enchaînement des mystiques*, où toute action, tout desir actif est supprimé, c'est ce qui reste à prouver.

Voici une autre comparaison : « Comme ceux » qui sont sur la mer tirent l'ancre qui les affer-

[1] *Strom. lib.* VI, p. 666. — [2] *Lib.* VII, p. 704.

» mit, en sorte qu'ils sont attirés par l'ancre, et » qu'ils ne l'attirent point [1], » etc. Au lieu de traduire, *ils sont attirés*, etc., il faudroit mettre, « ils n'attirent pas l'ancre, mais ils s'attirent » eux-mêmes vers elle : ἑαυτοὺς ἐπὶ τὴν ἄγκυραν : » par conséquent de même, dans l'application, au lieu de traduire, « ils sont attirés eux-mêmes » vers Dieu, » il faut mettre, « ils se poussent, » ils se conduisent eux-mêmes à ἑαυτοὺς » προσαγόμενοι, » etc. Bien éloigné de vouloir réduire l'ame à la passiveté dans ce passage et par cette comparaison, il met, même dans le parfait, l'action que les nouveaux mystiques rejettent le plus, qui est la réflexion, lorsqu'il dit que « la » tempérance, qui demeure auprès du gnostique » comme une sentinelle fidèle, se contemplant » et se regardant sans cesse elle-même, le rend, » autant qu'il se peut, semblable à Dieu : » passage que nous trouvons appliqué à l'homme parfait dans les Remarques. Et quand saint Clément auroit été moins soigneux d'expliquer ici l'action de la réflexion et du libre arbitre, il a assez expliqué en cent endroits, que » l'ame » n'est point tirée comme par des cordes [2], » qu'elle se meut, qu'elle s'excite elle-même, qu'elle se forme, qu'elle se fait par son libre arbitre, et le reste que nous avons dit.

Après cela, quand vous attribuez à saint Clément la *désappropriation des mystiques*, leur *involonté*, et cette locution, que « Dieu veut en » eux tout ce qu'il lui plaît, » pour induire cette impuissance de faire des actes, qui est le point dont nous disputons, vous lui donnez votre langage, et non pas le sien.

Ce qui suit, s'il étoit soutenu, renverseroit en un mot tout le système des nouveaux mystiques, comme il a déjà été dit. Vous déclarez » que » l'inspiration du *gnostique* n'est pas une inspi» ration prophétique et miraculeuse, mais une » inspiration journalière que la foi enseigne, et » que c'est là à quoi se réduit cette passiveté » qui fait tant de peur à ceux qui ne la connois» sent pas. » A quoi vous ajoutez ces mots précis : » On n'en connoît, on n'en soutient point » d'autre. » Apparemment vous ne songez pas aux impuissances des nouveaux mystiques, ou quelque chose vous fait sentir au dedans du cœur qu'elles sont insoutenables. Certainement ceux qui s'étonnent de la passiveté qu'ils introduisent, ne sont point du tout surpris de ces inspirations journalières, que la foi enseigne dans toutes les œuvres de piété : ils n'ont pas de peine à comprendre que l'ame ainsi inspirée, est passive en un certain sens sous la main de Dieu qui la meut, et, comme nous l'avons dit, qui fait en elle tant de choses sans elle. La passiveté qui étonne toute la théologie est celle où l'on introduit ces impuissances de faire des actes, de demander, desirer, espérer par actes formels et distincts, et le reste. Cette impuissance n'est pas l'effet de cette inspiration journalière, qui est de la foi. Car loin de supprimer ces actes, elle les fait exercer avec un plein usage du libre arbitre. Il est vrai, comme vous le dites, que » plus l'ame est morte à elle-même, souple et » attentive, plus la voix du Saint-Esprit de» mande en nous l'accomplissement de la volonté » de Dieu. » Mais tout cela n'induit point ces impuissances que l'Église n'a pu entendre sans en être choquée. Il les faudroit donc ôter, et laisser à l'ame plus mortifiée, plus morte, si vous voulez, pourvu qu'on n'abuse point de ce mot, une plus grande souplesse pour l'inspiration, mais de même nature que dans les autres, sans aucune distinction que du plus au moins.

On ne sort point de cette idée en lisant ce passage où le gnostique » est enlevé jusqu'à » l'union qu'on ne peut plus discerner [1]. » On ne discerne point sa volonté de celle de Dieu, lorsqu'on s'y veut conformer en tout et qu'on en a pris l'habitude, sans qu'il soit besoin pour cela de ces impuissances de faire les meilleurs actes et les plus expressément commandés. Le gnostique, dont il s'agit en cet endroit, est si peu un homme passif à la manière des mystiques, « qu'il se fait, qu'il se fabrique lui-même, » qu'il se réduit en captivité, que lui-même il » donne la mort au vieil homme [2], » et le reste, qui fait assez voir que saint Clément ne sort pas de l'idée de ces *saints actifs* qui parviennent sans ces impuissances, à un degré de sainteté si éminent.

Mais il se sert, dites-vous, de l'enthousiasme des poètes pour exprimer celui du gnostique. On se trompe : il ne parle ici que de l'inspiration des prophètes dont il venoit de traiter [3]. Nous reverrons ce passage dans l'endroit où nous expliquerons ceux dans lesquels le gnostique nous est donné comme un prophète par état.

Tout est donné, dit saint Clément [4], *gnostiquement au gnostique ;* tout est donné spirituellement et intellectuellement à l'homme spirituel et intellectuel : donc il tombe dans les impuissances dont il s'agit. C'est tout le contraire ; puisque c'est en cet endroit que le gnostique demande, coopère, prévoit, se précautionne et demeure plus agissant que jamais. Je ne vois donc pas la conséquence qu'on vouloit en tirer, mais seule-

[1] *Strom. lib.* IV, *p.* 533. — [2] *Ibid. lib.* II, *p.* 363.

[1] *S. Clem. lib.* VII, *p.* 704. — [2] *Ibid.* — [3] *Lib.* VI, *p.* 698. — [4] *Lib.* VII, *p.* 726.

ment qu'on cherche partout de quoi l'établir. On n'oublie pas cette expression la plus générale de toutes, où il est parlé de l'efficace de la gnose, et l'on remarque une force particulière dans ces termes, *énergie, vertu efficace ;* mais tout cela ne nous conduit pas plus loin que l'efficace de la gnose et du don de persévérance. Il ne faut donc pas tant pousser les choses; mais c'est l'erreur commune des nouveaux mystiques.

On trouve de la finesse et toute le subtilité des impuissances mystiques dans le passage où David égale ceux qui reçoivent le Verbe à de *hautes tours* [1], comme gens *qui seront affermis dans la foi et dans la connoissance*, γνώσει, quoique ce passage ne nous fasse pas sortir de l'habitude formée et encore moins du don de persévérance.

Enfin le dernier passage où l'on trouve que le gnostique est passif dans la contemplation, est celui-ci : « qu'il contemple saintement un Dieu » saint; et que, la sagesse qui l'assiste se contem- » plant elle-même sans relâche, il devient sem- » blable à Dieu, autant que cela est possible [2]. » On ne ressent pas ici la moindre odeur de l'état passif; mais pour nous y amener de gré ou de force, voici ce qu'on dit : « Vous voyez que l'ame » est sans action propre, et que c'est Dieu qui se » contemple lui-même. » C'est ce qu'on ne voit point du tout. Le texte dit que la *tempérance*, σωφροσύνη, qu'on a traduit *sagesse*, se regarde incessamment elle-même : donc toute action propre est supprimée, et c'est Dieu qui se contemple lui-même. C'est, à force d'avoir de l'esprit, passer au-dessus de son objet, et ne pas voir que la tempérance, qui *se regarde sans cesse elle-même*, sans doute n'a pas éteint son action propre, puisqu'elle ne cesse pas de réfléchir. On s'est peut-être porté naturellement à traduire *sagesse* plutôt que *tempérance*, parceque sous le mot de *sagesse*, qui se contemple elle-même dans l'homme parfait, on peut plus aisément entendre Dieu, que sous celui de *tempérance* : mais enfin on n'avance rien; et la sagesse qui est dans le sage, peut bien, sans tant raffiner, se contempler elle-même, et faire réflexion sur ses lumières et sur ses maximes.

Après cela, on conclut aussi hardiment pour l'état passif que si on l'avoit trouvé, du moins dans un seul passage : mais au contraire, on a vu que tout est tiré par les cheveux, et que saint Clément ne donne aucun lieu à la moindre des Remarques.

J'ai encore remarqué deux choses d'où l'on tire de grands avantages : l'une est le terme de *mort*, dont saint Clément se sert souvent, et l'autre est celui de *charité sans bornes*, où l'on veut trouver l'abandon qui est tout le fondement de l'état passif.

Il n'y a point de gens plus avantageux que les mystiques. Ils trouveront dans saint Clément, comme dans tous les autres Pères, la mort mystique et spirituelle, que saint Paul rend familière aux chrétiens, auxquels il ne cesse d'en parler. Les mystiques ne sont point contents, à moins qu'ils ne poussent cette mort jusqu'à nous faire mourir à tout desir, à toute demande, à tout acte, jusqu'à ceux qui sont le plus commandés; et cette extinction d'actes, qu'on ne pourroit souffrir par elle-même, passe sous le beau nom de mort mystique.

Il seroit question de faire voir ce genre de mort mystique dans saint Clément; mais c'est en vain qu'on l'y chercheroit. Il explique distinctement que cette mort, « qu'il est permis à l'homme de » se donner à lui-même et après laquelle on est » vivant, est en cet endroit la mort des vices et » des passions [1]. » En un autre endroit, c'est la *mort des sens* [2] ; en un autre endroit, *celle des cupidités* [3], et ainsi du reste. Mais pour ce qui est de la mort des actes par ces impuissances prétendues mystiques, bien loin qu'on en trouve un mot dans ce Père, on y trouve en cent endroits tout le contraire.

De même, quand cet auteur dit que l'homme parfait *a un amour sans bornes* [4], cela passe sans difficulté. On ajoute que cet amour sans bornes, est l'abandon entier et universel : on ne voit rien là de suspect. Mais cet abandon emporte non seulement qu'on voudra tout ce que Dieu veut, mais encore qu'on n'osera se remuer ni faire aucun acte, même expressément commandé, qu'on n'y soit poussé de Dieu d'une façon extraordinaire et au-dessus de toute l'efficace des graces communes à tous les saints : voilà le mal; et cette disposition ne tend proprement à rien autre chose qu'à tenter Dieu. Car sous le nom spécieux d'abandon, quand on aura une fois accoutumé les oreilles à ce langage, toutes les fois qu'on trouvera dans un ancien Père, par exemple dans saint-Clément, ou la mort mystique, ou l'amour sans bornes, qu'on interprète par le mot *abandon*, on croira pouvoir faire passer sous ce titre toute l'étendue de l'état et des impuissances passives, qui sont un anéantissement de la piété.

Je voudrois bien demander comment on sait que ces actes des passifs sont imprimés de Dieu

[1] *S. Clem. lib.* VII, *p.* 745. — [2] *Lib.* IV, *p.* 535.

[1] *Strom. lib.* VI, *p.* 652 — [2] *Lib.* V, *p.* 580. — [3] *Lib.* VII *p.* 706. — [4] *Ibid. p.* 725.

de cette façon extraordinaire où l'on met la passiveté. On n'en peut avoir d'autre raison si ce n'est qu'en ne faisant rien et demeurant en pure attente passive de l'œuvre de Dieu, on est assuré que tout ce qui vient dans la pensée est de lui. Mais c'est une illusion : c'est une disposition à prendre pour Dieu tout ce qu'on pensera, c'est-à-dire le fanatisme. Si ce n'est pas là ce qu'on appelle tenter Dieu, on ne sait pas ce que c'est.

On pourroit pousser plus loin ce raisonnement, si c'en étoit le temps. Mais nous n'avons à examiner que les sentiments de saint Clément sur l'état passif, et je crois cette affaire entièrement consommée ; puisqu'on a vu clairement que tout ce qu'on a rapporté en faveur de cet état n'a rien d'approchant.

CHAPITRE XI.

Le gnostique est déifié.

« Quand on entend dire aux mystiques, qu'a» près les épreuves, l'ame est déiforme, trans» formée, divinisée ou déifiée, cela paroit une » chimère à tous les docteurs spéculatifs. Ce » n'est pourtant pas, ajoute-t-on, une invention » moderne. » On allègue plusieurs auteurs en faveur de cet état, et il s'agit maintenant d'écouter saint Clément d'Alexandrie.

Et d'abord, il ne faut pas faire les docteurs spéculatifs assez ignorants pour être surpris de ces expressions. C'est en effet un mystere de l'incarnation de nous faire participants, comme dit saint Pierre, de la nature divine ; et c'est un discours commun parmi les Peres, qu'un Dieu s'est fait homme, afin que l'homme fût Dieu. Saint Basile et saint Grégoire de Nazianze, sans parler des autres, ont dit souvent que Dieu fait des dieux et divinise les hommes ; et il se peut faire qu'ils aient pris ces locutions de notre auteur sur le foudement des Écritures, qui ont dit : *Vous êtes des dieux*, etc.

Pour appliquer maintenant cette parole à l'homme parfait, saint Clément explique partout qu'il est *déiforme* ou *déifié* par une vive expression des perfections divines et de toutes les vertus de Jésus-Christ, autant qu'il est permis dans cette fragilité ; qui est, comme on a dit, la restriction qu'il apporte en cinquante endroits à cette locution.

Vous en rapportez un exemple dans ce passage où « le gnostique est représenté comme » une troisième image divine, semblable, au» tant qu'il est possible, à la seconde cause[1], » c'est-à-dire, au Fils de Dieu. Dans un autre passage, que vous rapportez, on lit : « Il de» vient Dieu en quelque manière, d'homme » qu'on étoit[1]. » Avec ces restrictions et cent autres de même nature, qu'on trouve à toutes les pages, ces expressions ne sont pas si étonnantes.

Le même Pere dit encore, ajoutez-vous, « qu'il » y a une espèce d'égalité entre Dieu et l'ame[2]. » Qu'y a-t-il là de si étonnant avec cette restriction ? Encore ne le dit-il pas ; mais vous l'inférez de ces paroles : « J'oserois le dire ; comme Dieu » prédestine le parfait, celui-ci aussi prédestine » Dieu. » Tout passe avec ces excuses et ces restrictions, qu'il ne falloit pas supprimer. Et après tout, qu'en conclura-t-on ; si ce n'est qu'il y a un choix mutuel très actif de part et d'autre et tres véritable, ce qui n'est guère du goût des nouveaux mystiques ?

Vous oubliez encore la restriction dans ce passage où votre auteur dit que *l'esprit pur*, etc., *devient capable de recevoir la puissance divine*[3] : le grec porte, *devient capable en quelque façon* ; et quant à ce qu'il ajoute, *l'image de Dieu se formant*, de mot à mot, *s'élevant en lui*, il venoit de dire qu'*il se rendoit semblable à Dieu, autant qu'il pouvoit*.

Quel plaisir trouve-t-on à outrer les expressions d'un homme qui cherche partout à les tempérer, si ce n'est pour dire que « ces expres» sions outrées et si fréquentes ne sont point » des exagérations mises au hasard, mais des » expressions choisies pour composer un sys» tème régulier et suivi, qui est précisément dans » toutes ses parties celui des mystiques? » Voici un nouveau langage : « Les expressions outrées » ne sont pas exagérations ; » elles servent à établir un système régulier. Quelqu'un diroit au contraire que c'est une étrange régularité, que celle qui demande des expressions outrées et si fréquentes.

C'en est une bien surprenante, de dire que le systeme de saint Clément est *précisément* celui des mystiques *dans toutes ses parties*. On ne peut lire cela sans étonnement ; puisqu'on trouve à la vérité dans les Remarques une affectation étrange de rendre ce Pere semblable aux mystiques, et qu'on relève les choses les moins importantes. Par exemple, n'étoit-ce pas une remarque merveilleuse que saint Clément *parle précisément comme les mystiques*, en disant que « Dieu prend plaisir à se communiquer à l'ame, » dès le moment qu'elle est purifiée ? » Qu'y a-t-il

[1] *S. Clem. lib.* VII *p.* 708

[1] *S. Clem. lib.* VII, *p.* 757. — [2] *Lib.* VI, *p.* 652. — [3] *Lib.* III, *p.* 123.

là que ce que dit tout le monde? Mais parceque les mystiques le disent aussi, on est mystique *précisément* quand on le dit. « C'est la voie, » ajoute-t-on, de la pure foi, et de la mort à » tout amour-propre. » Il faudroit montrer cette *pure foi* des mystiques, qui est unie à leurs impuissances; et quant à la mort, on a pu voir que celle de saint Clément est bien différente de la leur.

Mais, dit saint Clément [1], » comme l'homme » de bien devient déiforme et semblable à Dieu » selon son ame, Dieu aussi de son côté devient » hominiforme. » C'est une secrete allusion ou au mystère de l'incarnation, ou aux expressions de l'Écriture, dans lesquelles Dieu parle en homme, et semble prendre des sentiments humains, ce qui ne fait rien à notre sujet; mais ce qui est deux lignes au-dessus y fait beaucoup, puisque saint Clément y dit que « l'homme par» fait fait tous ses efforts pour se rendre sembla» ble à Dieu dans l'apathie : » ce qui montre que cette apathie consiste en efforts et non en effets, comme nous l'avons déja dit.

Le passage où l'on fait dire à saint Clément que » le corps même devient spirituel, » s'entend de l'Église, « qui est un corps spirituel, » dont ceux qui ne vivent pas selon l'esprit sont » les chairs; » mais ceux qui s'unissent à Dieu *sont un corps spirituel*, étant incorporés à l'Église. Et quand on voudroit entendre que par l'habitude de la vertu le corps même devient plus soumis à l'esprit, et en ce sens, spirituel; qu'y auroit-il là pour les mystiques, si l'on ne vouloit les trouver partout?

Il me semble qu'on joint ensemble plusieurs passages à l'endroit où il est parlé de la *parfaite adoption des enfants;* mais je m'étonne qu'on ait pu produire ces dernières paroles: car saint Clément, bien loin d'avancer ce qu'on lui fait dire, que « le gnostique reçoit avec l'apathie la » parfaite adoption, » dit seulement qu'*il y est prédestiné*, ou, pour traduire de mot à mot: « Dieu, dit-il [2], l'a prédestiné à être inscrit ou » choisi à la parfaite adoption des enfants; » ce qui est vrai au pied de la lettre pour tous les élus. Je trouve encore dans la suite [3], qu'on a par avance ce qu'on attend avec certitude sur la promesse de Dieu, comme je l'ai remarqué ailleurs; et je ne m'étonnerois pas quand je trouverois que dès cette vie l'adoption est parfaite à sa manière, parcequ'elle nous fait tout trouver dans la foi.

Ce ne sont donc point ces expressions dont la plupart, comme on voit, sont très régulières et toutes très indifférentes à notre sujet; ce ne sont pas, dis-je, ces expressions *qui scandalisent les docteurs*, et saint Clément n'a pas dit ce qui *les scandalise le plus*. Ce qui les scandalisa véritablement, et ce que ce Père n'a pas dit, c'est lorsqu'on veut, contre ses paroles, au lieu d'*une apathie pour ainsi parler*, d'une apathie en effort et autant qu'on peut, introduire une apathie en effet : c'est lorsque, dans la transformation, l'on reconnoit *une suspension de la concupiscence*. On croit être bien modéré, lorsqu'au lieu de *son extinction*, qui feroit horreur, on admet seulement une simple suspension dans cet état. Mais cette doctrine n'est pas plus correcte ni plus soutenable; car où la concupiscence est suspendue toujours, elle ne combat plus : « L'esprit cesse de s'armer : Dieu rappelle l'an» cienne subordination : » un saint Paul ne doit plus dire, « Malheureux homme que je suis! » ni « Un ange m'a été donné pour rabattre la » tentation de l'orgueil. » S'il n'y a plus de combat, il n'y a plus de ces légères blessures qui en sont inséparables, selon saint Augustin; c'est-à-dire, qu'il n'y a plus de péchés véniels : doctrine frappée d'anathême. Aussi saint Clément en est-il bien éloigné. Comme son gnostique est dans le combat et se mortifie, il se reconnoit aussi dans le besoin de demander la rémission de ses péchés, et de dire : *Dimitte nobis*. Quand il dit qu'il est sans souillure comme sans tentation, il le dit au sens que nous avons vu, sans quoi ces propositions seroient autant d'hérésies.

CHAPITRE XII.

Le gnostique voit Dieu face à face, et est rassasié.

Sans ce mot, *il est rassasié*, qu'on étend jusqu'à l'extinction de toute sorte de desirs, même de celui de voir Dieu, même de celui de sa grace, même de celui de la rémission de ses péchés, il ne faudroit pas beaucoup s'émouvoir de cette façon de parler, qu'on *voit face à face*, puisque c'est une proposition qui ne peut être qu'impropre, et qui demande nécessairement un grand correctif. Mais à cause de la conséquence, il faut prendre un peu plus garde au principe.

SECTION I.

Premier passage, où saint Clément a bien pris le sens littéral de saint Paul.

Je suppose comme certain, que le vrai sens du passage de saint Paul, où il est parlé de mi-

[1] *Strom. lib.* VI, *p.* 630. — [2] *P.* 652. — [3] *P.* 683.

roir et de face à face, regarde la vie future. Il est question de voir si saint Clément a connu ce sens, qui est uniquement littéral. Et d'abord on n'en peut douter en lisant ces mots sur le propre texte de saint Paul[1] : « Nous voyons » maintenant comme par un miroir, lorsque » nous connoissant nous-mêmes, par réflexion » sur quelque chose de divin qui est en nous-» mêmes, nous contemplons tout ensemble la » cause efficiente, autant qu'il est possible. » Car, dit-il, vous avez vu votre frère, vous » avez vu votre Dieu, ce qui s'entend du Sau-» veur pour le temps présent; mais après être » sortis de la chair, nous verrons face à face » d'une vue définitive (distincte) et compré-» hensive (parfaite, telle qu'elle convient à » ceux qu'on appelle compréhenseurs), quand » notre cœur sera pur, » selon cette parole du Sauveur : *Bienheureux ceux qui ont le cœur pur*, etc. Voilà donc le sens littéral de saint Paul très bien entendu, et la connoissance abstractive par la réflexion sur soi-même, très clairement distinguée de l'intuitive réservée à la vie future.

Il ne faut plus mystagogiser sur ce mot ἀπόθεσις σαρκός, la *déposition de la chair;* car, par cette phrase, saint Clément, comme tous les autres, n'a entendu autre chose que la mort, comme on le pourroit montrer par plusieurs exemples, si la chose étoit douteuse.

SECTION II.

Autre passage.

Ailleurs, en expliquant l'effet bienheureux de la *connoissance parfaite*, il dit[2] « que les » ames qui en sont ornées, et qui par la magni-» ficence de leur contemplation se mettent au-» dessus de tous les degrés et de toutes les » saintes manières de vivre, quand elles seront » rangées, à cause de leur sainteté, dans les » saints lieux où sont établies les demeures des » dieux, et qu'elles seront totalement transpor-» tées dans les lieux qui de tous les lieux sont » les plus excellents, elles n'embrasseront plus » la divine contemplation dans des miroirs » ou par des miroirs, mais avec toute la clarté » possible et la plus parfaite simplicité : elles » seront nourries éternellement dans le festin » éternel de la vue, dont les ames transportées » d'amour ne sont jamais rassasiées, jouissant » d'une joie insatiable pour tous les siècles in-» terminables, et demeurant honorées de l'i-» dentité (de l'intime possession) de toute ex-» cellence. »

L'effort de ces expressions, avec lesquelles on voit bien qu'il ne peut encore se satisfaire, marque qu'il parle du comble de la félicité après cette vie. En effet, il fait allusion à un endroit de Platon, où parlant des ames pieuses quand elles sont séparées, il les range dans les demeures des dieux, et il fait voir en même temps que c'est à la vision perpétuelle et interminable, et à ce banquet céleste éternellement éternel, qu'il est réservé de ne voir plus *par un miroir*, mais de la manière la plus claire et la plus parfaitement simple : ἀκριβῶς εἰλικρινῆ.

SECTION III.

Premier passage objecté.

Quand j'accorderois aux mystiques que saint Clément auroit quelquefois détourné le sens littéral et naturel de saint Paul, il ne leur en reviendroit aucun avantage; mais la vérité ne le permet pas. On lui fait dire qu'étant purifié *par l'épignose* (je ne sais pas quelle finesse on trouve dans ce mot, et pourquoi on ne traduit pas, « par » la connoissance) du Fils de Dieu, le gnostique » doit être initié à l'heureuse vision de face à » face[1]. » Ce n'est pas là tout-à-fait ce que dit l'auteur : il ne falloit pas oublier qu'il s'agit des demandes que son gnostique fait à Dieu. « Il » demande, dit-il, premièrement la rémission » de ses péchés, ensuite de ne pécher plus, après » de bien faire et d'entendre la création avec » l'économie des conseils de Dieu, afin qu'ayant » le cœur pur par la connoissance du Fils de » Dieu, il soit initié à l'heureuse vision de face » à face. » Qui empêche qu'une demande de cette nature ne regarde le siècle futur? Y a-t-il rien de plus naturel, après avoir demandé par ordre tous les moyens, d'en demander la fin bienheureuse; sans quoi le gnostique, qui se met en train de demander tout, auroit omis le principal, et ce à quoi tout le reste tend?

SECTION IV.

Autres passages objectés.

On allègue en cet endroit un autre passage qu'on objecte souvent pour d'autres fins, que je n'ai pas encore voulu traiter à fond, le réservant à ce lieu. Saint Clément commence par y expliquer « la connoissance parfaite, γνῶσις, qu'on » donne à la fin à ceux qui y sont propres et qui

[1] S. Clem. Strom. lib. I, p. 316. Voyez la même Explic. Pæd. lib. I, p. 99. — [2] Strom. lib. VII, p. 706.

[1] S. Clem. lib. VI, p. 665.

» sont choisis pour cela, parcequ'on a besoin, » pour y entrer, d'une plus grande préparation » et de plus grands exercices préalables, [1] » etc. Par toutes ces circonstances, on voit dans ces mots la perfection qu'on peut acquérir dans cette vie, qui est aussi tellement la dernière qui nous est donnée dans ce corps mortel, que de là on passe au siècle futur. « Celle-là (cette haute spi» ritualité), γνῶσις, nous mène à la fin parfaite » et interminable, nous enseignant première» ment la conversation (la commune manière de » vie, δίαιταν) que nous aurons selon Dieu avec » les dieux, lorsque nous aurons été délivrés de » toute peine et de tout supplice où nous aurons » été soumis pour nos péchés par une discipline » salutaire. » Ce temps est visiblement la vie future, qui est la seule où nous serons affranchis de toutes les peines du péché, que Dieu laisse pour notre exercice en cette vie. *Après cette rédemption*, continue l'auteur, après cette totale délivrance, qui est appelée partout rédemption, *les prix et les honneurs seront donnés aux hommes consommés*, à ceux que saint Paul appelle les *esprits des justes parfaits*, qui sont introduits dans ce qu'il appelle la *consommation*, *quand ils auront cessé* d'avoir besoin « de se pu» rifier, et cessé en même temps d'exercer tout » autre ministère, quoique saint et parmi les » saints, λειτουργίας τῆς ἄλλης » (car il n'y a plus dans la vie future de ce qui s'appelle de ce nom dans l'Écriture); « après quoi, poursuit notre » auteur, ceux qui ont le cœur pur, pour s'être » unis de plus près à notre Seigneur, reçoivent » le rétablissement de l'éternelle contemplation, » et ils sont appelés dieux, à cause qu'ils seront » mis dans les mêmes siéges, σύνθρονοι, où ont » été établis les autres dieux qui ont été les pre» miers choisis (de mot à mot, ordonnés) par le » Sauveur; » c'est-à-dire, sans difficulté, les apôtres et les premiers disciples de Jésus-Christ. Voilà donc ces ames purgées et entièrement affranchies, qui sont avec les apôtres, dans les mêmes siéges, et dans l'état où finissent tous les ministères, où les prophéties seront éteintes, où les langues cesseront, où la science sera détruite, avec tout le reste qui accompagne l'état obscur de la foi. Voilà sans raffinement, et sans mettre saint Clément à l'alambic, ce qu'il a voulu dire et ce qu'il conclut en cette sorte : « Donc la con» noissance, γνῶσις, est prompte à purifier, et très » propre à recevoir le changement en mieux, » dont il vient de parler. « Ainsi elle transporte » facilement l'ame à ce qui lui est connaturel, » saint et divin; et par les progrès mystiques » d'une certaine lumière qui lui est propre, elle » avance l'homme qui a le cœur pur, jusqu'à » ce qu'il soit rétabli dans le lieu du souverain » repos, lui ayant appris à voir Dieu face à face, » par science et compréhensivement : car c'est » là, ajoute-t-il, la perfection de l'ame spiri» tuelle (gnostique), qu'ayant surpassé toute pu» rification et tout ministère, elle soit avec le » Seigneur dans le lieu où elle lui est prochai» nement soumise, » c'est-à-dire, visiblement dans le ciel; puisque c'est là le seul lieu où il n'y a plus ni peine, ni péché, ni purification, ni ministère. Car tourner cela à la cessation des pénitences de l'état purgatif, c'est vouloir gratuitement faire parler aux anciens un langage tout nouveau. Nous avons vu saint Clément placer dans l'état parfait et dans le gnostique l'exercice de la mortification. On ne cesse point de se purifier quand on demande, comme il fait, la rémission de ses péchés. Bien plus : il vient de nous dire que cet état de perfection qu'il appelle intelligence, γνῶσις, est un état de purgation. De tourner aussi la cessation de tout ministère à l'état passif, où l'on s'imagine une cessation de tout acte, c'est faire trop de violence à saint Clément, qui dit le contraire, et qui met son parfait gnostique dans les mêmes fonctions que tous les autres fidèles. Je n'attaque point les distinctions des spirituels modernes; mais il faut faire parler à chacun son langage propre. Celui que j'attribue à saint Clément est simple et naturel, et non seulement de son temps, mais encore de lui-même dans tous les endroits que j'ai marqués. S'il dit ici que la connoissance, γνῶσις, a appris à l'homme qui a le cœur pur à voir face à face, il n'y a point à s'en étonner; c'est en effet sur la terre, sous la discipline, et dans l'école de la foi, que l'on apprend cette science, qui, se consommant dans le ciel, nous met au-dessus de toute purification, de toute peine du péché, de tout ministère de cette vie, et nous établit véritablement et sans figure dans le souverain repos.

Il faut entendre dans le même sens la suite de ce passage, où saint Clément, après avoir dit que par la perfection le gnostique est en quelque sorte semblable aux anges, il continue en cette sorte [2] : « Après cette vie, qui est la dernière où » l'on peut arriver dans la chair; l'homme par» fait, toujours changé en mieux selon qu'il est » convenable, parvient à la maison paternelle, » ou plutôt au plus riche endroit de cette maison, à la salle de ce divin palais, « à la véritable de» meure du Seigneur, par la sainte semaine, εἰς » πατρῴαν αὐλήν, afin d'y être, pour ainsi parler,

[1] *S. Clem. lib.* VII, *p.* 732.

[2] *S. Cl. lib.* VII, *p.* 733.

» une lumière stable et proprement permanente » et immuable en toutes manières. » Il attribue bien à la perfection de cette vie une espèce d'immutabilité par la force de l'habitude; mais il distingue celle de la vie future, en l'appelant une « immutabilité en toutes manières, πάντη » πάντως : » ce qui est si grand, qu'il ne l'applique qu'avec réserve à l'état parfait de la gloire.

On entend bien que cette *sainte semaine* comprend tout le temps de cette vie, par laquelle nous arrivons au huitième jour, au vrai jour du Seigneur, au vrai dimanche, et au vrai jour du repos, que nous commençons de célébrer en cette vie par l'espérance; mais dont la véritable et effective célébration est la vie future.

C'est encore dans le même sens que saint Clément, dans le même livre [1], dit que le dernier profit que peut faire l'*ame intellectuelle*, c'est lorsque étant tout-à-fait pure, *elle est jugée digne*, comme dit saint Paul, *de voir Dieu face à face pour l'éternité* : état où l'on peut parvenir, mais dont on est jugé digne, et auquel on est destiné et préparé dès cette vie.

On objecte un autre passage, où premièrement on traduit *desir* pour *concupiscence*, par une erreur manifeste qui a déja été remarquée : secondement, on tire une mauvaise conséquence. Voici le texte de mot à mot : « Nous trouvons » en notre chemin les traverses et les fossés de » nos convoitises (et c'est ici qu'on traduit *de- » sirs*, et très mal), et les gouffres de la colère » que celui-là doit passer, et éviter toutes les » embûches, qui doit ne voir plus par un miroir » la connoissance de Dieu [2]. » Il semble dire qu'en surmontant les difficultés qu'on ne trouve qu'en cette vie, ou y doit venir à l'état où l'on ne voit plus par un miroir.

Néanmoins rien ne force à dire qu'on y vienne dès cette vie : il suffit qu'on y doive venir un jour, à quoi la concupiscence et la colère seroient un obstacle éternel, si l'on ne prenoit soin de les surmonter; de sorte qu'il les faut vaincre, si l'on espère venir à ce jour où l'on ne voit plus par un miroir. Ce sens est suivi; et quand, pour épargner des disputes sur des minuties, j'aurois accordé qu'on en peut venir dès cette vie à de si hautes lumières qu'on croie presque ne voir plus par un miroir; ce qui revient à peu près à l'état où saint Clément dit que « le gnostique ayant » reçu la compréhension par la contemplation » scientifique, il croit voir Dieu [3]; » il ne dit pas qu'il le voit, mais qu'*il croit le voir*, ainsi qu'il arriveroit à ceux qui, trompés par une grande illumination, ne sauroient s'il est jour ou s'il est nuit, et croiroient presque voir le soleil. Quoi qu'il en soit, on voit combien saint Clément se tempère; et quand même on accorderoit qu'il a un peu détourné le sens de cette parole, *par un miroir*, il n'a pas osé passer outre pour l'état de cette vie, ni pousser l'exagération jusqu'à lui attribuer le *face à face*.

[1] *S. Clem. lib.* VII, p. 739. — [2] *Lib.* IV, p. 479. — [3] *Lib.* VII, p. 744.

SECTION V.

Conséquence de la doctrine de la vision face à face.

On ne s'est attaché à ces passages de la vision de face à face, que pour affermir les propositions qui excluoient tous les desirs, par conséquent toutes les demandes et toute volonté du salut. Nous avons vu la foiblesse de tous les endroits qu'on allègue pour l'exclusion de ces desirs. Et quant à la conséquence qu'on tire des autres, où il est parlé de la vision de face à face : premièrement, c'est bâtir sur un faux principe; secondement, quand il seroit vrai que saint Clément auroit parlé comme on le souhaite, que veut-on conclure de ces expressions si manifestement exagératives? Parcequ'il aura parlé avec un excès insoutenable, s'ensuivra-t-il que dans l'état de cette vie on ne sera point banni, étranger, voyageur, absent du Seigneur, et le reste? Comment pourra-t-on ne pas sentir son besoin? ne pas desirer de finir son pèlerinage, d'être rappelé de son exil, d'être avec celui qu'on aime, et le reste? En un mot comment pourra-t-on être rassasié, en manquant d'un aussi grand bien qu'est celui de la présence de Dieu et de Jésus-Christ? Saint Clément a dit que nous n'avons les vrais biens, que nous demandons, qu'en puissance : toutes ces exagérations feront-elles qu'on ne souhaite pas de les avoir en acte? Que sert donc de vouloir faire de ce Père un auteur si outré? Est-ce afin de préparer une excuse aux mystiques, qui le sont si fort? « Ils n'ont parlé, » direz-vous, ni de vision face à face, ni de com» préhension, ni d'un état de béatitude où l'on » n'est plus dans le pèlerinage. Tous ces termes, » propres à effaroucher les théologiens, ne se » trouvent point dans les spirituels modernes. » Pourquoi donc les faire valoir, et quels avantages en peut-on tirer? Il sembleroit presque qu'à force de pousser jusqu'à des excès insoutenables les sentiments de ce Père, on veuille réduire les lecteurs à s'estimer trop heureux d'en être quittes pour se ranger parmi les mystiques.

On lui fait dire en un endroit [1], qui est mal

[1] *S. Clem. lib.* II, p. 416.

coté, que « le sage qui souffre, qui tombe dans » plusieurs accidents contraires à sa volonté, et » qui, pour en être délivré, voudroit sortir de la » vie, n'est point heureux. Et voilà, dit-on, un » état que l'on croit communément d'une su» blime perfection, et qui est imparfait, selon » saint Clément, » etc. Mais qui sont ceux qui trouvent cet état d'une si sublime perfection? Pour voir Jésus-Christ, pour se délivrer du péché, et pour d'autres semblables motifs, je l'entendrois bien; mais vouloir sortir de la vie pour être délivré des choses fâcheuses, ce ne peut être qu'un sentiment fort imparfait. On a bien envie que les anciennes maximes soient oubliées par le commun des théologiens, et qu'il n'y ait que les mystiques qu'il en faille croire.

Je ne veux point entamer la ressemblance des nouveaux mystiques avec les *béguards*. Il est certain qu'ils ne leur sont pas semblables en tout; mais il faudroit montrer qu'on n'en a pas pris l'esprit en beaucoup de choses. Je n'en dirai pas davantage.

SECTION VI.

Ce qu'on appelle le fond de l'ame.

Il n'est pas malaisé d'entendre qu'il y a dans l'homme des pensées plus intérieures les unes que les autres, et que, selon les divers degrés de cette inhérence, elles sont métaphoriquement appelées plus profondes, comme vous le dites, ou plus superficielles; mais ce n'est pas là ce qu'il falloit expliquer : c'étoit la distinction que les mystiques font si souvent de la substance et des puissances : c'étoit cette union avec la substance de l'ame indépendamment de ses puissances et de ses opérations. Voilà ce qu'on n'entend pas.

C'est, ce me semble, une étrange métaphysique de dire que le fond de la substance de l'ame soit seulement penser et vouloir. Car ou vouloir et penser, c'est la même chose; et, en ce cas, la volonté n'est pas distinguée de l'intelligence, ou c'en sont deux; et, en ce cas, l'ame aura deux substances : ou l'ame pourra changer de pensée et de vouloir; et, en ce cas, elle changeroit de substance; ou elle ne le pourroit pas, et ce seroit la faire immuable et combattre l'expérience : enfin, ou l'ame est son acte et son mode, ce qui est absurde par soi; ou son pouvoir et son vouloir ne sont pas son acte ni son mode, et, en ce cas, on ne sait plus quel acte ni quel mode elle peut avoir. Je ne veux pas entrer plus avant dans cette métaphysique. J'assurerai bien seulement qu'elle n'est point de Descartes; et que s'éloigner plus que lui de certains sentiments communs, c'est ouvrir la porte à beaucoup de mauvais raisonnements.

SECTION VII.

Sur la réflexion et sur l'amour-propre.

« Ce que j'appelle le fond de l'ame, c'est un » état que la nature ou l'habitude lui a donné : » c'est une opération uniforme qui n'a pas be» soin d'être excitée, et qui se fait toujours sans » réflexion. » On apporte l'exemple de l'amour-propre, et on le conclut en ces termes : « Sou» venez-vous seulement que rien n'est impossi» ble à Dieu; qu'il ne peut pas moins par sa » grace, que la nature par sa corruption *.... »

CHAPITRE XIII.

Le gnostique a le don de prophétie.

Le don de prophétie est une lumière particulière à quelqu'un pour connoître les choses futures, ou même les choses occultes qui se passent au dedans des cœurs, ou dans des endroits éloignés.

C'est une vérité constante et fondée sur la doctrine de saint Paul, que ce don est une de ces graces gratuites qui ne sont pas attachées à la perfection, et qui ne demandent pas même la grace sanctifiante. Il est bien vrai qu'il est vraisemblable que de tels dons sont accordés particulièrement aux amis de Dieu, qui aussi sont mieux disposés à les recevoir et à en user. Mais qu'il y ait un état de perfection auquel ce don soit attaché, les mystiques mêmes ne le disent pas, et je ne m'attendois pas à l'entendre dire à un si habile théologien. Mais il faut qu'un certain mystique ait raison en tout.

Les deux premières pages prouvent seulement que la science des saints est un don de Dieu, et qu'on en est capable dans les deux sexes, ce qui ne fait rien à la prophétie.

La troisième prouve que plus on fait la volonté de Dieu, plus on est éclairé de ses lumières; ce qui ne conclut rien pour la connoissance des choses occultes ou de l'avenir.

Ce qui est dans cette page et dans la suivante de cette sublimité momentanée, de cette impuissance, et du reste, est une idée qui n'a rien de commun avec saint Clément, et que je laisse telle qu'elle est, avertissant seulement qu'on tend un piége subtil de présomption aux ames qu'on laisse se flatter elles-mêmes d'en être là.

* Le reste de cette section a été employé ailleurs, comme M. de Meaux le marque lui-même. (*Édit. de Paris.*)

La raison qu'apporte saint Clément pour prouver que rien n'est incompréhensible au gnostique [1], à cause que rien ne l'est à Jésus-Christ, qui ne nous aura caché aucun secret nécessaire, prouve bien la compréhension des vérités du salut; mais ne conclut rien pour la prophétie, ni même pour la connoissance de beaucoup d'autres choses merveilleuses.

Je m'aperçois, en lisant, qu'on s'appuie fort sur le terme de *compréhension;* mais il faut savoir qu'il n'emporte autre chose, dans tout le livre de ce Père, qu'une plénitude et certitude de connoissance dans les choses nécessaires au bonheur de l'homme et au service de Dieu. Au surplus, on trouve partout l'incompréhensibilité de Dieu, dont plus on s'approche, plus on s'en trouve éloigné, comme dit ce Père. « Dieu, dit-» on, ne cherche qu'à se communiquer aux ames » purifiées : » quant aux connoissances nécessaires à leur perfection, je l'avoue ; quant aux graces extraordinaires qui sont pour les autres, je ne sais qui l'a jamais dit.

Quand vous attribuez à votre mystique la prophétie sans extase ni vision, vous ne faites que l'élever au-dessus des prophètes et des apôtres, qui ont eu de ces *foiblesses,* comme on les appelle.

Je ne sais pourquoi on fait supposer à saint Clément, que « l'ame gnostique est l'épouse, on » pur amour, à laquelle l'époux ne peut rien » cacher, comme saint Jean de la Croix nous » l'assure. » Tout cela est vrai en son sens ; mais c'est une illusion de vouloir faire imaginer que saint Clément ait parlé comme le bienheureux Père Jean de la Croix. Leurs manières sont bien différentes, et, en particulier, ce Père, bien assurément, est l'un de ceux qui se sert le moins de l'allégorie de l'épouse.

J'avoue que la grace apostolique est fondée sur la perfection de la sainteté. J'en dis autant de la grace des prophètes dont les écrits sont insérés dans le canon. Mais qu'un semblable degré de sainteté attire ou l'apostolat ou l'illumination prophétique, on ne le peut dire sans erreur, la distribution de tels dons dépendant des économies de la Providence et de ses desseins particuliers.

Il est vrai pourtant en un sens, que le mot de gnose, qui signifie connoissance des choses divines, peut signifier génériquement toute connoissance prophétique, évangélique et toute autre, et c'est tout ce que veut dire notre auteur.

« Celui qui obéit au Seigneur et suit la pro-» phétie donnée de lui, » selon saint Clément [2], est celui qui croit aux Écritures prophétiques, mais qui pour cela n'est pas prophète.

Il y a, je l'oserai dire, une extrême prévention de rapporter à la prophétie ce que dit saint Clément de la compréhension des choses futures au-devant desquelles on va par amour. On a vu que cela ne signifie rien autre chose que la foi qu'on a aux promesses ; et quand on ne s'attacheroit qu'aux paroles qui sont citées, ce sens sauteroit aux yeux. Que le gnostique croie voir le Seigneur à la manière qui a été expliquée, il n'y a rien qui tende de près ou de loin à la prophétie.

Le passage rapporté du sixième livre, page 666, prouve seulement que la connoissance prise largement, et en général, comprend toute connoissance des choses divines et même la prophétique; mais que la connoissance, prise seulement pour la perfection chrétienne, enferme en elle-même tous ces dons, ni saint Clément ni personne ne le dit.

Ce seroit outrer la matière au-delà de toutes bornes, que de dire que l'homme parfait soit prophète, à cause qu'on aura dit qu'il a la connoissance de toutes choses. On sait à quoi se réduisent ces expressions selon les règles du discours et du bon sens.

Mais voyons ce passage *étonnant.* Il ne contient autre chose sinon, comme on vient de le dire, que le futur qui nous est promis est parfaitement présent à l'homme parfait par la vive foi qu'il a, et par le parfait amour des vérités révélées de Dieu, dont il est entièrement possédé. Voilà comment il est prophète; et, quoiqu'en genre de graces, celle-ci soit des plus grandes, elle n'est pas de celles qui étonnent tant.

On peut bien conclure de là, que le gnostique est sûr de n'être point trompé : oui, pour les choses promises et expressément révélées de Dieu; mais pour les autres, ce n'est pas de même; et ce que je trouve étonnant, c'est qu'on tire ces conséquences.

Pour l'intelligence des Écritures, on sait comment et jusqu'à quel point les parfaits, qui écoutent la parole de Dieu au dedans du cœur, en savent plus que les docteurs. Mais l'exemple de saint Paul, qui joignoit à la perfection un don de science si extraordinaire, est mal allégué.

On ne doit point dédaigner les allégories; mais sans être de ces *savants dédaigneux,* on peut demander autre chose que des allégories aux nouveaux mystiques, qui s'en repaissent beaucoup et qui croient pouvoir établir leurs dogmes par ce moyen.

Nous avons vu ce que c'est que l'impassibilité que saint Clément trouve dans ce passage : *Soyez*

[1] *S. Clem. lib.* VI, *p.* 649.— [2] *Lib.* VII, *p.* 761.

parfaits comme votre Père céleste. On y trouve en effet toute perfection, mais selon la mesure de cette vie.

L'homme parfait sait mieux qu'un autre les raisons de n'en pas croire les hérétiques, et de ne pas abandonner la vraie Église. Cela se peut sans être prophète, et je voudrois qu'un esprit si juste laissât là toutes ces superfluités.

Qui doute que les solitaires et les autres hommes détachés du monde n'attirassent des dons particuliers; mais c'étoit toujours des dons particuliers, et détachés de la perfection du christianisme? Cela est certain, et l'on se tourmente en vain à établir le contraire.

Je laisse là l'homme spirituel de saint Paul, *qui juge tout, et que personne ne juge :* et encore ceux dont saint Jean a dit que *l'onction leur enseigne toutes choses.* Tout cela n'appartient pas à la prophétie, ni même à l'état passif; puisque de très grands saints qui n'y sont pas, ne sont point pour cela au rang des hommes animaux, et ne demeurent pas sans onction. Ils sont aussi très certainement θεοδίδακτοι, et en un certain sens αὐτοδίδακτοι, nul autre que Dieu n'étant pas capable de les enseigner de cette manière qui gagne les cœurs et qui fait les saints.

Je passerois volontiers tout le reste de ce chapitre, ou il semble qu'on a oublié qu'il s'agit du don de prophétie, mais je suis frappé de ce passage *d'une grande profondeur* [1], où saint Clément dit que « les extrémités ne s'enseignent » point : Le commencement et la fin: la foi et » la charité » parfaite et persévérante. Ce sont deux choses que Dieu seul enseigne d'une façon spéciale, et que personne ne peut enseigner comme lui. Cela est profond, à la vérité, mais ne fait rien à l'état passif, non plus qu'à la prophétie.

Je ne crois pas être obligé de répéter que l'inspiration en général ne conclut rien pour la prophétie, et que ce don demande une inspiration qui apprenne les choses occultes, même futures. On ne rapporte aucun trait qui attribue aux parfaits la connoissance de tels secrets. Il y en a deux ou trois où il est parlé du futur, mais d'une manière très éloignée de la prophétie. Tous les autres sont étrangers au sujet; et voilà tout ce qu'on trouve dans un long chapitre.

CHAPITRE XIV.

La gnose est un état apostolique.

Il faudra donc à la fin que saint Clément ait dit, sans en rien rabattre, ce qu'un mystique, que nous connoissons, a imaginé tout seul.

Il faut mettre une grande différence entre la vie apostolique et l'état apostolique. Les anciens ont dit très souvent que les solitaires, qui vivoient dans la pauvreté et dans le travail des mains, ou qui vivoient en commun dans le même esprit et selon la forme de l'Eglise primitive, menoient une vie apostolique. Mais l'état apostolique est tout autre chose. Les apôtres, par leur état, sont les maitres des Églises, ce qui demande trois choses : la première, la plénitude d'une sainteté déclarée, pour être les maitres du monde, aussi bien par les exemples que par la doctrine, et y laisser un modèle de perfection : la seconde, la plénitude et la certitude des lumières : et la troisième, l'autorité. Voyons sur ce fondement, ce qu'on attribue aux parfaits passifs (car il faut toujours songer que c'est pour eux qu'on travaille) de la grandeur de cet état.

Nous avons déja répondu au passage où l'on nous allègue les apôtres, et après eux les passifs, comme des hommes absolument impassibles.

La *science apostolique* est attribuée aux parfaits, à cause de leur profondeur dans l'intelligence des Ecritures; mais elle est donnée à chacun selon son degré, et non dans la plénitude, comme aux apôtres.

C'est un dessein bien étrange que de pousser à bout et de prendre dans la dernière rigueur toutes ces grandes expressions; *on sait tout*, et ainsi du reste. C'est le moyen d'attribuer aux auteurs toutes sortes d'excès.

Les trois effets de la puissance que saint Clément appelle gnostique sont distribués proportionnellement à chacun, et non pas donnés cumulativement à tous. Mais *le gnostique*, dit-on, *orne ceux qui l'écoutent :* donc il a des auditeurs : donc il est docteur, et tous ceux de son degré le sont par état. Prendre de tels avantages, ce seroit introduire dans le discours une trop servile régularité.

Mais « voici des expressions si étonnantes, » qu'on ne pourroit les croire, si on ne les lisoit : » Le gnostique supplée l'absence des apôtres, » vivant avec droiture, aidant ses proches, » etc. [1] » Il est vrai, les hommes parfaits et spirituels font cela selon leurs talents, selon leur application, selon les occasions, et par-là, en quelque manière, font revivre la charité et la lumière des apôtres; et aussitôt on conclut : « On n'en » peut plus douter : voilà le gnostique, qui, sans

[1] *S. Clem. lib.* VII. *p.* 731.

[1] *S. Clem. lib.* VII. *p.* 745.

» aucun caractère marqué, change et perfec-
» tionne les ames avec une autorité apostoli-
» que. » En vérité, nous avons honte de ces excès.

C'est avec aussi peu de raison qu'on attribue aux gnostiques *une puissance miraculeuse pour la sanctification des âmes*, à cause que saint Clément dit qu'ils « transportent les montagnes » de leur prochain, et aplanissent les inégalités » de leurs ames : » ce qui n'est qu'une allusion à cette belle sentence d'Isaïe : *Erunt prava in directa*. Cela est miraculeux, si l'on veut, comme le sont tous les effets de la grace ; mais ce n'est pas là ce qu'on appelle une puissance miraculeuse.

Saint Clément nous assure encore, que » le » gnostique a des tentations, non pour sa puri- » fication, mais pour l'utilité du prochain. » Traduisons de mot à mot, et mettons tout : Les tentations, « les épreuves et les exercices de la » vertu, sont approchées du gnostique (comme » elles le furent de Job) ; mais ce n'est pas pour » l'expiation, c'est plutôt pour l'utilité du pro- » chain (c'est-à-dire pour son exemple), si en » expérimentant les travaux et les douleurs il » les méprise. » Saint Clément parle donc manifestement des tentations non intérieures, mais extérieures.

Voilà un sens naturel dans ses paroles, qui n'en a pas moins de grandeur; mais ces grandeurs naturelles ne contentent point. Quels mystères ne voit-on pas dans ces paroles : » Voilà un » homme tenté comme Jésus-Christ pour au- » trui ! » Peu s'en faut qu'on ne dise de lui comme du Sauveur, qu'il est « tenté en toutes choses, » à l'exception du péché. » Car en effet il ne lui faut plus d'*expiation ;* et l'on ne veut pas songer que ces façons de parler, *non pour l'expiation, mais pour l'exemple*, se doivent résoudre en un *plutôt pour l'exemple que pour l'expiation*, ainsi qu'il est arrivé au saint homme Job. Mais cela ne seroit pas assez étonnant : il faut que ce Père parle des tentations intérieures; il ne s'agit point d'exemple, mais de quelque autre secret qui peut avoir sa vérité, mais qui n'est point de ce lieu. On prend tout à la rigueur. C'est une clef pour entendre « que la tentation » n'est pas le fond, qu'elle est étrangère, envoyée au parfait pour les enfants que Dieu lui » donne, etc. ; il paie les dettes d'autrui, c'est » un genre de tentations passives. » Voila en vérité bien de belles choses à quoi saint Clément ne pense pas.

Là-dessus et dans tout le reste du chapitre on se jette à corps perdu sur les mystérieuses contrariétés de la gnose, parfaite et défectueuse, multipliée, et une, etc., selon ses degrés différents. Je veux bien ne me pas fâcher de cette digression, pourvu qu'on m'avoue que tout cela ne fait rien à l'état apostolique dont il s'agissoit, et qu'on a beaucoup grossi un chapitre sur lequel on n'avoit rien à dire.

CHAPITRE XV.

Quelle est la sûreté de la voie gnostique.

J'accorde sans difficulté, qu'il ne faut point appeler dangereux ce qui est dans la voie de Dieu et de son ordre. Laissant à part l'interprétation forcée que donne saint Clément à ces paroles de saint Paul, *la science*, γνῶσις, *enfle* [1]; j'avoue qu'il ne faut point éviter la perfection de la connoissance pratique par appréhension de l'enflure. J'avoue aussi à ce Pere, que *nul don de Dieu n'est foible* [2], et que c'est une grande erreur que de les rejeter dans la crainte qu'ils ne nous nuisent.

Que la perfection de la connoissance pratique et de l'amour mette l'homme au-dessus du martyre même, je l'entends; puisque c'est cette connoissance pratique qui fait le martyr. Tout cela n'avoit pas besoin d'être prouvé, non plus que la parfaite uniformité de l'état parfait, et sa parfaite conformité avec le Verbe, selon la restriction nécessaire, dans cette vie.

Le discours sur la pureté originelle, sans examiner s'il est de ce titre, étoit nécessaire à la matière.

J'accorde que ces paroles de saint Clément, « le gnostique doit être sans péché, et le gno- » stique est sans souillure, » réduites à leur juste sens, peuvent avoir leur rapport avec les expressions du bienheureux Jean de la croix, que « l'ame retourne à sa pureté originelle. »

Cette expression familière aux mystiques a deux sens dans leurs discours. Ils disent que l'ame retourne à la pureté de son origine, c'est-à-dire, à Dieu d'où elle vient, et ce sens, qui est parmi eux le plus ordinaire, n'a aucun péril. Quelques uns, et entre autres le Père Jean de la Croix, disent que l'ame retourne à la pureté de l'état d'Adam, ou à celle d'un enfant baptisé; et cela est vrai avec les correctifs qu'ils y apportent, mais votre explication est imparfaite.

Vous prouvez bien que la concupiscence n'est pas proprement une souillure ni une tache de l'ame; mais vous oubliez, comme nous avons déja remarqué, non seulement que la concupiscence demeure dans les baptisés, mais encore qu'elle

[1] *S. Clem. lib.* VII. *p.* 743. — [2] *Lib.* VI. *p.* 660.

combat dans le progrès de l'âge, ce qui est cause qu'il n'est pas possible aux plus saints de demeurer sans péché dans cette vie.

Je n'attaque point ce que vous dites sur le purgatoire, tant de cette vie que de l'autre. Mais le passage où saint Clément dit, « que le gnostique a passé au-delà de toute purification, et qu'il ne lui en reste aucune à faire, » a besoin de distinction. Si l'on entend que le gnostique vient à un état où il n'a plus besoin de se purifier, à cause qu'il ne pèche plus, en cela vous avouerez que c'est trop dire : si l'on entend que péchant toujours, et ne cessant aussi de se purifier; encore qu'il ne puisse pas vivre sans péché, il peut mourir sans péché, c'est la vérité, à cause, dit saint Augustin, que comme il a eu des péchés, aussi les remèdes pour les expier ne lui manquent pas.

J'écoute tout ce discours avec tout ce qui regarde dans le purgatoire, ou de cette vie ou de l'autre, l'*acquiescement passif* pour laisser faire la justice divine, à condition que dans cette vie le passif ne sera pas pur.

Quant à ce que vous inférez en passant, ce que vous dites plus amplement ailleurs : que l'homme parfait *n'a plus de combat à soutenir, ni taches à effacer*, c'est une erreur. Je suis bien aise pourtant d'avoir trouvé en un endroit qui ne revient point sous ma main, qu'on n'est point sans péché en cette vie. Mais il faut donc parler conséquemment : et par la même raison, dire qu'on n'est pas sans combat; puisque c'est du combat seul que viennent ces péchés légers qu'on n'évite pas.

« Il est indigne, dites-vous, du christianisme » de craindre la perfection comme un chemin » bordé de précipices. » Je l'avoue : mais il est indigne d'une autre façon, et très dangereux de pousser si loin la perfection, qu'on en ôte le contre-poids de notre foiblesse, nécessaire pour rabattre notre orgueil, comme saint Paul le confesse.

Je ne veux pas, non plus que vous, qu'on entretienne les ames pieuses dans une crainte perpétuelle de l'illusion. Il faut dilater le cœur par la confiance; mais il ne faut pas la pousser jusqu'à l'apathie, et à l'inamissibilité de la justice, comme font les calvinistes.

Quand vous dites qu'il faut « que tout pré» destiné parvienne à cette grace sublime (de la » gnose) par le purgatoire d'amour en cette vie, » ou par un autre purgatoire après la mort; » si par la gnose vous entendez à l'ordinaire l'état passif, vous oubliez que de très grands saints n'y passent pas, et vous supposez qu'ils ne peuvent jamais arriver à l'amour parfait, ce qui est faux et avancé sans raison. En tout cas, vous n'alléguez rien de saint Clément.

Je suis bien aise que vous alléguiez le passage où ce Père dit que la gnose purifie promptement[1]. Souvenez-vous-en ; et ne dites plus qu'elle élève l'ame au-dessus de toute purification, puisqu'elle-même en est une.

Tous les hommes sont faits pour la gnose, et saint Clément le démontre bien. En prenant la gnose pour la connoissance pratique qui nous rend parfaits, il n'y a rien de si clair : en la prenant, comme vous faites, pour l'état passif extraordinaire, ce n'est pas la même chose, et saint Clément n'y pense jamais.

Il en est de même de cette proposition : « Ce » n'est que faute de suivre la grace, que tant » d'hérétiques ont abandonné l'Église. » En prenant naturellement la gnose pour la connoissance pratique de Dieu et de l'Évangile, vous parlez naturellement, et cela est vrai ; en forçant le sens et substituant à la gnose, comme vous voulez, l'état passif, cela est absurde. Il est, dis-je, absurde et très absurde, qu'Arius, Pélage, Luther et Calvin n'aient quitté l'Église, que faute d'avoir pratiqué l'état passif.

Tout cela montre que, prendre la gnose pour cette passiveté et pour ces états d'impuissance, c'est un sentiment forcé qui ne tient pas à l'esprit; et que l'autre, qui est simple et naturel, coule naturellement du mouvement de la plume.

Vous vous faites tort, quand, voulant porter les docteurs à « lire simplement les Écritures » avec le même esprit qui les a faites, » vous semblez négliger tout le reste, comme si la lecture des Pères et les instruments de la tradition étoient inutiles à la controverse.

CHAPITRE XVI.

La gnose est fondée sur une tradition secrète.

SECTION I.

Traditions et secrets particuliers combien inouïs dans l'Église, doctrine de saint Augustin.

Voici l'endroit le plus dangereux de tout l'ouvrage. Vous prétendez établir qu'il y a dans l'Église « une tradition apostolique et secrète, » confiée à un petit nombre de parfaits, et qu'il » ne leur est pas permis de révéler. »

Ce secret est poussé si loin, qu'on « craint » même de laisser entrevoir (entrevoir c'est bien » peu de chose) les saintes traditions aux fidèles » pathiques qui ne sont pas encore initiés aux » mystères de la gnose. »

[1] *S. Clem. lib. VII, p. 735.*

C'est ce qui se trouve répété en cent endroits, non seulement dans les Remarques, mais encore dans tous les écrits qu'on a donnés pour défendre les nouveaux mystiques; et par-là on est encore obligé de dire partout, que les parfaits et les gnostiques avoient leurs mystères, « qui ne » devoient non plus être expliqués aux simples » fidèles, que les mystères des simples fidèles » aux païens. »

Ce sont des propositions jusqu'à présent inouïes. Les savants se sont étudiés à faire voir que les mystères connus des baptisés étoient cachés à ceux qui ne l'étoient pas. Mais qu'il y eût un secret pour ceux qui l'étoient, et une tradition apostolique particulière à un certain ordre, vous êtes le premier qui l'avez dit, et j'espère non seulement que vous serez le seul, mais encore que vous cesserez vous-même de le dire.

Ces traditions secrètes ont été dans l'Église une source d'hérésies. C'étoit le dernier refuge des manichéens et des autres sectes de cette nature, de dire qu'il y avoit des secrets de religion qui n'avoient pas été révélés à tous les fidèles. Saint Irénée et saint Épiphane ont condamné ces traditions. Saint Augustin a combattu cette erreur des secrets de religion cachés aux fidèles, dans trois traités sur saint Jean [1], où il donne le sens véritable de cette parole de notre Seigneur, dont les hérétiques abusoient : « J'ai » beaucoup de choses à vous dire que vous ne » pouvez pas encore porter. » Là il parle de secrets, mais pour les catéchumènes; et il n'auroit pas oublié celui qui seroit pour les fidèles mêmes, s'il y en avoit eu [2]. Mais, loin d'en admettre aucun de cette sorte, il montre qu'il n'y a que les hérétiques qui vantent de pareilles choses « qu'il » est défendu de dire et de croire publiquement » dans l'Église [3]. » Et après s'être objecté le passage de saint Paul qui fait la distinction du lait et de la solide nourriture, il entreprend de démontrer que cela n'induit point une diversité dans le dogme « que l'on cache aux fidèles in- » firmes et que l'on découvre aux autres [4], » mais que ce sont les mêmes dogmes qui sont lait aux uns et nourriture aux autres, selon les divers degrés des fidèles et la capacité de les entendre; et enfin, que la doctrine tout entière de Jésus-Christ est le fondement commun à tous, dont aucun des chrétiens n'est exclus, quoique tous ne soient pas également capables de l'entendre : d'où il s'ensuit que ces traditions cachées et particulières n'ont point de lieu dans l'Église, et enfin ne sont autre chose qu'un piége des manichéens. Vous soutenez le principe, quoique vous n'en tiriez pas d'aussi mauvaises conséquences. Quoi qu'il en soit, s'il est vrai qu'il y ait des traditions pour certains fidèles sur certains points, le champ est ouvert, et chacun n'a qu'à proposer ses articles.

Prévenu de cette doctrine, que l'esprit même de la tradition m'avoit inspirée, j'avoue que trouvant pour la première fois de ma vie dans un de vos écrits ces traditions particulières et ce secret de religion pour les chrétiens, je ne pus lire cet endroit sans une secrète horreur, et je sentis que le chapitre où vous l'expliquiez avec beaucoup de subtilité et d'insinuation, pouvoit être une préparation à de nouvelles doctrines; et pour dire tout, mériteroit mieux par-là d'être une préface de quelque hérétique (permettez ce mot au-dessus duquel votre soumission vous élève trop) que d'un docteur aussi catholique et aussi solide que vous. Quand après je suis venu à l'examen de vos preuves, combien, hélas! n'ai-je point déploré les hardiesses et les préventions de l'esprit humain, et combien me suis-je senti humilié de voir dans les écrits d'un si habile homme de telles propositions si affirmativement hasardées!

SECTION II.

Principes de la tradition.

Mais avant que d'entrer dans l'examen de vos preuves, il faut poser les principes des traditions chrétiennes. Je n'ai pas besoin de dire que dans l'Écriture comme dans les Pères, ce mot signifie souvent toute doctrine révélée de Dieu aux fidèles, ou de vive voix, ou par écrit; et lorsqu'il la faut restreindre aux traditions non écrites, saint Augustin les définit perpétuellement « une chose qui se trouvant répandue dans toute » l'Église, sans qu'on en voie l'origine, ne peut » venir que des apôtres [1]. » Ainsi la marque de la tradition apostolique, c'est qu'elle soit répandue publiquement dans toute l'Église. C'est à ce titre qu'il donne cent et cent fois la coutume de recevoir les hérétiques avec leur baptême, comme venue d'une tradition apostolique. Il donne le même titre à toutes les autres choses qui se trouvent venues de nos Pères, et observées généralement dans toute l'Église : *Quod à Patribus traditum universa observat Ecclesia.* Ce que je cite du sermon XXXII des paroles de l'apôtre [2]; mais que je pourrois citer de trente autres lieux en termes équivalents.

[1] *Aug. Tract. in Joan.* XCVI, XCVII. XCVIII; *tom.* III, *part.* II, *col.* 733 *et seq.* — [2] *Tract.* XCVI. — [3] *Tract.* XCVII. — [4] *Tract.* XCVIII.

[1] *Epist.* LIV. *n.* 1, *tom.* II, *col.* 124; *et alib. pass.* — [2] *Nunc Serm.* CLXXII. *n.* 2; *tom.* V, *col.* 827.

C'est de cette sainte doctrine de saint Augustin, ou plutôt de toute l'Église catholique, que Vincent de Lérins a pris son *Quod ubique, quod semper*, qui est le caractère incommunicable et inséparable qui constitue dans cet auteur les traditions apostoliques.

L'Église n'en connoît point que d'universelles. On n'a qu'à voir dans l'antiquité tous ceux qui ont fait le dénombrement des traditions non écrites, pour en établir la nécessité. Elles sont toutes publiques et universelles. Tertullien, saint Basile, saint Jérôme et les autres en sont de bons garants, et leurs expositions sont trop connues pour avoir besoin d'être rapportées.

Dans le dessein qu'ils se proposoient d'établir la nécessité, l'autorité et la force de telles traditions, ils n'auroient pas oublié ces prétendues traditions secrètes; si ce n'est qu'on veuille dire qu'ils n'étoient pas initiés à ces grands mystères des parfaits, ou que c'étoit encore un secret dans l'Église, qu'il y eût de tels secrets et de telles traditions: ce qui non seulement est deviner de la manière du monde la plus hardie et la plus suspecte; mais encore donner lieu à introduire dans l'Église tout ce qu'on voudra, à titre de secret mystique.

On dira que ce qui empêche qu'on n'abuse de ces traditions, c'est qu'il faudra les trouver dans les Pères; mais on ne voit pas combien est large la porte qu'on ouvre par-là à toutes doctrines suspectes. Car, pour peu qu'on laisse établir ce principe, que ces traditions étoient si soigneusement cachées aux fidèles, il s'ensuivra que les Pères n'auront osé s'en expliquer, comme on parle, qu'à demi-mot; en sorte que leurs expressions sur ces grands mystères devant être enveloppées, il sera aisé, sous ce prétexte, de faire dire aux saints docteurs tout ce qu'on voudra.

L'exemple en est clair dans les Remarques. Toutes les fois que l'on trouve dans saint Clément des choses obscures, étonnantes, prodigieuses, on en infère aussitôt que si ces passages à la lettre sont insoutenables et outrés, le moins qu'on puisse faire, c'est d'y entendre les grands mystères des impuissances passives, qui en effet est la preuve qui règne le plus dans cet ouvrage.

Mais à cela nous opposons que les vrais mystères, laissés en dépôt par les apôtres à l'Église chrétienne, sont laissés à toute l'Église. Il ne faut pas abuser des passages où saint Clément dit que la gnose, la perfection n'est pas connue de tous : car il est bien clair que, pour vérifier ces propositions si souvent répétées, il suffit qu'elle ne le soit pas des païens ou des infidèles, ou, si l'on veut, des fidèles mêmes par leur faute, parcequ'ils négligent de s'en instruire, comme on verra dans la suite.

Selon cette idée, on ne doit donc plus s'étonner que la tradition de la gnose [1], qui est la même que la tradition de la religion chrétienne des apôtres, ait passé à peu de personnes sans écrit. C'est une allusion manifeste à ce passage de saint Paul, lorsqu'il exhorte Timothée à « laisser à des personnes fidèles, qui soient capables d'en instruire d'autres, ce qu'il avoit » ouï de lui en présence de plusieurs témoins [2]. » Car ces *plusieurs* étoient en effet très peu de gens; et lorsque l'Église s'est dilatée, les chrétiens étoient encore très peu de gens en comparaison du nombre infini d'infidèles. Et si l'on vient à considérer que ceux à qui on laissoit en main le dépôt de la religion chrétienne étoient principalement, selon saint Paul, ceux qui la devoient enseigner aux autres, c'est-à-dire les évêques ou les prêtres, qui en recevoient d'eux l'instruction, on voit encore mieux la raison de dire que ce secret a passé à peu de personnes. Car encore que les évêques ne l'eussent pas reçu pour se le réserver, c'étoit à eux que les apôtres le faisoient immédiatement passer. Pour ce qui est du mot, *sans écrit*, si saint Clément vouloit dire qu'en effet les traditons gnostiques, dont il parle si souvent, fussent destituées du témoignage des Écritures, il n'y auroit pas renvoyé en cent endroits pour les établir et les connoître. Mais c'est que c'étoit l'esprit de la religion chrétienne d'être écrite principalement dans les cœurs. Les Écritures ne faisoient que partie de la doctrine de l'Église : ce qui en faisoit le corps universel c'étoit les traditions répandues dans toutes les Églises, où même le sens véritable de l'Écriture étoit compris; en sorte qu'on pouvoit convaincre les hérésies sans l'Écriture, comme tous les Pères et saint Clément plus qu'aucun autre a su le démontrer. Et si l'on s'opiniâtre, quoique sans raison, à vouloir que ce peu de gens, dont parle cet auteur, soit même peu dans l'Église, ce que pourtant il ne dit pas, qu'on entende, si l'on veut, qu'il y a peu de fidèles capables de donner aux autres, ou même d'entendre pleinement pour eux, toute l'étendue de la perfection chrétienne. Mais que pour cela ce soit un secret dans l'Église même, ou que les chrétiens baptisés soient profanes et comme non initiés à l'égard de ces mystères inconnus, c'est un excès qu'on ne peut entendre; car on n'a jamais ouï dire aux Pères, sur ces prétendus secrets, que les parfaits les savent, comme cent fois on entend dans leurs Homélies, en parlant

[1] *S. Clem. lib.* VI, *p.* 645. — [2] *II. Tim.* II. 2.

des vrais mystères, principalement de la sainte eucharistie, que les fidèles l'entendent. On ne connoît dans l'Église que deux ordres, celui des pasteurs et celui des peuples. Veut-on supposer parmi les pasteurs encore deux ordres, l'un des imparfaits, qui ne savoient point les mystères, et l'autre des parfaits, qui les savoient? Absurdité palpable; car on ne voit point qu'on leur ait donné des instructions différentes dans leur ordination. Que si l'on suppose qu'on ait donné, sur le grand mystère des impuissances mystiques, de communes instructions, où les voit-on? où en trouve-t-on le moindre vestige, ou le moindre trait dans toute l'antiquité, parmi tant d'instructions qu'on voit pour les clercs? Mais où est-ce qu'on leur recommande de tenir la chose secrète, et de ne la découvrir qu'à de nouveaux initiés inconnus qu'il faudra faire dans l'Église? C'est ici où j'avoue qu'il faut répéter : *Mira sunt quæ dicitis, nova sunt quæ dicitis, falsa sunt quæ dicitis.*

SECTION III.

Trois auteurs qu'on allègue seuls pour établir ces traditions prétendues secrètes : le premier auteur, Cassien.

Pour établir un tel prodige, il faudroit trouver dans l'Église une nuée de témoins et de dépositions précises; mais tout se réduit à trois auteurs : à saint Clément, à Cassien, à saint Denis. Je commence par les deux derniers, dont le témoignage sera reçu en deux mots; et saint Clément, dont on produit plus de passages, sera réservé à la fin.

Pour Cassien, on le fait valoir d'une manière admirable. Voici le passage de l'abbé, dans la dixième conférence, qui est la seconde de ce solitaire sur l'oraison [1] : « Je vous proposerai » donc cette formule que vous cherchez de la » discipline et de l'oraison, que chaque moine, » qui tend à l'oraison continuelle, doit sans cesse » méditer : laquelle formule, ajoute-t-il, comme » elle nous a été laissée par les restes (par les » survivants) de nos anciens pères, aussi ne » l'enseignons-nous qu'à très peu de gens qui la » desirent véritablement, *rarissimis ac sitientibus.* » Et à la fin : « Nous admirâmes cette » doctrine qu'il avoit enseignée, (laissée) *tradiderat*, comme par forme d'instruction aux » commençants. » Voilà une tradition particulière et secrète qu'on n'apprend pas à tous, qu'on leur apprend avec précaution et avec réserve. Mais premièrement, est-ce une tradition apostolique? Nul trait qui l'insinue : secondement, s'agit-il d'un dogme, d'une doctrine? Non. L'abbé Isaac a exposé beaucoup de choses infiniment plus dogmatiques sur l'oraison, en expliquant des principes et des pratiques pour la bien faire, sur laquelle, comme sur celle des autres vertus, il paroît mieux instruit que d'autres; mais il n'en fait point un mystère, et ne parle point de ces traditions secrètes. Dans l'endroit où il en parle, il ne s'agit que d'une simple méthode, qui consiste, pour faciliter le recueillement, à ramener toutes ses pensées au seul verset, *Deus, in adjutorium*, où l'on trouve tous les actes de la religion. Qu'y a-t-il de si merveilleux, que l'on conserve parmi les solitaires cette méthode d'oraison donnée par les anciens, sans qu'on en sache l'auteur, comme on conserve parmi les jésuites les Exercices de saint Ignace, et de même parmi les autres religieux les règles de leurs fondateurs : que l'on donne cette méthode aux commençants ou aux avancés avec choix, qu'on leur fasse desirer de l'apprendre, afin que le desir même la leur rende et plus agréable et plus utile, voilà tout ce que je trouve dans Cassien? C'est de là même, si l'on veut, qu'il est venu que ce verset, et dans l'office monacal, et dans l'office ecclésiastique, est celui de tous que l'on répète le plus. Mais enfin ce n'est pas là ce qui s'appelle tradition venue des apôtres, ni en général tradition en un autre sens que celui où ce mot signifie coutume ecclésiastique ou monastique; si l'on veut, coutume d'un certain genre de moines, pour parler selon nos manières, d'un certain monastère, d'un certain ordre; et doctrine au même sens que doctrine signifie instruction. Voilà sans difficulté l'esprit de Cassien très éloigné de celui qu'on nous veut donner. Ainsi, de trois seuls témoins, en voilà un bien certainement qu'il faut retrancher. Passons au second, c'est saint Denis.

SECTION IV.

Second auteur, saint Denis.

Il faut présupposer, premièrement, que cet auteur, qui est tout mystérieux, affecte partout de faire valoir des traditions cachées, qu'il appelle hiérarchiques, sacerdotales, incommunicables au vulgaire, et le reste.

Il faut présupposer, secondement, que, sous le nom de tradition, il entend souvent l'Écriture, comme, par exemple, quand il dit qu'il est constant, par nos traditions sacrées, que Jésus a été consolé et fortifié par un ange [1], ce qui est écrit

[1] *Coll.* x, *de Orat.* p. 818.

[1] *De cœlest. Hier. cap.* v, §. 4; *tom.* I, p. 56.

dans saint Luc. On pourroit en rapporter un grand nombre d'autres exemples.

En troisième lieu, ce seroit une trop grossière erreur que de penser que, lorsqu'il parle de traditions cachées, il leur donne ce nom par rapport aux fidèles. C'est tout le contraire, comme la suite le fera paroître; et je me contenterai de le prouver ici par un exemple, où, en expliquant le mystère de la triple immersion, il le marque comme « conforme à la mystérieuse et « secrète tradition de l'Écriture [1], » quoiqu'il n'y eût rien de plus connu aux fidèles.

On ne peut disconvenir de ces vérités. Mais on prétend, outre cela, qu'il y a des traditions cachées aux fidèles mêmes, et l'on prétend le prouver par ce passage de l'Épître à Tite[2]: « Il » y a deux traditions des théologiens; une ca» chée et secrète, l'autre évidente et plus con» nue : l'une symbolique et qui appartient aux » mystères, τελεστική, l'autre philosophique et » démonstrative; et le caché est lié avec le clair.» Voilà donc une tradition secrète et cachée opposée à celle qui est évidente. Je l'avoue; mais ce langage est fort trompeur, quand on y est peu accoutumé. On ne songe pas que ces théologiens, dont parle l'auteur, sont les prophètes et les apôtres, Ézéchiel, Isaïe, saint Pierre, saint Paul, saint Jean, et les autres écrivains sacrés. Ainsi, la tradition des théologiens n'est rien moins que ce qu'on pense d'abord. Elle comprend les livres sacrés. Celle qu'on appelle cachée n'a pas ce nom parcequ'on en fait un mystère aux fidèles mêmes, mais parcequ'elle est enveloppée dans des symboles sacrés; c'est pourquoi elle est appelée *symbolique*. C'est celle où Dieu est représenté par des signes, par des figures sensibles, comme lorsqu'on dit qu'il se fâche, qu'il se repent, qu'il habite dans les nuages, qu'il est semblable à un lion, à un feu, et aux autres choses animées et inanimées. Le dessein donc de saint Denis en cet endroit n'est pas de parler précisément des traditions non écrites, encore moins de celles qu'on cache aux personnes; mais de dire, en général, que, parmi les expressions qu'on trouve de Dieu, dans les saints livres, il y en a où l'on en parle en termes clairs, et d'autres où l'on en parle en termes enveloppés et figurés, ce qui est éloigné à l'infini de notre sujet.

Ce qui rend cette remarque incontestable, c'est le mot de *théologie symbolique*, qui se trouve en cent endroits de cet auteur, et n'y a jamais d'autre sens que celui qu'on vient de rapporter. Le dessein même de cette lettre nous détermine à ce sens; puisqu'il s'agit d'expliquer quelle est la maison, quelle est le festin, quelle est la coupe de la sagesse dont il est parlé dans les Proverbes. C'est cette théologie qu'on appelle symbolique; ce qui paroît par la fin, où il est dit que l'interprétation précédente est « con» forme aux théologies symboliques et aux tra» ditions et vérités des saintes Écritures. » Il ne s'agit donc d'autre chose que de l'explication qu'on fait aux fidèles des symboles sous lesquels les grandeurs de Dieu sont enveloppées, et non d'aucun mystère qu'on ait dessein de leur cacher.

SECTION V.

Des secrets que l'on cachoit aux profanes, aux non initiés, et aux hommes vulgaires.

Il est vrai qu'on trouve souvent dans cet habile inconnu [1], une sagesse cachée, ἀπόρρητου σοφίας; des secrets cachés aux profanes, βέβηλεις ἀνιέροις; aux non initiés, ἀμυήτοις, ἀτέλεστοις; mais c'est une chose inouïe dans tout le langage ecclésiastique que les fidèles baptisés, surtout ceux qui participent aux sacrements, soient appelés de ces noms.

Pour ce qui est du terme, βεβήλει, profanes, qu'on pourroit traduire souillés et impurs, selon le style de l'Écriture, il signifie, dans cet auteur, *ceux que les prêtres chassent des mystères* [2], c'est-à-dire ceux qui ne sont pas au rang des fidèles. Il se sert aussi deux fois de ce mot dans l'Épître à Tite, pour faire voir que l'on a enveloppé de symboles les perfections de Dieu pour les cacher aux profanes, βεβήλοις, qu'il appelle aussi ἀτελέστει non initiés; ce qui, très visiblement, ne peut regarder les fidèles, à qui l'on n'a pas dessein de cacher la perfection de la nature divine, comme on fait aux infidèles, qui, faute d'avoir la foi, souvent n'en peuvent supporter la grandeur.

Il répète encore une fois que ces figures sacrées sont des enveloppes pour le vulgaire et les profanes, βεβήλοις, ce qu'il dit à propos du banquet sacré de la Sagesse, dont il continue l'explication; et l'on n'imaginera jamais que ce soit un mystère pour les fidèles, puisqu'au contraire c'est pour eux précisément qu'on fait de semblables discours.

C'est ce que témoigne le même auteur, lorsqu'entreprenant d'expliquer ces *figures symboliques* de la divinité dans le livre des *Noms divins*, il déclare qu'il le fait « pour les défendre

[1] *De Eccl. Hierar. c.* II, § 3, *p.* 260. — [2] *Ep.* IX, *ad Tit.* 1. *tom.* II, *p.* 144.

[1] *Epist.* IX, § 1, *p.* 142. — [2] *De div. Nom. c.* IV, § 22, *p.* 578.

» des railleries de ceux qui ne sont point initiés » aux mystères, ἀμυήτων, et pour les retirer » eux-mêmes de la guerre qu'ils font à Dieu[1] : » où, sous le nom de ceux qui ne sont pas initiés, il entend manifestement les infidèles.

Ainsi cette explication de la théologie symbolique, loin d'être un secret pour les fidèles, doit être communiquée aux fidèles mêmes pour leur conviction.

Ce qu'il appelle ἀμύητοι, *gens non initiés aux mystères,* il les nomme ailleurs ἀτέλεστοι. ἀνίεροι, et explique quels ils sont dans le livre *de la Hiérarchie ecclésiastique,* en expliquant cette parole : *Sancta sanctis*[2], où il remarque qu'on exclut du temple sacré « ceux qui n'ont point » été initiés aux mystères, οἱ τῶν τελετῶν ἀμύητοι » καὶ ἀτέλεστοι, et avec ceux qui ont abandonné la » vie sainte, » c'est-à-dire les pécheurs et les pénitents, et, outre cela, ceux qui sont possédés du malin esprit, qu'il appelle un peu au-dessus *troupe profane,* πλῆθος ἀνίερον, qu'on exclut de tout le service divin. On voit donc que, parmi ceux qui en sont exclus, les énergumènes sont appelés *troupe profane,* ἀνίεροι, mais ne sont point appelés *non initiés,* ἀμύητοι, ἀτέλεστοι, non plus que les pénitents; et qu'on ne donne ce nom qu'à ceux qui n'ont jamais eu de rang parmi les fidèles.

Quand donc il dit dans le livre *de la Céleste Hiérarchie :* « Et vous, mon fils, écoutez les » choses sacrées, comme il est convenable de les » écouter, suivant les saints décrets de notre » tradition hiérarchique, les tenant cachées » comme uniformes à la multitude profane, » on n'entendra jamais, par ces dernières paroles, les fidèles qui participoient aux sacrements, et qui avoient conservé la grace; d'autant plus que, dans les lignes suivantes, il met ces profanes avec les « pourceaux, à qui il est défendu de prodiguer » les perles » de la doctrine évangélique, parmi lesquels il seroit de la dernière absurdité de ranger les ames pieuses, sous prétexte qu'elles ne seroient pas encore arrivées au dernier degré de la perfection.

Ainsi jusqu'ici l'on n'a point prouvé qu'il y ait dans les fidèles parfaits des mystères incommunicables aux fidèles même pieux, et aussi à l'égard desquels ils soient tenus comme des profanes.

On ne le prouve pas non plus par un semblable avertissement qu'il donne à la tête de la *Théologie mystique,* lorsqu'il dit : « Prenez garde » qu'aucun de ceux qui ne sont pas initiés aux » mystères n'écoute ces choses[1]. » Car nous avons vu que, par ce mot *non initiés,* selon la règle commune de tout le langage ecclésiastique, il n'entend précisément que les infidèles ; ce qu'il interprète lui-même plus particulièrement, lorsqu'ayant nommé les *non initiés,* il explique ainsi : « C'est-à-dire ceux qui s'attachent aux choses » qui sont (dans la nature), et ne s'élèvent pas à » celles qui sont au-dessus de tout être, et qui » croient pouvoir entendre, par leur connois» sance propre, celui qui a établi sa demeure » dans les ténèbres : » ce qui regarde la philosophie, mais non pas les chrétiens, non plus que ce qu'il ajoute contre les *impies,* qui rabaissent la divinité jusqu'aux images les plus basses.

Il est donc entièrement démontré que, par les gens non initiés, on n'entend jamais les chrétiens baptisés, mais ceux qui n'ont pas reçu les sacrements, qui sont les mêmes qu'on exprime aussi par le nom de multitude ou de vulgaire, τῶν πολλῶν ; ce qui signifie cette multitude qui n'est distinguée par le caractère d'aucun sacrement ; profane, par conséquent, et souillée ; non initiée, non consacrée, et qu'on exclut des mystères à ce titre.

SECTION VI.

Qu'il n'y a rien à cacher aux fidèles dans tout saint Denis.

Et en effet, si nous parcourons les ouvrages de saint Denis, nous n'y apercevrons rien qu'il fallût cacher aux fidèles.

Pour proposer ici en peu de mots un abrégé de sa doctrine, je remarquerai, avant toutes choses, qu'elle paroit prise de quelques endroits de saint Clément d'Alexandrie. C'est de lui qu'il a pris la manière négative de contempler Dieu, en disant ce qu'il n'est pas, plutôt que ce qu'il est ; en bannissant les images, les sens, les raisonnements, l'intelligence même, et en s'élevant au-dessus de toute pensée et de toute démonstration humaine. Il y a aussi quelques endroits dans saint Clément qui regardent la distinction et la subordination des célestes hiérarchies. Saint Denis n'a fait que l'étendre et le relever par des expressions extraordinaires. Il n'y a rien à cacher aux fidèles dans tout cela, ni dans tout ce qu'il dit des anges, ni dans tout ce qu'il dit des noms divins, qui n'est au fond que l'explication de la théologie, qu'on appelle symbolique, ou une perpétuelle démonstration que Dieu est infiniment au-dessus de tout ce qu'on peut dire et penser de lui, qui est, à la vérité, une doctrine haute, mais en même temps très commune parmi

[1] *De div. Nom. cap.* XI, § 8 ; *tom.* I, *p.* 448. — [2] *Eccl. Hierar. cap.* III, § 7.

[1] *De myst. Theol. cap.* I, § 2. *T.* I, *p.* 2.

les chrétiens. Tous les Pères l'ont expliquée au peuple. Saint Augustin, entre les autres, a prêché que, pour connoître Dieu, il falloit en rejeter, comme imparfait, tout ce qui se présentoit à notre pensée. *Quidquid occurrerit negat;* ce qu'il tourne en plusieurs façons, d'une manière moins enflée, mais à la fois plus nette et plus précise que saint Denis. Je ne parle point du traité *de la Hiérarchie ecclésiastique,* qui est tout plein de traditions cachées, comme tous les autres; et néanmoins qui est tout fait pour les fidèles, pour montrer que ce n'est pas à eux qu'il se veut cacher.

Quant à la déiformité, c'est-à-dire à l'imitation, autant qu'il se peut, de Dieu et de Jésus-Christ, qui est le plus haut état où il élève les fidèles, il fait voir partout, dans le livre *de la Hiérarchie ecclésiastique,* que la vertu en est répandue dans le baptême, dans l'onction, dans l'ordination, et surtout dans l'eucharistie, pour montrer qu'il n'y a rien là à cacher aux chrétiens; puisque ce n'est rien autre chose que le dernier et parfait effet des sacrements qu'ils fréquentent tous les jours, pourvu qu'ils en fassent un digne usage.

Il est vrai que, dans le chapitre où il parle des morts, il distingue les fidèles comme en deux ordres, dont les uns sont les plus parfaits, ou les déiformes; les autres mènent une sainte vie, non encore dans ce degré de perfection. Mais ce n'est rien moins que pour introduire une espèce de séparation pour la communication de certains mystères. Enfin, qu'on regarde ce que les nouveaux mystiques établissent de particulier, on n'en trouve pas un mot dans saint Denis. On y trouve la contemplation à toutes les pages, mais nulle part cet acte uniforme et irrévocable aussi bien qu'irréitérable, où ils la mettent. On y trouve les illustrations, sur-illustrations, unions et sur-unions, simplifications, réductions en unité, et le reste, mais jamais les impuissances de faire des actes. Au contraire, tout y est plein de demandes, d'actions de graces, de desirs du bien. En un seul endroit, il parle de passiveté, en insinuant les extases et les ravissements de son hiérophée, qui non seulement *avoit appris* par la doctrine, mais encore avoit *souffert,* c'est-à-dire expérimenté les choses divines. C'est à ce seul mot que toutes les passivetés des mystiques doivent leur naissance. Mais on n'y trouvera jamais les conditions qu'y ont apposées les mystiques approuvés, et moins encore celles des derniers qui sont suspects *. . . . .

* Il manque ici une page et demie employée ailleurs par l'auteur, et il ne reste que la fin de cette section telle qu'elle suit. (*Édit. de Paris.*)

Ce qui est, comme nous avons vu, l'abrégé de la théologie de saint Clément, comme celle de saint Denis. Mais on ne voit rien en tout cela qui doive être caché aux fidèles; puisque c'est même manifestement où tous doivent tendre. Mais après avoir ôté à la tradition particulière deux témoins, de trois qu'on alléguoit, écoutons le troisième, qui nous tiendra un peu plus de temps, à cause, non seulement de la longueur, mais encore de l'embarras et de l'obscurité affectée de son ouvrage.

SECTION VII.

Passage de saint Clément d'Alexandrie.

Il ne faut pas répéter que le terme de tradition chez saint Clément, comme chez les autres, est un terme général qui comprend ce qui est écrit et ce qui ne l'est pas; ni que les traditions chrétiennes sont appelées traditions cachées, à cause qu'elles le sont aux infidèles et à ceux qui ne sont pas initiés aux mystères. Il y en a un passage exprès dans saint Clément sur la fin du septième livre [1], par où je commencerai, parceque c'est l'un de ceux dont on abuse le plus. « Après » avoir traité ces choses et avoir expliqué le lieu » qui regarde les mœurs par-ci par-là, σποράδην, » et en abrégé : ayant aussi répandu de côté et » d'autre les dogmes vivifiants qui sont les vé» ritables motifs de la connoissance parfaite, τῆς » γνώσεως, en sorte que la découverte des saintes » traditions ne soit pas facile à quelqu'un qui ne » sera pas initié aux mystères, achevons ce que » nous avons promis. » Par conséquent c'est précisément aux non initiés, c'est-à-dire, aux infidèles, qu'on se veut cacher, et point du tout aux fidèles, qu'on n'a jamais appelés ἀμύητοι, non initiés aux mystères, comme on a vu.

Pour éluder un passage si précis, on entend ici, par les mystères, ceux de la gnose, et j'en conviens si par la gnose on entend, selon saint Clément, le vrai et pur christianisme; car c'est à ceux qui n'en ont pas le caractère qu'on évite de se découvrir. Mais si l'on entend par la gnose, l'état particulier des impuissances prétendues mystiques, c'est la dernière des absurdités de prétendre que le livre des *Stromates* ne soit fait que pour eux, ou qu'eux seuls le puissent entendre.

Premièrement, par cette nouvelle interprétation on donne au mot ἀμυήτων un sens qu'il n'eut jamais en aucun auteur. Secondement, on exclut de la connoissance de ce livre et des choses

[1] *S. Clem. lib.* VII, *p.* 766.

divines, tous ceux qui ne sont pas dans l'état extraordinaire de passiveté, c'est-à-dire, non seulement tous les imparfaits, même profitants, mais encore de très grands saints et de très parfaits chrétiens.

On dira que précisément on n'a exclu que les pathiques, c'est-à-dire, les gens encore sujets à leurs passions. Mais il faut songer que saint Clément ne distingue parmi les fidèles, que les pathiques et les gnostiques. Ceux qui sont encore tourmentés par leurs passions et ceux qui les ont vaincues; en sorte que qui n'est pas de l'un de ces états, est de l'autre; qui n'est pas de ceux qu'il nomme πιθικοὺς ou ἐμπαθεῖς, qui sont aussi, selon lui, ceux du commun, est gnostique spirituel et intellectuel.

Quant aux saintes traditions, qu'on veut être celles de l'état passif, il faut voir, avant toutes choses, si cette explication peut cadrer avec le lieu dont il s'agit. Dans tout cet endroit, à commencer par la page 753, il s'agit de répondre à l'objection que les infidèles tiroient des hérétiques contre le christianisme, en disant qu'il « ne nous en faut pas croire à cause des hérésies » et de la diversité de nos sentiments. » Pour répondre; après avoir montré que les hérétiques sont réfutés par l'Écriture, il en vient enfin à la tradition, montrant que les hérétiques, emportés par le desir de la gloire, « corrompent ce qui a » été laissé à l'Église par les apôtres. Et, dit-il [1], » ils seroient heureux s'ils pouvoient entendre » ce qui a été premièrement donné par la tradi- » tion, τὰ προπαραδεδόμενα; » qui est en un mot l'argument de Tertullien, de saint Augustin, de Vincent de Lérins et des autres. Il pousse ce raisonnement par les principes [2], lorsqu'il montre que les vraies Églises sont les premières de toutes, qu'elles ont par la tradition le sens des Écritures; pendant que les hérétiques, « qui n'ont » qu'une fausse clef, » ne viennent point comme nous, « par la tradition du Seigneur; » mais en » brisant la porte et perçant le mur. » Et enfin il prouve par l'histoire, que « l'Église catholique est l'ancienne et la première, » et que « les » conventicules des hérétiques sont postérieurs. » Le nom même des hérétiques, qui vient ou de leur auteur, ou du lieu de la naissance des hérésies, ou de quelque chose semblable, lui sert à cela. Voilà donc ce qu'il appelle tradition dans tout cet endroit. On se rendroit ridicule d'entendre ici autre chose que la tradition commune et fondamentale de toute l'Église. C'est ce genre de tradition qu'il veut cacher aux infidèles, pour en réserver le secret à l'Église seule, qui seule en sait bien user; et telle est la raison générale du secret des chrétiens.

[1] *S. Clem. lib. VII, p. 762.* — [2] *Ibid. p. 764.*

Quant au lien moral qu'il a traité, c'est celui de la vaine gloire et de la licence des hérétiques, qui évitent, en se séparant, les répréhensions et les admonitions de l'Église, pour s'abandonner à leurs plaisirs; ce qui, en effet, est le point qu'il a traité en abrégé dans les pages précédentes, comme on le peut voir.

Nous avons donc établi la véritable notion de la tradition par l'endroit dont on se servoit pour établir dans l'Église la fausse et la suspecte, c'est-à-dire, la tradition d'un nouveau mystère caché aux fidèles mêmes.

SECTION VIII.

Autres passages du même Pere: vraie notion de la tradition.

Mais ce n'est pas seulement dans cet endroit-là : c'est dans tout l'ouvrage qu'il établit contre les Gentils une tradition, qu'il nomme *tradition gnostique et intellectuelle* [1], pour l'opposer aux traditions confuses et fabuleuses des fausses religions. Mais pour éclaircir la matière à fond, il faut observer que l'esprit de saint Clément, comme de toute l'Église, a toujours été dès l'origine, en respectant dans le souverain degré l'autorité de l'Écriture, de poser pourtant l'autorité de la tradition non écrite comme le fondement principal du christianisme; parceque cette tradition est la plénitude de la connoissance chrétienne, qui comprend dans son étendue, avec l'Écriture même et avec sa droite interprétation, tous les dogmes écrits et non écrits. C'est cette tradition toujours vive dans l'Église qui en fait la règle immuable; c'est la loi du nouveau Testament écrite dans les cœurs : c'est par elle que toute hérésie se trouve confondue avant qu'on ait ouvert l'Écriture pour la convaincre; c'est par-là que les bonnes mœurs, comme la bonne doctrine, sont soutenues : ce qui fait dire à saint Clément que la vie du *chrétien spirituel*, τοῦ γνωστικοῦ, n'est autre chose que des actions et des paroles, des œuvres et une doctrine qui suivent la tradition du Seigneur.

Tout cela donc pris ensemble compose la tradition de la science du salut, qu'on appelle γνῶσις; et cette clef nous va faire entendre ce que saint Clément a dit de la tradition. Il raconte le soin qu'il a eu d'écouter les disciples des apôtres dans toutes les parties de l'Orient. « Ils gardoient, » dit-il [2], la tradition de la bienheureuse doc- » trine de Pierre, de Jacques, de Jean, de Paul

[1] *S. Clem. lib. I, p. 277, etc.* — [2] *P. 274.*

» et des autres saints apôtres. Dieu avoit con-
» servé long-temps ces grands hommes, pour
» nous laisser ce dépôt qu'ils avoient reçu. » Il se souvenoit de leurs paroles, et le livre des *Stromates* étoit une espèce de mémorial des belles choses qu'il ramassoit d'eux, pour lui servir de consolation dans sa vieillesse. « Ils ne seront pas
» fâchés, continuoit-il, que je conserve, non pas
» par une claire exposition, mais par des espèces
» de notes et de chiffres abrégés, leur bienheu-
» reuse tradition, en sorte qu'elle ne se perde
» pas. » Quelle étoit cette tradition? Celle d'un état extraordinaire, dont on ne voit rien dans tout son ouvrage, ni dans tous les premiers siècles! Il avoit bien d'autres vues. C'étoient les paroles que les disciples des apôtres avoient recueillies de leur bouche, ou les apôtres eux-mêmes de la bouche du Seigneur, comme celle-ci de saint Paul : *Il est plus heureux de donner que de recevoir* [1]; des paroles semblables à celles que saint Irénée avoit ouïes de la bouche de saint Polycarpe, qu'on écoutoit avec ravissement de la bouche de ce saint vieillard. On remarquoit ce qu'ils avoient dit contre les hérétiques, sur les Écritures divines, les sens cachés qu'ils y trouvoient pour l'édification de la foi et des mœurs, les conseils et les exemples qu'ils donnoient pour la piété, leurs belles sentences pour donner l'idée d'une vie parfaite et édifiante, telle que celle-ci de saint Matthias, qui vouloit, dit saint Clément, que le chrétien s'imputât les fautes de son voisin, parcequ'il l'auroit converti, s'il eût vécu comme il devoit. De telles choses, qu'on trouve répandues dans saint Clément, faisoient la matière des recueils dont il a composé ses *Tapisseries*. Si nous en croyons les Remarques, tout cela ne méritoit pas l'attention de saint Clément. C'étoit les impuissances de l'état passif qu'il alloit chercher en Grèce et en Syrie, et partout ailleurs. « Comme, dit-on, il avoit à
» dire les choses les plus étonnantes et les plus
» incroyables, il a aussi voulu les dire avec la
» plus grande autorité; et le commerce avec les
» grands hommes étoit capable de la lui donner. » Et tout cela n'est rapporté avec tant d'emphase que pour nous mener aux prodiges de l'état passif; comme si le reste du christianisme n'avoit point de profondeur, et n'avoit pas besoin d'autorité pour être établi.

On fait dire à saint Clément qu'il ne découvroit dans son maître ces traditions de la bienheureuse doctrine, *qu'en l'écoutant sans qu'il s'en aperçût*. Je trouve seulement dans le texte, qu'*il tâchoit de découvrir ce qui étoit caché*. Le reste est de l'invention d'un bel-esprit, pour donner à ce passage l'air le plus mystérieux. Tout ce qu'on peut conclure de l'original, c'est que ces grands hommes n'étoient point parleurs. Il falloit une sainte adresse pour leur tirer leurs pieux secrets. Mais, après tout, quels étoient-ils? « C'é-
» toit le suc recueilli par une abeille soigneuse
» sur les fleurs du champ prophétique et apos-
» tolique; » ce qui jamais ne voulut dire autre chose que ce qui regardoit la foi publique de toute l'Église.

« Au reste, dit saint Clément, tout ce que j'é-
» cris n'est rien en comparaison de ce que j'ai eu
» le bonheur d'entendre; car il y avoit dans ces
» hommes bienheureux une force divine, et tout
» étoit plein dans leurs discours de la grace du
» Saint-Esprit. » C'étoit donc ce qui rendoit ces discours si précieux. Ils admiroient l'Écriture; mais la grace de la vive voix, qui étoit l'Écriture animée, y ajoutoit un prix infini.

« Les choses secrètes, poursuit saint Clément,
» se confient à la parole (à la vive voix), et non
» pas à l'Écriture. » L'Écriture est morte, la vive voix touche plus. L'Écriture, dit notre auteur [1], ne répond rien, la vive voix se soutient et se défend d'elle-même. L'Écriture se communique à toute sorte de gens, dignes et indignes; la vive voix choisit ceux à qui elle se donne, et craint moins d'être profanée. Ceux qui savent qu'il étoit défendu d'écrire le Symbole des apôtres, entendent jusqu'où s'étendoit cette précaution : « Il est difficile, disoit saint Clément [2], que
» l'Écriture n'échappe; on se perd en la prenant
» mal, et vous donnez une épée à un furieux. »

Selon ces principes, direz-vous, il ne falloit point d'Écriture sainte. Ce n'est pas ce que nous dit saint Clément. L'Écriture conserve le secret divin. « Les figures dont elle se sert sont des
» enveloppes et non pas des ornements [3] : » elle ne dit que ce que Dieu veut; le Saint-Esprit pouvoit la faire parler si nettement, qu'il n'y auroit eu aucune difficulté : mais il a voulu conserver son autorité à la tradition et à la vive voix; toutes choses qui ne valent rien que pour la tradition authentique de toute l'Église.

On objecte, en cet endroit même, que « Dieu,
» selon saint Clément [4], a révélé au grand nom-
» bre ce qui étoit pour le grand nombre, et non
» pas ce qu'il savoit qui ne convenoit qu'au petit,
» et ce qu'il étoit capable de recevoir pour être
» formé. » Il ne parle pas ainsi. Ce seroit établir deux révélations pour deux genres de personnes; il n'y en a qu'une seule. « Il n'a pas, dit-il, ré-

[1] *Act.* xx. 35.

[1] *S. Clem. lib.* I, *p.* 276. — [2] *Ibid.* — [3] *Lib.* VI, *p.* 678. — [4] *Lib.* I, *p.* 276.

» vélé à la multitude ce qui ne lui convenoit » pas, » c'est-à-dire, la vérité de Dieu, qu'elle n'auroit pu porter; « mais il l'a révélé à peu de » gens, à qui il savoit qu'il conviendroit, qui le » recevroient et qui se laisseroient former. » C'est pour cela que, dès l'origine, il ne s'est fait connoitre qu'aux patriarches. La tradition a dispensé avec prudence les secrets divins. Comme devant le combat il y a l'escarmouche, ainsi il y a de moindres mystères qui précèdent les plus grands. Il faut savoir opposer aux hérétiques la « règle de la vénérable et glorieuse tradition » qui a été dès l'origine du monde [1]. » C'étoit, dit-on, la tradition de l'état passif, qui étoit dans les patriarches. Non. C'étoit la tradition de la loi naturelle « qui venoit de la contem» plation de la nature, » et élevoit les esprits à Dieu.

On objecte plusieurs endroits où il est parlé du silence, comme du conservateur de la vérité et du culte divin [2]. Je conviens du silence à l'égard des étrangers de la vérité; mais il faudroit montrer que les chrétiens fussent regardés comme tels. A l'égard du culte, il est vrai qu'une de ses parties principales est de se taire devant Dieu, dans l'impossibilité de concevoir ses grandeurs. Mais à propos de ce dernier passage, il est précédé de ces mots : « Mon dessein, dans tout ce » livre, est de faire voir que le gnostique est le » seul saint, le seul qui adore Dieu, selon qu'il » convient à sa majesté. » Entendez ici, par le gnostique, le chrétien qui se rend parfait selon les règles communes du christianisme, le sens est très bon; entendez un état extraordinaire, vous excluez de la sainteté ceux que vous-même vous appelez saints, et vous leur ôtez le culte. La suite fait bien paroitre que saint Clément veut faire honneur à toute l'Église, et non pas se restreindre à un seul état. « Celui, dit-il [3], » qui est disposé de cette sorte, honore les ma» gistrats, ses parents, les vieillards : il respecte » la philosophie et la prophétie : il honore le » premier principe et son fils, » etc. Osera-t-on attribuer ces vertus à l'état passif, comme si, hors de cet état, elles ne se pratiquoient qu'imparfaitement?

SECTION IX.

Autres passages.

On abuse de plusieurs passages, où l'on reconnoit comme deux ordres dans l'Église : l'un des communs et l'autre des parfaits. Ce ne fut jamais là une question : ces deux ordres ont toujours été et seront toujours. Ceux que saint Paul appelle les parfaits, sont les mêmes que saint Clément a appelés les gnostiques, et que nous appelions naturellement les devots, avant que ce mot eût été tourné en ridicule. Quoi qu'il en soit, il y eut et il y aura toujours, parmi les fidèles, ceux qui font une profession particulière de la piété, et ceux qui mènent une vie commune. Il faut encore observer qu'on leur donne des instructions différentes, car il est naturel et de la prudence de le faire. Ainsi il y a toujours dans l'Église un esprit de direction et de conduite qui accommode les instructions chrétiennes à la capacité des sujets; et pour les instructions publiques, elles se tournent ordinairement vers les imparfaits, qui font le grand nombre. Mais saint Paul ordonne d'*instruire publiquement et par les maisons*. On voit dans saint Jacques, dans les Constitutions de saint Clément, dans d'autres livres, des conseils particuliers qu'on donnoit à chacun selon son état. Quand vous voudrez conclure de là, que c'étoit là des mystères incommunicables et des traditions cachées d'un état à l'autre, il n'y aura point de sens à votre discours.

Appliquons ceci. On nous objecte ce passage : « Ces choses sont entendues par ceux qui ont » été choisis par le Seigneur pour la connois» sance parfaite [1] : » donc il y a là un choix particulier, et dès-là une espèce de distinction : du côté de Dieu, comme ce Père l'exprime, je l'avoue : donc il y a, par rapport à la discipline de l'Église, des secrets des uns aux autres incommunicables; ce n'est pas ce que dit saint Clément.

Je passe plus loin. La Remarque objecte cet autre passage [2] : « On donne à la fin la connois» sance parfaite ἡ γνῶσις παραδίδοται, à ceux qui » y sont plus propres et qui en sont jugés dignes, » parceque c'est la chose qui demande le plus » de préparation et d'exercice. » Je pourrois dire qu'il faut sous-entendre que ceux-là *sont choisis de Dieu*, ainsi qu'il est énoncé dans le passage précédent, et qu'il n'y a rien là pour la discipline de l'Église. Mais quel inconvénient à reconnoitre que l'Église même et ses ministres dans l'instruction particulière, donneront plutôt des enseignements sur la perfection chrétienne à ceux qu'on y verra mieux disposés? Donc ces instructions sont incommunicables, et l'ordre inférieur est profane et non initié à cet égard? c'est trop outrer la matière.

C'est pourtant là ce qu'il faut prouver. On

[1] *S. Clem. lib.* I, p. 277. — [2] *Ibid* p. 291. *Lib.* VII, p. 701. — [3] *Ibid.*

[1] *S. Clem. lib.* VII, p. 700. — [2] *Ibid.* p. 732.

vent prouver un état dont on ne trouve pas un mot dans nos Pères : il n'y a d'autre excuse à ce défaut, que de dire qu'on n'osoit pas en parler au commun des hommes, non plus que de l'eucharistie aux catéchumènes; et si l'on ne pousse jusque-là, on ne fait rien.

SECTION X.

Suite des passages.

« Les hérétiques renversent la véritable doc- » trine de Jésus-Christ, parcequ'ils n'expliquent » pas les Écritures selon qu'il est convenable à » sa dignité. Car le vrai moyen de rendre à » Dieu le dépôt de la vérité qu'il nous a confié, » c'est d'expliquer convenablement la doctrine » de notre Seigneur par la pieuse tradition » des apôtres [1] ; » et non comme les hérétiques, en commettant les apôtres avec les prophètes.

Je rapporte ce passage pour montrer que la tradition des apôtres, dans le style de saint Clément, n'est pas une tradition cachée, qui vienne d'eux à certains fidèles plutôt qu'à d'autres : mais la doctrine publique, « qui après » avoir été ouïe à l'oreille, selon la parole de » Jésus-Christ, est ensuite prêchée sur les » toits. »

Il rapporte dans le même endroit les paraboles de notre Seigneur, pour montrer qu'il cachoit sa doctrine, mais aux infidèles, et non pas à ses disciples; et il finit en disant que » la gnose (et la » vraie science du salut) est de conserver l'expo- » sition de l'Écriture selon la règle ecclésiastique, » qui n'est autre chose que le concert et le con- » sentement de la loi et des prophètes avec le » nouveau Testament laissé par notre Seigneur. » Il n'y a rien là de caché qu'aux ennemis de Jésus-Christ, et il n'y a point dans son Église de secrets pour les fidèles.

SECTION XI.

Autres passages.

On objecte ce passage [2] : « La connoissance, » qui est la perfection de la foi, s'étend au-delà » de la catéchèse (c'est-à-dire, de la première » instruction), selon qu'il est convenable à la ma- » jesté de la doctrine du Seigneur et à la règle » ecclésiastique. »

Si j'explique la catéchèse la première instruction, c'est après saint Clément, qui la définit en cette sorte dans son Pédagogue. « La catéchèse, » dit-il [1], c'est l'institution qui mène à la foi, » et par la foi au baptême. Voici donc deux instructions : la première, qui est le catéchisme, qui mène à la foi par les premiers éléments ; la seconde, la connoissance, γνῶσις, qui mène à la perfection. Cela est juste qu'on instruise les commençants autrement que les parfaits; mais il n'y a rien là d'incommunicable aux fidèles. Au contraire, on doit commencer à montrer la perfection à ceux qu'on a établis sur le fondement qu'on a posé du christianisme.

Aussi ne trouvons-nous dans saint Paul que deux sortes de nourritures, le lait et l'aliment solide. Ce passage a diverses interprétations : selon saint Clément, dans son Pédagogue [2], « le » lait regarde la connoissance de la vérité (en » cette vie), et la nourriture solide peut signifier » l'évidente révélation du siècle futur face à » face. » Voilà toujours, en passant, dans ce Père l'interprétation naturelle de ce passage de saint Paul, et la vision de face à face réservée à la vie future. Ne poussons pas jusque-là. « Le » lait, dit le même Père [3], est la première instruc- » tion, la catéchèse, comme la première nour- » riture de l'ame; et la nourriture solide, c'est » la contemplation qui regarde en-haut, qui » sont les chairs et le sang du Verbe, c'est-à-dire, » la compréhension de la puissance et de l'es- » sence divine. » Nous venons de voir ce que c'est que la catéchèse. Saint Clément ne connoît, après saint Paul, que deux sortes d'instructions, le lait et l'aliment solide, que cet auteur interprète la catéchèse et la contemplation. Incontinent après la cathèse qui vous introduit au baptême, on commence à vous donner des leçons pour vous élever à un état plus parfait. Ainsi il n'y a rien d'incommunicable à ceux qui sont chrétiens, et ces traditions secrètes ne se trouvent pas.

Il est vrai que saint Clément trouve dans cette distinction, de lait et d'aliment solide, un argument pour prouver qu'il ne faut « pas tout com- » muniquer au vulgaire [4]. » Mais il faut se souvenir que selon la doctrine de l'Église, à laquelle il accommode les paroles de saint Paul, le solide de l'instruction ne devoit pas être communiqué à ceux qui étoient encore » dans la catéchèse, » c'est-à-dire, aux catéchumènes, » qui en tiroient leur nom. S'il y avoit après cela des distinctions, elles dépendoient de la prudence qui distribuoit la parole à chacun selon ses besoins, mais non d'une règle faite de cacher la perfection aux fidèles, comme étant profanes à cet égard, et indignes d'en entendre parler.

[1] *S. Clem. lib.* VI, *p.* 676. — [2] *P.* 696.

[1] *Pæd. lib.* I, *p.* 95. — [2] *Ibid. p.* 99. — [3] *Strom. lib.* V, *p.* 578. — [4] *Ibid. p.* 579.

Et tant s'en faut que la distinction du lait et de l'aliment solide induisit une différence dans les choses qu'on devoit apprendre aux uns et aux autres, qu'au contraire saint Augustin, dans un Traité sur saint Jean déja cité [1], démontre que c'est le même Jésus-Christ et les mêmes vérités, qui, selon les différents degrés de connoissance, sont tantôt lait et tantôt aliment solide; lait pour les uns, aliment solide pour les autres : d'où il conclut, contre les hérétiques, qu'il n'est pas permis de croire ni d'enseigner qu'il y ait des vérités qu'on doive enseigner aux fidèles, comme plus solides que celles qu'on leur a apprises en les faisant chrétiens. Et il montre aussi que le terme de *fondement* est plus propre pour exprimer ce qu'on donne aux commençants, que celui de lait ou d'aliment solide; parcequ'en prenant le solide, on perd le lait, au lieu qu'en élevant l'édifice, on conserve le fondement. Ainsi toutes connoissances qui appartiennent à la foi sont communes entre les fidèles, et il n'y a de différence que du plus au moins.

C'est aussi l'esprit de saint Clément dans le lieu que nous traitons. Ce qu'il veut qu'on cache, « c'est, dit-il [2], la contemplation, qui » sont les chairs et le sang du Verbe, c'est-à- » dire, la compréhension de l'essence et de la » puissance divine. » Or on peut bien, à ne regarder que le degré du plus au moins, en donner plus aux uns qu'aux autres. Mais qu'il y ait quelque chose à dire sur les grandeurs de Dieu, dont on juge indigne le peuple fidèle, c'est un discours inouï et insoutenable.

Saint Augustin nous est ici un grand exemple. Il n'y a aucune vérité de la religion, aucune sublimité de contemplation qu'on trouve dans ses écrits les plus profonds, qu'on ne trouve aussi dans les sermons qu'il a faits au peuple. Tout ce qu'il y fait, c'est d'amener les choses de plus loin, et de les proposer d'une autre manière; ce qui supposoit dans l'Église différents degrés de connoissance, mais jamais rien dont le peuple fût jugé indigne, et où on le regardât comme profane.

Ainsi le petit nombre à qui les saintes traditions devoient passer sans écrit, n'est pas le petit nombre de ceux qui étoient dans l'état passif. A Dieu ne plaise. Nous avons vu en quel sens les traditions chrétiennes quoique universelles dans l'Église, à l'égard du monde sont de peu de gens. Elles sont encore de moins de gens, si l'on regarde ceux qui sont proposés pour les enseigner et auxquels le peuple en doit croire; et elles sont enfin de moins de gens et d'un nombre en lui-même très petit, si l'on s'arrête à ceux qui en profitent, qui après tout sont les seuls dans qui les traditions chrétiennes subsistent dans leur perfection. Car, comme dit saint Clément [1], » que sert la sagesse qui ne rend pas sage? » Ainsi il sera toujours véritable que, selon cette secrète révélation qui mène à la pratique, Jésus-Christ est révélé à très peu de gens, et l'effet de la tradition a passé à peu. Mais que pour cela il faille penser que ce peu » à qui ont passé les » saintes traditions » soient des gens d'un certain état particulier, ce seroit vouloir tout confondre. Car il s'agit ici « de la tradition qui vient » de la connoissance ou de la gnose, γνωστικὴ » παράδοσις, » Or cette connoissance « n'est autre » chose que la science des choses qui seront et » qui ont été » en tant qu'elles ont été révélées par les prophètes et par Jésus-Christ. Car en vain écouteroit-on la philosophie, quelque ostentation qu'elle fasse de science, » si en se rangeant sous la discipline (de Jésus-Christ) on » n'écoutoit la voix prophétique, où l'on ap- » prend comment sont, comment ont été, com- » ment seront les choses présentes, passées et » futures, » c'est-à-dire, ce qui regarde l'avénement de Jésus-Christ et l'établissement de son Église. Voilà ce qui est présent : les prédictions et les figures, voilà le passé : les promesses et les récompenses, voilà le futur. Voila manifestement, selon la suite du discours et de tout le livre, comment il faut entendre saint Clément. Et cela qu'est-ce autre chose, sous le nom de tradition, que tout le corps de la doctrine chrétienne; et c'est aussi sans difficulté ce qui doit passer à peu de gens dans tous les sens que nous avons vus?

Il me reste encore un passage qui m'étoit presque échappé; qui est celui où saint Clément dit que « la tradition gnostique (ou intellectuelle) » étoit un don spirituel qui ne se communiquoit » qu'en présence, et qu'on ne pouvoit pas donner » par une épître [2]. » Toutes les fois qu'on trouve les mots de gnostique et de spirituel, il faut toujours que ce soit l'état passif. Mais je demande pour quelle raison on ne pouvoit point alors en parler dans une épître : d'où en venoit la défense ou l'impossibilité? Prenons un sens plus naturel. Ce qu'on ne pouvoit point enseigner par lettres, ce pourquoi une épître, quelque longue qu'elle fût, étoit trop courte, selon les termes de saint Clément en ce lieu, » c'étoit la plénitude » de Jésus-Christ, que saint Paul desiroit de leur » expliquer de vive voix, les appelant à Jésus- » Christ par la prédication du mystère qui avoit

[1] *Tract.* XCVIII, *ubi sup.* — [2] *Strom. lib.* V, *p.* 579.

[1] *Strom. lib.* I, *p.* 275. — [2] *Lib.* V, *p.* 578.

» été tenu caché dans tous les siècles précé-
» dents, mais qui maintenant étoit découvert
» par les Écritures prophétiques, pour en établir
» la connoissance dans tous les Gentils, selon le
» commandement du Dieu éternel : » toutes paroles choisies pour expliquer non pas un état particulier, sans lequel on peut être saint et très grand saint, mais la commune profession du christianisme. C'étoit donc un si grand mystère, que saint Paul ne le vouloit pas renfermer dans les bornes étroites d'une lettre, sentant qu'il avoit besoin, pour en décharger son cœur, de toute l'étendue de ces discours de vive voix qu'il faisoit durer bien avant dans la nuit avec le ravissement de tous ses auditeurs.

Et quand on ne voudroit pas s'attacher au mot d'épître, mais étendre généralement l'expression de saint Clément à toute Écriture, nous avons fait voir comment il y a dans la manière d'expliquer tous les mystères du christianisme, tant pour la contemplation que pour la pratique, je ne sais quoi qu'on ne peut expliquer que de vive voix, « le consignant dans les cœurs nou-
» veaux, comme dans un livre préparé par le
» Saint-Esprit, » ainsi que saint Clément le dit ailleurs. Laissons donc ces traditions particulières à ceux qui veulent tromper, et n'en reconnoissons point que celles qui sont publiques dans toute l'Église, et dont le bruit éclate dans tout l'univers.

SECTION XII.

Réflexions sur les trois auteurs dont on vient d'examiner les passages.

Si une chose aussi extraordinaire que la tradition cachée dans l'Église étoit véritable, on en trouveroit des marques dans tous les écrivains ecclésiastiques. On n'en voit pas le moindre vestige. Trois auteurs qu'on allègue seuls ne disent rien de semblable, et ne connoissent point d'autres traditions que celles qu'on trouve partout, et qu'on appelle les traditions apostoliques. Mais, pour en montrer l'impossibilité absolue, recueillons-nous un moment sur ces trois auteurs.

Pour saint Clément d'Alexandrie, le plan qu'on lui donne est premièrement, comme nous l'avons observé d'abord, que voulant montrer les beautés de la religion chrétienne, et y attirer les infidèles, il ne parle que d'un état inconnu, sans lequel on peut être parfait chrétien. Je ne sais pas comment on dévore cette absurdité. En voici une autre : c'est qu'on met entre les mains de tous les chrétiens un livre qu'ils sont incapables d'entendre, et qu'il n'est pas permis de leur expliquer. Le fait est constant. Saint Clément déclare partout qu'il affecte de se rendre inintelligible à ceux qui ne sont pas du secret. Personne n'en est que les passifs, qui sont obligés de réputer tout le reste des chrétiens profanes à leur égard et indignes de leur mystère. Mais par où donc y venoit-on? De quel directeur attendoit-on l'avis pour y entrer? Qui donnoit le pouvoir de s'ouvrir à eux, et qui levoit les défenses de parler à ces profanes? A cette heure, il n'y a rien de surprenant : on peut parler à qui l'on veut de tout ce que l'on veut. Il est vrai qu'il faut recourir à un directeur expérimenté et habile; mais chacun croira que c'est le sien. Mais du temps de saint Clément, quand on commençoit à devenir un peu passif, à qui s'adressoit-on? A l'évêque, à quelque prêtre désigné par lui, à tel prêtre qu'on vouloit. Attendoit-on que Dieu fît quelque chose d'extraordinaire, et n'y avoit-il point de voies communes pour trouver ce directeur qu'on cherchoit?

Ceux qui vouloient se faire chrétiens, savoient bien qu'il y avoit une religion chrétienne qui avoit ses évêques, ses prêtres, à qui le premier venu les conduisoit; mais qui savoit qu'il y eût un état passif? On n'en voit rien dans les livres, on n'en voit rien dans les sermons; on ne savoit pas qu'il y eût une tradition cachée : car on a beau dire, personne n'en parle, et l'on ne trouve dans saint Clément que les traditions apostoliques, qui sont le fondement de l'Église.

Venons à Cassien. Celui-là est inexcusable d'avoir révélé le secret de la passiveté et celui de la tradition secrète, encore plus important. Son livre du moins devoit être caché au commun des chrétiens et même des moines, autant que les catéchèses sur l'eucharistie l'étoient aux catéchumènes et aux infidèles. Son livre cependant est entre les mains de tout le monde, et il n'a point de scrupule d'avoir trahi un secret de religion.

Ceux qui ont cherché des raisons pourquoi l'ouvrage du prétendu aréopagite est demeuré inconnu durant tant de siècles, disent qu'on n'osoit le découvrir à cause des mystères qu'il contenoit, qu'on devoit cacher aux infidèles; mais on ne s'est jamais avisé de dire qu'on devoit encore les cacher à la plupart des chrétiens. En effet les *Noms divins*, la *céleste Hiérarchie*, et du moins la *Théologie mystique*, où l'on prétend que tout le secret de l'état passif est divulgué, ne devoit pas être commun parmi les fidèles. La prétendue tradition cachée subsistoit encore de son temps, puisqu'on veut même qu'il l'ait reconnue. Son livre néanmoins fut connu.

Si les catholiques ne vouloient pas d'abord le reconnoitre, ce n'est point qu'on en fît un mystère. C'est qu'on ne pouvoit croire qu'un auteur si ancien parût tout à coup, sans qu'on en eût jamais oui parler. Les sévériens, qui le produisoient, pouvoient dire : Nous n'osions en parler, il n'étoit connu que d'un petit nombre de mystiques.

Après tout, on avoit raison, selon l'esprit des mystiques mêmes. Il n'y a là aucune partie de leurs dogmes : la ligature des puissances y est inconnue : ce qu'on entendoit par le mot de contemplation est tout autre chose que l'oraison de simple présence, dont on n'entend pas seulement parler. Il est vrai qu'on exclut les sens et l'intelligence ; mais c'est par choix et non pas par impuissance de s'en servir. Tout le reste, qu'on trouve dans ce livre, se trouve partout et en particulier dans saint Augustin, plus simplement, plus nettement et plus exactement. Il n'en fait point de mystère; et loin d'approuver les traditions secrètes, il les rejette.

Personne en effet ne les approuve. On n'entend jamais ce mot de *caché* que par rapport à ceux qui n'étoient pas encore dans l'Église. Pour les traditions apostoliques connues de tous les fidèles, tous les Pères, tous les conciles les célèbrent. Je m'en tiens là ; et sans hésiter, je mettrai les traditions cachées avec l'Église invisible.

CHAPITRE XVII.

Du secret qu'on doit garder sur la gnose.

Ce qu'il y a de plus considérable dans ce chapitre a été vu dans le précédent, et il n'y a plus que cette question à examiner.

SECTION I.

Qu'est-ce donc que saint Clément a voulu cacher?

Après beaucoup de raisonnements et de passages sur le secret de la gnose, on en vient de part et d'autre à cette demande : Que vouloit dire saint Clément, lorsqu'après avoir avancé *les choses les plus étonnantes*, il s'arrête tout court en ajoutant : « Je tais les autres choses en glo» rifiant le Seigneur [1]? » Ailleurs : tout ce qu'il dit est un « essai, il ne faut pas découvrir le » reste [2]. » Partout ce sont des chiffres, des notes secrètes, des abrégés, des semences de discours plutôt que des discours mêmes : « que » ceci soit dit aux Gentils, σπερματικῶς ; en ger» me, en semence. » Pour se mieux cacher, il affecte de parler sans suite ; souvent il embarrasse et il entortille exprès son discours : car, au reste, quand il veut parler nettement, il le sait bien faire.

Sur cela, l'auteur des Remarques demande ce qu'il veut cacher. Il ne s'agit pas de la foi commune des chrétiens. Saint Clément a dit cent fois qu'il pense à quelque chose de plus haut ; ajoutons : ce ne sont pas même les dogmes du christianisme. Il déclare en un endroit qu'il ne veut point *parler des dogmes ;* et il faut entendre partout qu'un des mystères qu'il cache, est celui de la doctrine des mœurs et de la perfection du christianisme : ce ne peut donc être que l'état passif.

Si ce dénouement étoit net, l'auteur des Remarques seroit hors d'affaire; mais il n'est pas moins embarrassé de l'objection, que le pourroient être les autres lecteurs. « Le sage lecteur » me demande, dit-il, qu'est-ce que saint Clé» ment a pu donc vouloir cacher sur la gnose, » puisqu'il dit si clairement, et avec tant de ré» pétitions, des choses qui semblent si outrées. » En effet, qu'y a-t-il à ménager après l'impatibilité, l'imperturbabilité, l'inamissibilité, et tout le reste qu'on a vu? A cela il fait deux réponses, dont il faut examiner la solidité, avant que d'apporter le vrai dénouement.

« La première, c'est qu'il n'a point parlé des » purifications, par lesquelles le simple fidèle » devient gnostique. » A vous entendre, on diroit qu'il a parlé de tout l'état passif et de toutes ses impuissances; mais il n'y en paroît pas une syllabe. Tout regarde la perfection du chrétien par des voies précautionnées, actives par conséquent; par demandes, par actions de graces, par toutes les voies ordinaires, et sans qu'il soit mention de ligature des puissances. Au reste : s'il étoit le seul à ne point parler des purifications, on pourroit croire que c'est un mystère; mais personne n'en a parlé non plus que lui. Toute l'antiquité ignore également ce purgatoire particulier, que les mystiques posent comme nécessaire en cette vie, pour éviter celui de l'autre. Saint Augustin et les autres Pères ne nous ont proposé que la pénitence, les aumônes et les autres exercices actifs, avec lesquels ils ont cru qu'on pouvoit sortir de ce monde sans péché. Ainsi toutes ces épreuves passives peuvent bien être très véritables, et avoir leur effet. L'erreur est de les rendre nécessaires à éviter le purgatoire de l'autre vie ; et il ne falloit pas craindre que saint Clément fût tenté de dire sur ce sujet-là ce qui en effet n'étoit pas.

Vous dites cependant à ce propos une parole admirable, qui est que « les philosophes ne vou-

[1] *S. Clem. lib.* VII, *p.* 706. — [2] *Ibid. p.* 732

» loient que des vertus triomphantes ; » et cela servira beaucoup au dénouement que nous cherchons.

« Ma seconde réponse, dites-vous, est que les » choses qui paroissent les plus excessives dans » saint Clément, ne laissent pas de faire un tout » aussi obscur et aussi embrouillé qu'il l'a prétendu. » Vous alléguez votre expérience, et la peine que vous avez eue à « rassembler dans » sept livres fort longs les morceaux épars d'un » système, qui sont confondus avec une infinité » d'autres matières. » La grande peine n'est pas de ramasser ces *morceaux épars*, c'est un travail mécanique, pour ainsi parler, et qui n'a besoin que de patience. Ainsi votre grande peine, que j'oserois bien vous expliquer à vous-même, c'est d'avoir voulu faire un corps, non pas de saint Clément avec lui, mais avec les nouveaux mystiques, bons ou mauvais, auxquels il ne songea jamais.

Pour fortifier votre expérience, vous alléguez encore « à chacun la sienne propre et celle de » tant de savants hommes, qui ont lu jusqu'ici » saint Clément sans soupçonner même qu'il ait » jamais parlé de la voie passive des mys- » tiques. » Voilà en effet la vraie cause de votre tourment, d'avoir voulu trouver dans un auteur ce qui n'y étoit pas ; et selon vous-même, ce que nul autre n'y avoit encore aperçu. Car en vérité c'étoit un vain travail et un inutile tourment d'un bel-esprit, de chercher dans ce Père cet acte perpétuel irréitérable, et cette distinction de demandes actives et passives, et ces impuissances de faire les actes commandés, et ces réductions de ces actes à des actes éminents et implicites, qui est un moyen d'éluder tout; et cette simple présence ou ce dénouement de toute image ou idée intellectuelle distincte, qui exclut toute attention aux attributs absolus et relatifs et à Jésus-Christ crucifié; et toutes les autres erreurs des nouveaux mystiques, que vous avez voulu, bon gré malgré, trouver dans saint Clément d'Alexandrie, à la réserve de ce qui regarde Jésus-Christ, dont vous ne parlez pas dans vos Remarques sur cet auteur, quoique vous approuviez, hélas ! trop expressément en d'autres endroits la doctrine des nouveaux mystiques. On cherche inutilement tout cela dans la doctrine de saint Clément qui n'y songea jamais, et dont on trouve le contraire exprimé dans ses écrits. On a entendu cet auteur sans tout cela, en y trouvant seulement l'idée d'un parfait chrétien, c'est-à-dire, de celui qui, par l'exercice de la piété, l'a tournée en habitude formée. Les anciens bien certainement ont entendu saint Clément, dont ils ont pris beaucoup de choses, et entre autres son *apathie*, qu'on trouve dans tous les spirituels grecs; mais avec les correctifs nécessaires que vous n'avez pas assez cherchés dans cet auteur. Car vous les y auriez trouvés; et au contraire, quand ils se sont présentés, vous les avez éloignés. Saint Jérôme assurément a cru entendre ce docte auteur, à qui il donne les justes louanges que vous rapportez. On doit même croire qu'il l'a entendu, puisqu'un si grand saint, sans doute, n'étoit pas de ces profanes à qui les mystères étoient cachés, mais de ceux qui étant instruits les entendoient, encore qu'ils ne fussent exprimés qu'à demi-mot. Or, s'il avoit entendu dans cet auteur l'état passif des nouveaux mystiques, on en verroit quelque chose dans ses écrits. Néanmoins non seulement on n'y en voit rien, mais on y voit tout le contraire ; on y voit, dis-je, tout le contraire de cet acte perpétuel irréitérable, tout le contraire de la ligature perpétuelle des puissances pour exclure les demandes et les pieuses réflexions sur les dons : tout le contraire de cette apathie outrée, qui exclut tous les bons desirs que le libre arbitre peut produire et exciter étant lui-même excité par la grace.

Prenons donc une voie plus simple et plus naturelle pour expliquer le dénouement du secret de saint Clément, sans le tirer par force à la doctrine des nouveaux mystiques, tellement inouïe parmi les fidèles, qu'on est contraint d'avoir recours à la dangereuse chimère de la tradition invisible pour l'introduire dans l'Église.

Ce dénouement consistera premièrement dans cette belle parole que j'ai recueillie de votre bouche, que les païens ne vouloient que des vertus triomphantes. C'étoit pour les attirer que saint Clément expliquoit à pleine bouche leur apathie, leur ataraxie, leur inamissible constance. Mais encore qu'il n'oubliât pas les correctifs, il ne les étaloit pas avec tant de force, se contentant de les semer de çà et de là, et encore assez souvent par de petits mots que nous avons remarqués; mais il n'a jamais expliqué à fond cette sentence de saint Paul, qui fait la merveille de la perfection de cette vie : *Ma force se perfectionne dans l'infirmité*; en sorte que plus on a de cette sorte de foiblesse, plus on est libre, plus on est parfait, plus on est assuré, plus on est humble. Loin d'exposer cette belle idée, saint Clément semble plutôt avoir voulu la cacher aux platoniciens, aux stoïciens, aux autres philosophes, dont l'orgueil n'auroit pas pu la porter, non plus que l'accommoder à l'idole de la vertu qu'ils s'étoient formée. Ç'a été dans cet esprit qu'il a caché à ces superbes les infir-

mités du Dieu-homme agonisant dans les approches de la mort, et les foiblesses des apôtres, leurs petites aigreurs, leurs gémissements secrets, et l'humble reconnoissance de leur infirmité, nécessaire pour rabattre en eux les sentiments d'orgueil. Saint Clément n'ignoroit rien de tout cela, et ignoroit encore moins que tout cela étoit un moyen d'élever la perfection chrétienne jusqu'au comble; mais il n'a voulu montrer aux philosophes que le côté qui leur pouvoit plaire, en attendant que le baptême et la simplicité et docilité de l'enfance chrétienne les rendit capables du reste. C'étoit aussi à ce temps qu'il leur réservoit la pleine compréhension de la corruption originelle qu'on ne connoît jamais assez, que lorsque par le desir du baptême on sent le besoin de renaître. Dans cette renaissance du chrétien, la continuation des mauvaises inclinations, restées pour le combat et pour l'exercice, étoit encore un des mystères réservés par notre prudent auteur. En ce sens, j'avoue avec vous qu'il leur a caché les épreuves, qui consistent en partie dans ce qu'on vient de réciter, et je profite avec joie de vos lumières.

La seconde partie du secret de saint Clément consiste dans les dogmes sublimes et impénétrables de notre religion, que saint Clément insinue plutôt par-ci par-là, qu'il ne les montre tout de suite et à découvert. C'est donc là une partie, et sans doute la principale, de son secret. Car encore qu'en quelques endroits il semble le renfermer tout entier dans la doctrine des mœurs, il ne parle pas toujours de même; et en tout cas il faut se souvenir que dans ces endroits où il semble tout réduire aux mœurs, il met parmi les mœurs le culte de Dieu et de son Fils; et c'est là qu'il ne dit pas tout et ne parle que confusément de la Trinité et du culte du Saint-Esprit, enveloppant même souvent la génération du Verbe dans des termes ambigus; car s'il avoit tout expliqué, les philosophes n'auroient pu porter une si pure lumière.

Je mets parmi les mystères celui de la grace et de la prédestination, que saint Clément enveloppe sous des expressions assez imparfaites, encore que par-ci par-là il jette des semences claires de la vérité, qui, en se couvrant aux profanes selon son dessein, se faisoient sentir à tous ceux qui étoient instruits.

C'est encore un grand mystère que celui des sacrements de l'Église, en particulier du baptême, dont il n'y a presque rien dans saint Clément, et de la sainte eucharistie, dont il parle encore moins, n'en jetant que deux ou trois mots capables de réveiller l'attention des fidèles, et de renouveler dans leurs cœurs la merveille de leur incorporation à Jésus-Christ, sans néanmoins que les païens y puissent rien comprendre.

Il ne faut pas non plus chercher dans saint Clément d'Alexandrie, dans toute son étendue, cette admirable familiarité et ces doux colloques de l'ame avec Dieu, comme d'égal à égal; et ce Père se contente d'en poser les fondements certains, mais encore assez éloignés. C'est pourquoi on n'y trouve point ces douces idées des Noces spirituelles, ni rien du Cantique des cantiques, non plus que de l'Apocalypse, où ces secrètes caresses et correspondances sont expliquées.

Quand je dis rien sur l'Apocalypse, je veux dire si peu de chose, qu'il semble n'en avoir parlé que pour montrer qu'il n'étoit pas de ceux qui rejetoient ce divin livre. Mais au reste il n'a osé étaler aux païens la gloire de la céleste Jérusalem, le règne des saints avec Jésus-Christ, leur séance dans son trône, ni le reste en quoi consiste la gloire des saints, qu'il ne montre qu'obscurément et en général aux païens, et encore, autant qu'il le peut, selon les idées des philosophes; parcequ'ils n'auroient pas pu soutenir le riche détail des récompenses éternelles, ni comprendre que l'homme eût pu être élevé si haut.

Pour toutes ces raisons et pour beaucoup d'autres, qu'on auroit pu recueillir avec plus de soin, il ne faut pas être surpris que ce docte Père, dans les endroits où il semble avoir pris son cours pour énoncer les choses les plus merveilleuses, si vous voulez *les plus étonnantes*, quoique jamais que je sache il ne les donne sous ce nom, se réprime lui-même, et dise tout à coup: « Je tais le reste en glorifiant le Seigneur [1]. »

Il proposoit en ce lieu les châtiments qui sont de deux sortes: châtiments correctifs et émendatifs, s'il est permis d'inventer ce mot, par conséquent temporels; ou purement vindicatifs, où la justice divine se satisfait elle-même par des supplices éternels. On sait sur cela les sentiments de Platon et des philosophes, qui n'admettoient des peines que du premier genre. Il entre dans leur sentiment en proposant des châtiments *nécessaires*, disoit-il [2], *à la bonté du grand Juge*, pour empêcher le cours des crimes ou corriger à la fin ceux qui les commettent. Jusque-là les philosophes étoient contents. Mais pour ce qui est de ces pures peines que la justice rendoit éternelles pour se contenter elle-même, ils ne les pouvoient supporter, aimant

[1] S. Clem. lib. VII, p. 703. — [2] Ibid. p. 705.

mieux admettre des révolutions infinies dans les ames, qu'une si affreuse éternité.

Pour n'entrer donc pas dans ces peines, qui eussent trop effrayé les païens, comme elles ont fait Origène même, disciple, mais non en cela, de saint Clément, il évite cette question, et se contente de dire en général qu'il y aura *un jugement parfait en toutes ses parties*, ce qui signifie bien en général un jugement sans miséricorde, sans ménagement, sans réserve, et dont l'effet est éternel; mais comme ce n'est pas tout dire, et au contraire que c'est éviter le particulier, pour la raison qu'on vient de voir, il a raison d'ajouter, *Je tais le reste*, passant aussitôt à la gloire des bienheureux, dont il ne craint point de montrer l'éternité. On voit donc, sans songer à l'état passif, qu'il a raison de *se taire*, comme il dit, *en glorifiant le Seigneur*, et pour ne point exposer aux blasphèmes des infidèles la sévère et implacable justice de Dieu, dont aussi je ne vois pas qu'il ait rien dit dans tout son ouvrage.

On pourroit peut-être montrer des raisons particulières de se taire, dans la plupart des endroits où il en revient au silence; mais ce seroit un soin superflu, et il suffit que nous voyions en général des raisons solides de supprimer beaucoup de choses excellentes, et même de déclarer l'affectation de les supprimer, qui, entre tous les bons effets qu'elle produisoit, avoit encore celui-ci, que saint Clément répète souvent, d'aiguiser les esprits, et de les exciter à la connoissance de la vérité.

Voilà sans doute un dessein digne d'un grand homme, et une parfaite apologie de la religion chrétienne; puisque tout y tend à cette conséquence: «Donc notre doctrine est la seule enseignée de Dieu, θεοδίδακτος, puisque c'est d'elle » que dérivent toutes les sources de la sagesse » qui tendent à la vérité comme à leur but; » et c'est la conclusion qu'il ne cesse de répéter en diverses sortes dans tout son ouvrage, et qui, en effet, comme il le déclare partout, en fait la dernière.

Son dessein est donc, non pas d'appliquer, à la manière des nouveaux mystiques, le θεοδίδακτον à un état particulier, ce qui seroit petit et absurde; mais en général à toute la religion chrétienne, qu'il montre principalement dans ceux qui ont formé l'habitude de la piété: comme dans ceux où paroît toute la force des traditions chrétiennes.

SECTION II.

Diverses expressions de l'auteur dans ce dix-septième chapitre.

« Ce qu'on écrit sur la gnose est, pour un » grand nombre d'hommes, ce que le son de la » lyre seroit pour des ânes [1]. » C'est un passage de saint Clément, où ce qu'il faut remarquer, c'est qu'on ne trouvera point qu'on donne ces noms odieux aux fidèles de Jésus-Christ, surtout à ceux qui sont vraiment saints, quand ils seroient encore foibles.

Le passage où le même Père dit que le Sage ne parle point des secrets divins à ceux *qui en sont indignes* [2], ne regarde non plus que les païens; les chrétiens n'étant jugés indignes d'aucune partie de la doctrine de Jésus-Christ.

Ce qu'on ajoute, que ce seroit violer le secret de Dieu et trahir le mystère, que de révéler la perfection du christianisme à un fidèle commun, ne peut être souffert; et en parlant selon les principes des Remarques, c'est mettre au rang des traîtres Cassien et saint Denys.

« Le profond secret avec lequel il croit (saint » Clément) devoir cacher religieusement la » gnose, suffiroit seul pour démontrer qu'elle » renferme tout au moins ce que les mystiques » ont dit de plus fort sur la vie intérieure. » On ne voit pas cette conséquence, ni rien dans saint Clément qui demande qu'on ait recours aux discours des nouveaux mystiques. Le reste de cet endroit a été examiné ailleurs.

« Ce qui néanmoins est étonnant, disent les » Remarques, c'est que ce Père si sage et si » éclairé ait dit tant de choses sur un secret » qu'il ne vouloit pas découvrir: que n'eût-il pas » dit s'il eût parlé à découvert? » Cela montre que les prodiges d'apathie, d'imperturbabilité, d'inamissibilité, de suffisance à soi-même, et d'exemption de péril, jusqu'à n'avoir besoin ni de vertus, ni de demandes, ni des autres actes commandés au chrétien et les autres si excessifs, avec la vision de face à face, la prophétie et l'apostolat par état, qu'on établit ici sérieusement, ne sont que la moindre partie des excès qu'on a dans l'esprit.

« Nul chrétien pathique, quand même il se» roit docteur, ne peut le comprendre et encore » moins le juger. » Ce discours et tous les autres semblables, qui réservent le jugement des nouveaux mystiques aux seuls expérimentés, les mettent au-dessus des censures de l'Église, et les remplissent d'un esprit d'orgueil, d'illusion et de schisme.

Je me souviens d'un endroit dont on se prévaut, où saint Clément dit que » le gnostique se » contente d'un seul auditeur [3]. » Le sens du Père est très sain; puisqu'il fait voir qu'un homme zélé pour la vérité, sans affecter d'être le doc-

[1] *S. Clem. lib.* I, *p.* 270.— [2] *Lib.* VI, *p.* 671.— [3] *Lib.* I, *p.* 294.

teur de la multitude, se croit trop heureux de trouver un seul auditeur, à qui il puisse insinuer secrètement la vérité. Mais de la manière dont il est tourné dans les Remarques, qui l'appliquent à un état particulier, qui peut même ne se trouver pas toujours dans l'Église, il fait craindre un esprit d'affectation et de singularité.

Enfin lorsqu'on offre, au nom de tous les mystiques, de réduire les expressions *étonnantes* de saint Clément au sens le plus modéré, le plus adouci et le plus correct qu'on voudra, en toute rigueur théologique; si c'est un discours sérieux, on se regarde comme à la tête des nouveaux mystiques: et quand ce seroient des discours vagues, qu'on dit par présomption, l'on ne s'exempte pas de témérité; puisque les expressions dont on parle, réduites à la rigueur théologique, excluent manifestement la ligature absolue des puissances pour les demandes actives et les autres actes dont on a parlé : de sorte que ou l'on promet trop, ou l'on renonce au système, ce que je souhaite et espère de voir bientôt.

RÉPONSE

AUX DIFFICULTÉS

DE MME DE LA MAISONFORT *.

Mme DE LA MAISONFORT.

Décrivant l'état de son oraison, elle dit :

Il me paroit que ce qui est plus conforme à ma disposition, est un simple retour de mon cœur vers Dieu. Je trouve que ce simple retour me convient, non-seulement pour l'oraison, mais dans le cours de la journée, pour revenir à Dieu; et que les oraisons jaculatoires ne me seroient pas si convenables, et que la simple attente de recueillement, pour ainsi dire, m'y prépare mieux que ne feroient les efforts: j'entends par cette attente, une certaine tranquillité dans laquelle je tâche de me mettre, et une certaine sorte d'attention à Dieu, qui est quelquefois bien sèche, et presque imperceptible; mais cela dispose, je crois, mieux au recueillement, si Dieu le veut donner, que ne feroient certains efforts.

M. DE MEAUX.

Il faut d'abord supposer que le simple retour à Dieu contient un acte de foi fort simple et fort un, avec toute son obscurité, et toute sa certitude, et qu'il contient aussi un acte d'amour d'une pareille simplicité. Les oraisons qu'on appelle jaculatoires sont des affections expresses, qui pourroient sortir de ce fond de foi et d'amour, mais l'ame qui a ce fond peut se passer de ces affections; et jusque-là, je suis d'accord avec vous.

La difficulté commence, lorsque après avoir dit l'état où vous êtes durant le cours de la journée, vous réduisez toute votre action à une simple attente du recueillement, de sorte que de journée à journée il ne reste aucun lieu pour les actes expressément commandés de Dieu.

Le recueillement qui revient à la simple présence, ne contient ni espérance, ni desir, ni demande, ni action de graces, qui, bien assurément, ne compatit pas avec l'Évangile.

La simple attente est très distinguée de l'excitation que l'on se fait à soi-même. Or de croire qu'on en vienne dans cette vie à un état ou l'on n'eût jamais besoin de cette excitation, David nous est un bon témoin du contraire, puisqu'il en revient si souvent à dire : Elevez-vous, ma langue : mon ame, bénis le Seigneur : j'ai dit, J'observerai mes voies, pour ne point pécher par la parole, etc.

Il y a de doux efforts que la foi et l'amour inspirent, et rendent fort naturels.

Les spirituels nous enseignent que s'il y a quelques ames qui soient tellement unies de Dieu qu'elles n'aient aucun besoin de faire effort, ce sont des ames uniques et privilégiées, comme seroit la sainte Vierge, ou quelque autre qui en ait approché.

Il faut même prendre garde de ne point faire une règle d'exclure du temps spécial de l'oraison, l'espérance, la demande et l'action de graces. Dieu peut à certains moments suspendre ces actes, ils peuvent à certains moments ne pas venir; mais il n'y a nul moment où l'on doive les exclure, parcequ'ils sont naturellement unis à la foi et à l'amour. Cela se peut par abstraction, et non par exclusion.

Mme DE LA MAISONFORT.

Dans une seconde lettre, elle dit :

Vous me faites remarquer qu'il faut prendre garde de ne se pas faire une règle d'exclure du temps spécial de l'oraison, l'espérance, la demande et l'action de graces. Je n'en ai pas douté; mais je voudrois savoir s'il suffit d'être disposée à faire ces actes, quand Dieu y excitera, comme il paroît dans tant d'endroits de saint François de Sales. Je demande, encore une fois, si dans l'oraison cela peut suffire. Vous en êtes, ce me semble, convenu; mais comme vous avez dit ailleurs que quand Dieu retire son opération il faut s'exciter, je voudrois savoir si vous avez prétendu parler du temps de l'oraison, et si de se contenter de ramener son esprit à Dieu, comme parle saint François de Sales, c'est s'exciter suffisamment.

M. DE MEAUX.

Je tiendrois une oraison fort suspecte, où des actes si précieux ne viendroient jamais; ils viennent en deux façons, ou par une espèce de saint emportement dont on n'est pas maître, ou par une douce inclination et impulsion, qui veut être aidée par un simple et doux effort du libre arbitre coopérant. On peut et on doit aussi s'y exciter, quand Dieu laisse l'ame à elle-même.

C'est une manière de s'exciter, que de ramener doucement son esprit à Dieu. Quand Dieu retire son opération un long temps, je crois que c'est le cas de se recueillir, et s'exciter, comme les autres fidèles, mais avec douceur, et surtout sans anxiété ni inquiétude; car c'est la ruine de l'oraison. Il n'y a d'actes qu'on puisse exclure sans crainte, que les inquiets, et ces turbulents qui tourmentent l'ame.

* Madame de la Maisonfort, parente et amie de madame Guyon, avoit assez bien saisi les principes des nouveaux quiétiste; elle voulut en répandre la doctrine à Saint-Cyr, où elle étoit supérieure: madame de Maintenon pria M. de Meaux de venir à Saint-Cyr pour faire des conférences à ce sujet. Elles firent impressions sur madame de La Maisonfort : cependant elle ne se rendit pas d'abord; elle écrivit plusieurs lettres à Bossuet pour lui proposer des difficultés, qu'elle le prioit de résoudre en écrivant sa réponse à côté sur des marges assez amples qu'elle laissoit exprès. Cela formoit un écrit à deux colonnes, tel qu'on le voit ici imprimé. (*Edit. de Paris.*)

Mme DE LA MAISONFORT.

J'ai lu quelque part que la quietude est un tissu d'actes très simples, et presque imperceptibles. Ceux d'espérance, d'action de graces, de demande, quoiqu'ils ne soient pas, ce me semble, si aisés à y distinguer que ceux d'amour et de foi, n'y sont-ils pas compris? Mais outre l'oraison Dieu prescrit d'autres exercices, dites-vous, Monsieur, et on n'en peut douter : mais dans ces sortes d'exercices, on porte son même attrait; et par conséquent je crois que le mieux que puissent faire les ames attirées à cette sorte de simplicité, c'est de tâcher de demeurer dans le recueillement et la présence de Dieu.

M. DE MEAUX.

Cela peut être, et n'être pas : l'amour ne peut être long-temps sans espérance, ni l'espérance sans desir, ni le desir sans demande et sans action de graces; ni ces actes ne peuvent revenir souvent, sans que souvent on les aperçoive, comme on aperçoit la foi et l'amour dont le recueillement est inséparable.

Le mal est d'exclure ces actes comme peu convenables à l'état; mais quand on y demeure disposé, ils viennent infailliblement à la manière qui a été dite, et c'est une erreur de croire qu'ils soient moins aisés que les autres, puisqu'ils viennent du même fond.

Mme DE LA MAISONFORT.

Pour les examens que les reglements de communauté marquent, on m'a dit que je pouvois suivre cela, quand j'y aurois de la facilité, et de ne me point gêner; et aussi ne me suis-je point gênée sur cet article. Je tâche dans ce temps-là de me recueillir: si le souvenir de mes fautes se présentoit, je les verrois; mais je ne fais point d'efforts pour les rechercher. Le souvenir de mes fautes, et le regret de les avoir faites, vient indépendamment de ces temps marqués pour l'examen.

M. DE MEAUX.

J'approuve de ne se point gêner, et d'éloigner tout effort inquiet; mais je tiendrois votre état suspect, si jamais vos fautes ne vous revenoient, ou si elles ne revenoient pas assez ordinairement.

J'en dis autant du regret, qui peut n'être pas sensible, mais qui ne peut pas toujours ne l'être pas, surtout quand on dit : Pardonnez-nous nos fautes. L'attachement aux temps précis n'est pas absolument nécessaire, et il faut marcher dans une sainte liberté.

Mme DE LA MAISONFORT.

Dans une troisième lettre, elle dit :

M. l'évêque du Bellay paroît goûter les idées d'abandon et de désintéressement qui semblent aller un peu plus loin. Il cite avec éloge ce que saint François de Sales dit dans le quatrième chapitre du neuvième livre de l'*Amour de Dieu*.

M. DE MEAUX.

Je ne sais pas ce qu'a dit M. du Bellay; mais je crois savoir que saint François de Sales ne parle jamais d'indifférence dans le choix du paradis et de l'enfer. Il dit bien que si, par impossible, il y avoit plus du plaisir de Dieu dans l'enfer, le juste le préféreroit; ce qui est certain; mais comme cela n'est pas, et ne peut être, c'est précisément pour cela qu'il n'y a point d'indifférence, ne pouvant jamais y en avoir entre le possible et l'impossible, entre ce que Dieu veut effectivement, et ce que non seulement il ne veut pas, mais encore qu'il ne peut pas vouloir.

Mme DE LA MAISONFORT.

M. du Bellay dit encore que quand saint Philippe de Néri assistoit certaines personnes à la mort, il leur disoit : Abandonnez-vous à Dieu sans reserve, soit à salut, soit à damnation; il n'y a rien à craindre en s'abandonnant ainsi.

M. DE MEAUX.

Je ne saurois approuver cette alternative, ni que l'homme puisse consentir à sa damnation : c'est une chose qui n'a d'exemple, ni dans l'Ecriture, ni dans aucun saint. J'entends bien qu'on abandonne son salut à Dieu; parcequ'on ne peut remettre en meilleures mains ce qu'on desire le plus, et ce que lui-même nous commande de desirer.

Mme DE LA MAISONFORT.

M. du Bellay cite encore, dans le même endroit, que sainte Catherine de Sienne consentit d'être en enfer, pourvu que ce fût sans perdre la grace; et il ajoute que plusieurs autres saints ont eu la même pensée, qui semble, dit-il, fondée sur ce souhait de Moïse, d'être effacé du livre de vie, pourvu que Dieu pardonnât à son peuple; et sur celui de saint Paul, d'être anathème pour ses frères.

M. DE MEAUX.

Le souhait ou consentement de sainte Catherine de Sienne, est le même que celui de Moïse, ou de saint Paul, qui procède toujours par impossible, et ainsi ne présuppose aucun souhait réel, ni aucune indifference dans le fond. Car on ne peut dire que Moïse et saint Paul aient sacrifié à Dieu une chose indifférente, au contraire; tout le mérite de cette action ne peut être que de lui avoir sacrifié ce qu'on desire le plus, et encore de le lui avoir sacrifié sous une condition impossible de foi. Or en cela il n'y a rien moins qu'indifférence, puisque l'impossible ne peut pas même être l'objet de la volonté, et qu'il ne peut y avoir d'indifférence entre le possible et l'impossible, c'est-à-dire, entre ce qu'on sait que Dieu veut, et ce qu'on sait qu'il veut si peu, qu'il ne peut pas même le vouloir, ainsi qu'il a été dit.

Mme DE LA MAISONFORT.

Le père Saint-Jure dit que la charité n'est touchée ni des menaces ni des promesses, mais des seuls intérêts de Dieu; qu'une personne qui aime Dieu purement, ne le sert point pour la récompense considérée par rapport à son intérêt, mais seulement pour l'amour de Dieu; que si elle devoit être anéantie à sa mort, elle ne l'aimeroit pas moins; que celui qui aime ainsi n'observe point les commandements de Dieu par la crainte des châtiments éternels, et ne craint point l'enfer pour sa considération propre, mais pour celle de Dieu.

M. DE MEAUX.

Ces expressions doivent être entendues avec un grain de sel, c'est-à-dire, en expliquant que la charité ou l'amour pur n'est pas touché des promesses en tant qu'elles tournent à notre avantage, mais en tant qu'elles opèrent la gloire de Dieu, et l'accomplissement parfait de sa volonté, comme il est ici remarqué. Il y faut encore ajouter que la gloire de Dieu est la fin naturelle de ces desirs; de sorte que le desir du salut, naturellement et de soi, est un acte de pur amour. Saint Jean nous dit bien que la parfaite charité chasse la crainte; mais il ne dit pas de même, qu'elle chasse l'espérance, ni le desir qui en est le fruit naturel.

Sainte Thérèse fait expressément cette supposition : qu'on aimeroit Dieu à ce moment, quand même on devroit être anéanti dans le suivant; mais cela ne conclut point à l'indifférence entre le possible et l'impossible, pour les raisons qui ont été dites.

Mme DE LA MAISONFORT.

De tout cela ne peut-on pas conclure que quoique le bonheur éternel ne puisse être réellement séparé de l'amour de Dieu que dans nos motifs, on peut néanmoins séparer ces deux choses : qu'on peut aimer Dieu purement pour lui-même, quand même cet amour ne devroit jamais nous rendre heureux, et que si Dieu devoit nous anéantir à la mort, ou nous faire souffrir un supplice éternel, sans per-

M. DE MEAUX.

Par-là on voit que je ne nie point les abstractions marquées dans cet écrit; mais ce qui fait que je ne les crois pas nécessaires pour la perfection, c'est que plusieurs saints n'y ont jamais songé. Les véritables motifs essentiels à la perfection, c'est d'y regarder le réel, comme Dieu l'a établi, et non pas ce qu'on imagine sans fondement. Ainsi, ces expressions ne sont tout au plus que des matières d'ex-

Mme DE LA MAISONFORT.

dre son amour, on ne l'en serviroit pas moins : que ce qu'on veut à l'égard du salut, c'est l'accomplissement de la volonté de Dieu, et la perpétuité de son amour : qu'enfin on ne peut point vouloir son salut comme son propre bonheur, et à cet égard y être indifférent ;

M. DE MEAUX.

primer que l'amour qu'on a pour Dieu est à toute épreuve : j'ajoute qu'il est dangereux de les rendre communes ; car elles ne sont sérieuses que dans les Paul, dans les Moïse, dans les plus parfaits, et après de grandes épreuves.

mais qu'on le veut comme une chose que Dieu veut, et autant que le salut est la perpétuité de l'amour divin : et c'est précisément ce que dit le père Saint-Jure dans l'endroit cité ?

Saint François de Sales reprenoit ses filles, quand elles parloient du mérite, leur disant, que si nous pouvions servir Dieu sans mériter, nous devrions choisir de le suivre ainsi.

Cette proposition est de même que seroit celle-ci : Si nous pouvions servir Dieu sans lui plaire, il le faudroit faire ; car mériter et plaire à Dieu, est précisément la même chose. Il faut donc entendre sainement ces sortes de suppositions, et n'en conclure jamais qu'on doit être indifférent à mériter, ou à voir Dieu, non plus qu'à lui plaire. Qui dit charité, dit amitié des deux côtés, et un amour réciproque, pour lequel, si on étoit indifférent, on cesseroit d'aimer Dieu.

Il est dit dans la Vie de M. Olier, que la pureté de son amour fut telle, que dans une épreuve où il se trouva, il s'offrit de bon cœur à endurer les peines de l'enfer pour toute l'éternité, si Dieu devoit trouver sa gloire à les lui faire souffrir.

On trouve la même chose à peu près dans la Vie de saint François de Sales : mais il y a deux observations à faire dans tous ces exemples. L'une, de les entendre sainement ; l'autre, de se bien garder de rendre ces suppositions aussi vulgaires qu'on fait : parceque bien certainement c'est se mettre au hasard de les rendre illusoires, présomptueuses, et une pâture de l'amour-propre, par une vaine idée de perfection. Saint Pierre a été repris pour avoir cru son amour, quoique fervent, à l'épreuve de la mort. Quelle distance entre un martyre passager et un supplice éternel !

Je vous prie de me marquer en quoi consiste le véritable abandon, et comment on doit entendre les expressions suivantes : Se perdre en Dieu, se perdre soi-même, s'abandonner non seulement à la miséricorde de Dieu, mais à sa justice ; et celle-ci de notre Seigneur : Celui qui perd son ame, la recouvrera pour la vie éternelle.

Se perdre en Dieu, c'est s'oublier soi-même, pour n'avoir le cœur occupé que de lui, et s'absorber tellement dans l'infinité de sa perfection par une ferme foi, qu'on ne puisse ni rien penser ni rien faire qui soit digne de lui. On peut s'abandonner à sa justice, comme à sa miséricorde, en considérant une justice qui est en effet une miséricorde, qui frappe en cette vie pour épargner en l'autre ; mais qu'on puisse s'abandonner jamais à la justice de Dieu pour la perter en toute rigueur, c'est ce qui ne se trouve nulle part, parceque cette justice à toute rigueur enferme la damnation et toutes ses suites, jusqu'à l'éternelle privation de l'amour de Dieu, qui entraîne l'esprit de blasphème et de desespoir, en un mot la haine de Dieu : ce qui fait horreur ; et c'est ce qui me fait dire que ceux qui parlent ainsi, ne s'entendent pas eux-mêmes.

Perdre son ame, selon le précepte de Jesus-Christ, c'est dans toute son étendue renoncer entièrement à soi-même, et à toute propre satisfaction, pour uniquement contenter Dieu.

Quand on conclut de ce passage, et de l'abnégation de soi-même, qu'il faut exterminer en son intérieur tous les actes qu'on y aperçoit, qui est en effet se déterminer à ne point agir du tout, on outre la matière jusqu'à l'absurdité et à l'hérésie.

Mme DE LA MAISONFORT.

Quelque petit mot d'éclaircissements sur ce dénuement dont parle saint François de Sales, et cette perte même des vertus et du desir des vertus, *fin du IXe livre de l'Amour de Dieu.*

M. DE MEAUX.

Saint François de Sales dit que, dans l'état de perfection, on perd les vertus en tant qu'on y chercheroit à se contenter soi-même ; et qu'en même temps on les reprend comme contentant Dieu, ce qui est très juste. Il n'est pas permis de songer à exterminer en soi-même ses bonnes œuvres ou ses actes, tant qu'on les aperçoit ; car les apercevoir n'est pas mauvais, mais peut être très excellent, pourvu que ce soit pour en rendre graces à Dieu, et confesser son nom, comme ont fait les apôtres et les prophètes en cent et cent endroits : alors c'est une erreur de dire qu'on soit propriétaire de ces actes. En être propriétaire, c'est les faire de soi-même, comme de soi-même, contre la parole de saint Paul, et se les attribuer plutôt qu'à Dieu.

Dans une quatrième lettre, elle rapporte plusieurs passages de saint François de Sales, qui semblent prouver la suppression des actes, et elle demande ensuite si, pour faire des actes intérieurs, on ne doit pas attendre qu'un certain mouvement de grace nous y porte, principalement dans l'état passif. Elle fait plusieurs demandes sur les réflexions, et sur d'autres points de la nouvelle spiritualité.

Il seroit trop long de rapporter ici les réponses de M. de Meaux à différentes questions ; mais il ne faut pas supprimer la suivante :

Remarquez avec attention que tout chrétien qui fait bien, en tout et partout, est mu de Dieu, en sorte que Dieu commence tout, opère tout, achève tout en lui. Je dis tout ce qu'il fait de bien ; et en même temps l'homme ainsi mu de la grace, commence, continue, achève tout ce qu'il fait de bonnes œuvres : il est excité, et il s'excite lui-même ; il est poussé, et il se pousse lui-même ; et il est mu de Dieu, et il se meut lui-même, et c'est en tout cela que consiste ce que saint Augustin appelle l'effort du libre arbitre. Dans cet état, qui est l'état commun du chrétien, il n'est pas permis, pour agir, d'attendre que Dieu agisse en nous, et nous pousse ; mais il faut autant agir, autant nous exciter, autant nous mouvoir que si nous devions agir seuls, avec néanmoins une ferme foi que c'est Dieu qui commence, continue, achève en nous toutes nos bonnes œuvres. Qu'y a-t-il donc de plus, direz-vous, dans l'état passif ? Il y a de plus que la manière d'agir naturelle est entièrement changée ; c'est-à-dire qu'au lieu que, dans la voie commune, on met toutes ses facultés et tous ses efforts en usage, dans l'état passif on est entraîné comme par une force majeure, et que la manière d'agir naturelle est totalement absorbée : ce qui fait qu'il n'y a plus ni discours, ni propre industrie, ni propre excitation, ni propre effort.

M. de Meaux finit la quatrième lettre en ces termes : Toute la doctrine contenue dans ces réponses, se réduit à ces chefs.

1. Il faut croire, comme une vérité révélée de Dieu, qu'on doit expressément et distinctement pratiquer toutes les vertus, et en particulier ces trois, la foi, l'espérance, la charité, parceque Dieu les a commandées et leur exercice.

2. Il faut croire, avec la même certitude, qu'il a pareillement commandé les actes qu'elles inspirent, qui sont la demande et l'action de graces, comme des actes où consiste la perfection de l'ame en cette vie, et la vraie adoration qu'elle doit à Dieu.

3. Pour s'exciter à faire ces actes, il suffit de connoître que Dieu les a commandés; et il n'est pas permis pour cela de demeurer dans l'attente d'une impulsion et opération extraordinaire, ce qui seroit tenter Dieu, et ne se pas contenter de son commandement exprès.

4. Il faut croire pourtant qu'on ne pratique aucun acte de vertu sans une grace qui nous prévienne, qui nous soutienne, et qui nous fasse agir.

5. Cette grace n'est pas celle qui met les hommes dans l'état passif, puisqu'elle est commune à tous les saints, qui pourtant ne sont pas tous passifs.

6. L'état qu'on nomme passif consiste dans la suspension du discours, des réflexions et des actes qu'on nomme de propre effort et de propre industrie, non pour exclure la grace, puisque ce seroit l'erreur de Pélage, mais pour exclure les voies et manières d'agir ordinaires.

7. C'est une erreur de croire que cet état passif soit perpétuel; si ce n'est peut-être dans la sainte Vierge, ou dans quelque ame d'élite qui approche en quelque façon d'une perfection si éminente.

8. De là il s'ensuit que l'état passif ne regarde que certains moments, et entre autres ceux de l'oraison actuelle, et non tout le cours de la vie.

9. C'est pareillement une erreur de croire qu'il y ait un acte qui contienne tellement tous les autres qui sont expressément commandés de Dieu, qu'il exempte de les produire distinctement dans les temps convenables; ainsi on doit toujours être dans cette disposition.

10. Il se peut donc faire qu'on soit en certains moments dans l'impuissance de faire de certains actes commandés de Dieu; mais cela ne peut pas s'étendre à un long temps.

11. L'obligation de faire des actes est douce, aussi bien que la pratique, parceque c'est l'amour qui l'impose, l'amour qui commande cet exercice, l'amour qui l'inspire et le dirige.

12. Il ne faut point gêner, sur la pratique de ces actes, les ames qu'on voit sincèrement disposées à les faire; au contraire, on doit présumer qu'elles font dans le temps ce qu'il faut, surtout quand on les voit persévérer dans la vertu: car au lieu de gêner les ames de bonne volonté, il faut au contraire leur dilater le cœur, soit qu'elles soient dans les voies communes, ou dans les voies extraordinaires, ce qui en soi est indifférent; et tout consiste à être dans l'ordre de Dieu.

RÉPONSE

A UNE LETTRE

DE M. L'ARCHEVÊQUE DE CAMBRAI.

Vous voulez, Monsieur, que je réponde à une lettre de M. l'archevêque de Cambrai à un ami, ou plutôt sous le nom d'un ami à tout le public. Il vaudroit peut-être mieux attendre ce que diront les prélats, que cet archevêque a lui-même appelés en témoignage, et dont il dit dans son livre, aussi bien que dans sa lettre au pape, qu'il n'a voulu qu'expliquer plus amplement la doctrine. Cette déclaration les force à parler pour la décharge de leur conscience; et le silence que leur impose depuis si long-temps, ou la discrétion, ou la charité, ou quelque autre raison que ce soit, ne sera pas éternel. Mais en attendant, dites vous, cette lettre prévient les esprits en sa faveur; il y paroît si soumis, si obéissant, qu'on ne peut pas croire qu'un homme si humble ait tort: il réduit d'ailleurs la question à deux points, sur lesquels on ne voit pas qu'on puisse lui faire de procès. C'est pour l'oraison, qui est en péril, qu'il est persécuté; c'est pour le parfait amour. « On a, poursuit-il, accoutumé les chrétiens à » ne chercher Dieu que pour leur béatitude, et » par intérêt pour eux-mêmes: » voilà donc déja de grands maux, si on l'en croit; on voit l'oraison, l'ame de la religion, non seulement attaquée, mais encore en péril, et une pratique basse et intéressée à laquelle les chrétiens s'accoutument. « On défend le parfait amour, ajoute-» t-il, même aux ames les plus avancées: » qui le pourroit croire dans l'Église de Jésus-Christ, et qui n'auroit de l'admiration pour un prélat persécuté pour cette cause? Pendant qu'il attend le jugement du pape avec tant d'indifférence et de patience, il veut bien, pour se consoler, que le monde sache qu'il a sacrifié toutes choses; et il écrit à un ami, qui a bien su répandre dans toute la cour, comme dans toute la ville, en quatre ou cinq jours, et faire passer aux provinces une lettre si concertée et si éloquente.

Pour commencer par l'obéissance, qui sans doute est le bel endroit de cette lettre, elle y est bien circonstanciée; l'auteur « demande seu-» lement au pape qu'il ait la bonté de marquer » précisément les endroits qu'il condamne. » On élude d'abord les condamnations en général, quoique souvent pratiquées très utilement dans l'Église, pour donner comme un premier cours aux erreurs; mais l'auteur passe plus avant, il faut que le pape marque « précisément les en-» droits et les sens sur lesquels portent les con-» damnations. » Ainsi, ce n'est pas assez d'extraire des propositions, et de les noter par la censure, il faut prévoir tous les sens qu'un esprit subtil peut donner; « afin, dit-il, que la » souscription soit sans restriction, et que je ne » coure jamais risque de défendre ni d'excuser » ni tolérer un sens condamné: » de sorte que si la censure ne tombe sur quelque sens que l'auteur voudra bien abandonner, dès maintenant son obéissance se prépare des défaites; le pape à son tour sera soumis aux restrictions de l'auteur, et l'on verra renaître les raffinements

qui ont fatigué les siècles passés et le nôtre. Voilà comme on tourne l'obéissance : voilà ce qu'on répand de tous côtés avec une affectation surprenante. « Avec ces dispositions, je suis en » paix, » dit l'auteur, et il saura toujours par où échapper au fond. *L'oraison*, dit-on, *est en péril*. Quelle oraison, et de quel côté? Est-ce l'oraison discursive ou la méditation? Si cette oraison est en péril, c'est du côté des quiétistes, qui la ravilissent. Quelle oraison donc, encore un coup, est en péril? Est-ce l'oraison de simple présence, de contemplation, de quiétude, ou peut-être les oraisons extraordinaires, et même passives, qui sont attaquées par les prélats, dont les censures ont proscrit le quiétisme? Mais on trouvera au contraire cette oraison à couvert dans les trente-quatre Articles des mêmes prélats; et on leur a consacré un Article exprès, qui est le vingt-unième. Le vingt-quatrième établit aussi la contemplation, et lui propose les objets qui lui conviennent. Ces Articles sont imprimés dans le livre de M. de Meaux, sur l'oraison; et ce seroit une calomnie d'imputer à ces prélats qu'ils mettent l'oraison en péril, puisqu'ils prennent tant de soin de la conserver dans tous ses états, dans toutes ses saintes diversités.

L'oraison, dites-vous, *est en péril*. Mais qui la met en péril? Est-ce M. notre archevêque, qui, dans la censure qu'il a publiée contre les mystiques de nos jours, étant évêque de Châlons, s'oppose également à ces deux excès, ou d'abuser de ces oraisons extraordinaires, ou de les mépriser; et qui parle si dignement de l'onction qui nous les inspire, et de l'esprit qui souffle où il vent? M. l'évêque de Chartres prend les mêmes précautions, et tout respire l'intérieur et la piété dans les ordonnances de ces deux prélats.

Il faut louer M. de Meaux du soin qu'il a pris de recueillir ces beaux monuments de notre siècle, qui seront si chers à la postérité; mais le peut-on accuser lui-même de mettre l'oraison en péril, après qu'il a expliqué les plus beaux effets de la contemplation dans le livre cinquième; qu'il a tiré dans le livre septième, des spirituels les plus approuvés, les principes de l'oraison qu'on nomme passive; et enfin qu'il a rapporté si exactement les maximes et les pratiques de saint François de Sales, et de la Mère de Chantal, avec celles de sainte Thérèse et des autres saints? L'oraison ne sera point en péril quand on proposera ces grands exemples; et c'est un étrange dessein de lui forger des persécuteurs pour s'en faire le martyr.

« On a, dit-on, accoutumé les chrétiens à ne » rechercher Dieu que par intérêt, et pour leur » béatitude. » Mais qui les y a accoutumés? Ce n'est pas du moins M. de Meaux, qui s'est attaché à montrer par l'Écriture, par les saints docteurs, et surtout par saint Augustin, que l'amour qu'on avoit pour Dieu, comme objet béatifiant, présupposoit nécessairement l'amour qu'on avoit pour lui, à raison de la perfection et de la bonté de son excellente nature, sans quoi la charité même, destituée de son objet principal, et, comme parle l'école, spécifique et essentiel, ne subsisteroit plus.

« On défend, ajoute l'auteur, aux ames les » plus avancées de servir Dieu par le pur motif » par lequel on avoit jusqu'ici souhaité que les » pécheurs revinssent de leur égarement, » c'est-à-dire, la bonté de Dieu infiniment aimable. Qui le défend? En vérité il est bien étrange de se vouloir donner le mérite de souffrir pour la défense du pur motif de l'amour, en lui imaginant des ennemis; on veut encore, et on voudra, toujours que le pécheur revienne de son égarement par le motif de la bonté de Dieu, parfaite en elle-même; mais l'on ne croit point déroger à la pureté de ce motif, d'y ajouter avec David : « Louez le Seigneur, parcequ'il est bon, » parceque sa miséricorde est éternelle. » Nous voyons tous les jours que les confesseurs se servent si utilement, pour nous exciter à la pure et parfaite contrition, de la longue patience de Dieu, qui nous a pardonné tant de péchés. Si ce motif dégradoit la pureté de l'amour, Jésus-Christ ne l'auroit pas proposé à celle à qui il remettoit beaucoup de péchés, parcequ'elle avoit beaucoup aimé [1]. Quand le concile de Trente a défini que les justes, qui se devoient animer eux-mêmes principalement par le motif de glorifier Dieu, pouvoient et devoient ajouter la vue de la récompense éternelle pour s'animer davantage, il a défini en même temps que le motif de la récompense, bien éloigné d'affoiblir la charité, au contraire la rendoit plus parfaite, et cela non seulement dans les justes du commun, mais encore dans les plus parfaits, dont le concile allègue l'exemple, comme dans David, qui disoit : « J'ai incliné mon cœur à vos » justifications à cause de la récompense; » et dans Moïse, dont saint Paul a dit : « qu'il re» gardoit à la récompense [2]. »

Il faut donc conclure de là que le motif de la récompense est né pour animer ceux qui se proposent, pour leur fin dernière, la gloire de Dieu; et que ces motifs, loin de s'affoiblir ou de s'exclure l'un l'autre, sont subordonnés l'un à l'autre.

[1] *Luc.* VII, 45, *etc.* — [2] *Conc. Trid. Sess.* VI, *cap.* XI.

Ainsi, quand l'école dit, comme elle fait communément, que la charité est l'amour de Dieu, comme excellent en lui-même, sans rapport à nous, visiblement il faut entendre, et tous aussi l'entendent sans exception, que l'on peut bien séparer ce rapport à nous d'avec l'objet spécificatif de la charité, mais non pas l'exclure pour cela, ni séparer les bienfaits divins du rang des motifs pressants, quoique seconds et subsidiaires de la charité. De telle sorte que la distinction de cet objet spécificatif d'avec les autres motifs, est bonne, est spéculative : mais cette séparation ne se fait que par la pensée, pendant que réellement et dans la pratique on s'aide de tout; et celui-là est le plus parfait, qui absolument aime le plus, par quelque motif que ce soit.

Quand donc on accuse, dans la lettre, les prélats pour qui l'on fait des prières, de défendre de servir Dieu par les purs motifs de sa bonté infinie, on veut se faire pitié à soi-même, et en faire aux autres, en se donnant gratuitement de grands adversaires; et au lieu de prier pour eux, comme s'ils étoient dans l'erreur, il auroit été plus sincère de leur faire justice, en avouant que, par la grace de Dieu, ils ne mettent en péril ni l'oraison, ni l'amour parfait, ni les motifs qui nous y portent.

Et pour montrer à M. de Cambrai que c'est en vain qu'il prétend se faire valoir envers le public, comme le défenseur particulier de l'amour désintéressé, on lui accorde sans peine, avec le commun de l'école, ce qu'il demande dans sa lettre, que « la charité est un amour de Dieu » pour lui-même, indépendamment de la béati- » tude qu'on trouve en lui. » On lui accorde, dis-je, sans difficulté cette définition de la charité, mais à deux conditions : l'une, que cette définition est celle de la charité qui se trouve dans tous les justes, et par conséquent n'appartient pas à un état particulier qui constitue la perfection du christianisme; et l'autre, que l'indépendance qu'on attribue à la charité, tant de la béatitude que des autres bienfaits de Dieu, loin de les exclure, fait au contraire dans la pratique un des motifs les plus pressants, quoique second et moins principal de cette reine des vertus.

On ose bien défier M. de Cambrai de montrer un seul auteur, ou parmi les scolastiques, ou parmi les mystiques, qui rejette ces deux conditions, et même qui ne les établisse pas expressément.

Ainsi, quand il réduit, dans sa lettre, la question à deux points, dont l'un est cette indépendance de la charité, il donne le change aux théologiens, et il demande, comme une merveille, ce qu'on lui a accordé; ce que personne ne lui a jamais disputé, et ce qui ne fait rien du tout à la question, comme on vient de voir.

Ceux qui font tant de belles thèses pour l'amour sans rapport à nous, se donnent un soin inutile d'amuser le monde, et de rendre de bons offices aux prélats, que cette doctrine, comme on voit, ne soulage pas.

Il ne réussit pas mieux dans la seconde chose, qu'il demande pareillement qu'on lui accorde, qui est que, « dans la vie des ames les plus par- » faites, c'est la charité qui prévient toutes les » autres vertus, qui les anime, et qui en com- » mande les actes pour les rapporter à sa fin, » en sorte que le juste de cet état exerce alors » d'ordinaire l'espérance, et toutes les vertus, » avec tout le désintéressement de la charité » même, qui en commande l'exercice. » Tout cela, dis-je, ne sert de rien; puisque c'est là non seulement un parfait galimathias, et une doctrine absolument inintelligible, mais encore une erreur manifeste.

C'est une doctrine inintelligible, puisque admettre une espérance qui soit exercée avec tout le désintéressement de la charité, c'est en admettre une, selon l'auteur même, qui, comme la charité, soit indépendante de sa béatitude; et cela est une espérance qui n'espère rien, et une contradiction dans les termes. Mais ce qui est inintelligible par cet endroit-là en soi-même, est une erreur manifeste pour deux raisons; l'une, que c'est ôter l'espérance, contre la parole expresse de saint Paul : « Maintenant ces » trois choses demeurent, la foi, l'espérance et » la charité : *Manent tria hæc* [1] ; » l'autre, que c'est mettre une espérance qui n'excite point, contre la définition expresse du concile de Trente [2].

Il ne sert de rien de dire que la charité prévient l'espérance, et la commande; puisqu'il doit demeurer toujours pour certain, selon la foi, qu'elle ne la peut commander que pour s'exciter elle-même, et pour l'ordinaire en exécution du commandement divin, qui de sa nature doit servir à la charité, conformément à cette parole : « La fin du commandement, c'est la cha- » rité : *Finis præcepti charitas* [3]. »

C'est aussi très vainement que l'auteur suppose que cette prévention de la charité ne convient qu'à son prétendu amour pur, qui constitue le cinquième état posé dans son livre, c'est-à-dire, l'état des parfaits, puisqu'on la trouve dès le quatrième, où l'on présuppose que l'ame

[1] *I. Cor.* XIII. 13. — [2] *Sess.* VI, *cap.* 11. — [3] *I. Tim.* I. 5.

aime Dieu pour lui et pour soi ; mais en sorte qu'elle aime principalement la gloire de Dieu, et qu'elle n'y cherche son bonheur propre que comme un moyen qu'elle rapporte et qu'elle subordonne à la fin dernière, qui est la gloire du Créateur. Ce qui est voulu comme fin, est voulu par prévention devant les moyens : or est-il qu'en cet état, qui est le quatrième, et celui de la justice commune, la gloire de Dieu, qui est l'objet de la charité, est voulue comme fin, et la béatitude uniquement comme un moyen qui lui est subordonné : donc cette prévention de la charité, dont on veut faire dans la lettre l'état des parfaits, c'est-à-dire, le cinquième état du livre, se trouve établie dès le quatrième ; et ainsi ce cinquième état n'est plus qu'un fantôme : ou si on le veut conserver, il ne lui reste plus que l'exclusion du motif de la béatitude en tous sens, et même comme moyen, ce qui emporte la suppression de l'espérance.

La raison en est convaincante, puisque la définition de l'état parfait, qu'on fait consister dans la charité en tant qu'elle prévient l'exercice de l'espérance, est épuisée dès l'état de la justice commune ; et ce qu'on veut mettre audelà, ne sera jamais autre chose que l'exclusion du motif de la béatitude, par conséquent une suppression de l'espérance chrétienne. Il ne faut donc pas toujours, sans discrétion, vanter l'amour pur, ni croire qu'on gagne tout en le nommant.

L'auteur demeure d'accord en sa lettre, qu'on abuse du pur amour, et qu'il y en a qui renversent l'Évangile sous un si beau nom. Le pur amour dont il s'est rendu le défenseur particulier, ne peut être d'un autre genre, puisqu'il détruit avec l'espérance un des fondements de l'Évangile, pour ne point encore parler des autres inconvénients aussi essentiels.

Sans y entrer, et en attendant ce qu'en diront nos prélats, je remarquerai ici que c'est un abus à l'auteur, de réduire, comme il a fait dans sa lettre, toute la dispute à l'amour de Dieu en soi-même, indépendamment de la béatitude, et à la prévention de la charité dans l'état parfait. Quoi donc ! tout est compris dans ces deux points ? Le sacrifice absolu du salut, l'acquiescement à la juste réprobation avec l'avis de son directeur, l'espérance dans une même ame avec un invincible désespoir, dans ce désespoir l'union avec Jésus-Christ notre modèle, ses troubles involontaires, et vingt autres choses de cette nature ne sont plus rien : à Dieu ne plaise ; ni que l'auteur soit plus innocent, sous prétexte qu'il s'absout lui-même de tous ces chefs capitaux.

Concluons que c'est inutilement qu'il s'étale au public lui-même comme un homme persécuté pour la justice. Ni l'oraison n'est en péril, ni l'amour désintéressé n'est attaqué de personne, ni l'on n'en défend la pratique, ni on n'accoutume les ames à ne chercher Dieu que par intérêt, ni on ne censure aucune opinion de l'école, comme on voudroit le faire accroire aux ignorants. Il ne faut pas attendrir le monde, en déplorant des maux qui ne sont pas : on voit en quoi l'auteur est à plaindre : on sait trop de qui et de quoi il est le martyr : son obéissance sera louée, quand elle cessera de menacer l'Église de restrictions sur le jugement qu'elle attend ; il eût fallu la prévenir ; il est temps encore ; c'est ce qu'il faut demander à Dieu avec larmes, et s'affliger sans mesure, de voir un homme de ce rang et de ce mérite, réduit à défendre seul une cause si déplorée, et ne se faire valoir que par tant de fausses suppositions.

DÉCLARATION

DES SENTIMENTS DE MESSEIGNEURS

Louis-Antoine de Noailles, Archevêque de Paris ;
Jacques-Bénigne Bossuet, Évêque de Meaux ;
Paul de Godet des Marais, Évêque de Chartres,

SUR LE LIVRE QUI A POUR TITRE :

EXPLICATION DES MAXIMES DES SAINTS, ETC.

Puisqu'on nous appelle depuis si long temps en témoignage, nous ne pouvons différer davantage de répondre. Monseigneur l'archevêque-duc de Cambrai dans son livre de l'*Explication des Maximes des saints* déclare, dès l'entrée,

DECLARATIO

ILLUSTRISSIMORUM AC REVERENDISSIMORUM ECCLESIÆ PRINCIPUM,

Ludovici-Antonii de Noailles, Archiepiscopi Parisiensis ;
Jacobi-Benigni Bossueti, Episcopi Meldensis ;
Pauli de Godet des Marais, Episcopi Carnotensis,

CIRCA LIBRUM CUI TITULUS :

EXPLICATION DES MAXIMES DES SAINTS, ETC.

Jamdudum in testimonium vocatos respondere tandem nos oportet. Illustrissimus et reverendissimus D. D. archiepiscopus dux Cameracensis, ab ipso libri initio cui titulus : *Explication des Maximes des saints*, etc. et in ipsâ Præ-

et dans son Avertissement [1], qu'il ne prétend qu'expliquer avec plus d'étendue la doctrine et les maximes contenues dans trente-quatre propositions données au public par deux de nous [2], à qui M. de Chartres s'est uni par l'ordonnance qu'il a publiée dans son diocèse.

L'auteur, dans sa lettre à N. S. P. le pape Innocent XII [3], appuie encore sa doctrine sur les XXXIV Articles, et sur les censures des évêques contre certains petits livres; ce qui ne peut regarder que nous, puisque nous sommes les seuls qui ayons fait de telles censures.

Il n'est pas vrai toutefois que nous nous soyons contentés de condamner, comme le dit cet auteur, *quelques endroits de ces livres* [4]; mais nous avons voulu noter les livres entiers, et en attaquer non seulement la plus grande partie des passages, mais l'esprit et les principes.

Il est dit dans la même lettre [5] que notre zèle ne s'est « échauffé que contre les mystiques, qui « depuis quelques siècles ont fait paroître une « ignorance pardonnable des principes de la » théologie; » quoique nos articles et nos censures combattent directement, non point les mystiques des siècles passés, mais les quiétistes de nos jours, dont les erreurs sont connues.

Nous n'avons pas eu besoin de recourir avec l'auteur, *au sens qui se présente naturellement* [6]; comme s'il y avoit, dans les livres que nous avons condamnés, un sens plus caché qui fût supportable, ou que le venin que nous y avons découvert ne fût pas clairement répandu partout.

Nous n'avons aussi aucune connoissance de ce qui est encore écrit dans sa lettre [1] : que « quelques personnes ont pris (de nos articles et de « nos censures) un prétexte de tourner en dé- « rision, comme une rêverie et une extrava- « gance, l'amour de la vie contemplative. »

Enfin l'auteur assure, après avoir réduit la doctrine de son livre à sept propositions, que « toutes ces choses sont conformes aux XXXIV « Articles [2]. »

Ainsi, comme il paroît que c'est son dessein de défendre son livre par nos sentiments, nous sommes obligés de déclarer ce que nous en pensons : cependant nous n'en venons là qu'avec douleur, et après nous être mis en devoir de gagner notre frère par toutes sortes de voies. La seule nécessité nous force à parler, de peur qu'on ne pense que nous approuvons ce livre; et, ce qui nous seroit très fâcheux, que N. S. P. le pape, pour qui nous avons un très profond respect, et à qui nous sommes unis comme à notre chef par le lien indissoluble de la foi, ne croie que nous favorisons une doctrine improuvée par l'Église romaine.

Nous croyons devoir expliquer avant toutes choses le dessein de nos XXXIV Articles. Une femme, qui sembloit être parmi nous à la tête du parti des quiétistes, ayant publié plusieurs livres, un entre autres intitulé *Moyen court*, etc. et ayant répandu quelques manuscrits, demanda trois personnes au jugement desquelles elle promit de se rapporter [3] : notre auteur s'est depuis uni à eux. On se proposa de la resserrer, elle et ses sectateurs, dans des bornes certaines, de

fatione seu Commonitione prævià, duos commemoravit ex nobis, quorum doctrinam ac decreta, XXXIV Articulis comprehensa, tantùm copiosiùs exponenda susceperit. Tertius verò etiam constitutione publicà eamdem cum illis sententiam promulgavit.

Idem illustrissimus ac reverendissimus archiepiscopus, datis ad SS. D. N. D. Innocentium Papam XII litteris, iisdem Articulis atque episcoporum adversùs quosdam libellos censuris nititur : tres autem tantùm sumus qui eosdem libellos, eorumve *loca quædam* censurà notandos duxerimus.

Neque tamen *loca quædam*, ut idem auctor asserit, sed pleraque omnia, ac totos libellos, ipsumque adeò eorumdem librorum spiritum elisum voluimus.

Neque, ut in eàdem epistolà scribitur, adversùs mysticos aliquot anteactis sæculis, theologicorum dogmatum veniali inscitià laborantes, noster *zelus excanduit*, sed adversùs notissimos nostræ ætatis quietistas gravissimè lapsos censuræ nostræ Articulique directi sunt.

Neque confugimus ad *obvium naturalemque sensum*, tanquam occultior sensus subesset, qui tolerari forsitan posset; sed venenum libellorum in aperto esse duximus.

Latet etiam nos, ex Articulis censurisve nostris aliquos arripuisse « occasionem, amorem purum, et contempla- « tionem quasi deliræ mentis ineptias deridendi : » ut est in epistolà proditum.

In eàdem epistolà rursùs, libri summà expositâ omnia *iisdem Articulis consona* perhibentur.

Quæ cùm ita sint, cùmque prædictus liber nostrà se sententià tueatur, quid de eo sentiamus promere cogimur : non tamen ad hæc extrema dolentes antea devenimus, quàm omnia conati et experti, ut fraternum animum flecteremus : omninò necessitati cedimus, ne quisquam in eumdem librum consentire nos putet : ac, quod gravissimum foret, ne SS. D. N. Papa, quem impensissimè colimus, cuique ut capiti fide indivulsà adhæremus, doctrinæ quam romana improbet Ecclesia, ullo modo favere nos arbitretur.

Ac primùm quidem eorumdem Articulorum quos prædictus liber commemorat, ea fuit ratio. Cùm apud nos extaret mulier, quæ edito libello, cui titulus, *Moyen court*, etc., et aliis ejusmodi, sparsisque manuscriptis quietistarum factionis dux esse videretur; ea consultores tres dari sibi postulavit, quorum judicio staret. His illus-

[1] *Avert.* p. 46. — [2] M. de Paris et M. de Meaux. — [3] *Lettre de M. de Cambrai au Pape* imprimée *dans son Instruction past.* p. 49, 51, 52, 58 *de l'addition.* — [4] *Ibid.*, p. 51, 52. — [5] *Ibid.* — [6] *Ibid.*

[1] *Lettre de M. de Cambrai*, etc., p. 52. — [2] *Ibid.* p. 58

[3] M. de Paris, alors évêque de Châlons; M. de Meaux, et M. Tronson, supérieur-général de la Congrégation de Saint-Sulpice.

prévenir leurs détours, de marquer leurs propositions déja condamnées, ou en elles-mêmes, ou dans leurs principes, par les conciles et par le Saint-Siége, en y opposant les symboles et les dogmes connus de la foi, l'Oraison dominicale, et les règles de l'Écriture et de la tradition, avec les maximes reçues de tous les spirituels. Tel fut l'esprit et le but de nos Articles et de nos censures. La suite fera voir si notre auteur s'est contenté dans son livre d'en expliquer la doctrine avec plus d'étendue, ou s'il ne l'a pas entièrement renversée.

Ce qui est certain d'abord, c'est qu'il ôte une des vertus théologales qui est l'espérance, hors de l'état de la grace, et même dans cet état entre les parfaits.

Il l'ôte hors de l'état de la grace, en disant qu'avant la justification on aime Dieu d'un amour d'espérance, où « le motif de notre propre intérêt (et de notre félicité) est le motif principal » et dominant, qui prévaut sur celui de la gloire » de Dieu [1] : » d'où il s'ensuit que l'espérance s'appuyant sur un motif créé, qui est l'intérêt propre, n'est point une vertu théologale, mais un vice ; ce qui paroît en ce que l'auteur applique à cette espérance, quoique sans fondement, cette maxime comme étant de saint Augustin : « Tout ce qui ne vient pas du principe de la » charité, vient de la cupidité [2] ; » c'est-à-dire « de cet amour, qui, selon que l'auteur l'expli» que lui-même, est l'unique racine de tous les » vices, que la jalousie de Dieu attaque précisé» ment en nous. »

Après la justification, dans l'état de la perfection ou de l'amour pur, il laisse bien dans l'ame une espérance; mais c'est une espérance à laquelle il ôte la force d'exciter l'ame : « alors, » dit-il [1], l'amour pour Dieu seul est le pur » amour, sans aucun mélange de motif intéressé, » ni de crainte, ni d'espérance » (comme si la parfaite charité qui chasse la crainte, chassoit aussi l'espérance) ; d'où il conclut, que « ce n'est » plus le motif de son propre intérêt qui excite » l'ame [2] : » retranchant ainsi aux ames parfaites le doux attrait de ces *motifs, qui* néanmoins, comme il l'avoue [3], « sont répandus dans » tous les livres de l'Écriture sainte, dans tous » les monuments les plus précieux de la tradi» tion; enfin, dans toutes les prières de l'É» glise. »

Si maintenant l'on veut savoir ce que c'est dans tout le livre, que d'être affranchi du propre intérêt, l'auteur nous dira que c'est lorsqu'une ame « n'a plus aucun desir propre et intéressé, » ni sur la perfection, ni sur la béatitude ou la » récompense même éternelle [4] : » à quoi se réduit, ajoute-t-il [5], la tradition universelle de tous les saints, tant des premiers que des derniers siècles.

C'est aussi ce qui lui fait avancer en général, qu'il faut « exclure tout motif intéressé de tou» tes les vertus des ames parfaites [6] : » ce qu'il attribue à saint François de Sales, sans en apporter aucun témoignage, et contre plusieurs passages formels de ce saint.

Il faut encore rapporter à la même doctrine ce qu'il dit ailleurs, « Dieu veut que je veuille » Dieu en tant qu'il est mon bien, mon bonheur

trissimus auctor quartus accessit. Itaque animus fuit, eum et ejus asseclas quibusdam finibus coercere, occupare suffugia : atque ex certissimis et notissimis fidei symbolis, ipsâque Oratione dominicâ, ac Scripturarum et sanctæ traditionis, virorumque spiritualium dogmatibus, propositiones à conciliis ac Sede apostolicâ, vel in se, vel in ipso fonte damnatas, indicare. Hic ergo nostrorum Articulorum ac censurarum scopus, hæc ratio est. An autem hos Articulos, atque censuras prædictus liber extendat et explicet tantùm, an verò intervertat, sequentia demonstrabunt.

Imprimis spes theologica in eo libro tollitur, cùm extra statum gratiæ, tum inter perfectos in ipso gratiæ statu.

Extra statum quidem gratiæ, cùm dicitur ante justificationem amore spei ita amari Deum, ut in eo amore, amor sui, nempè proprii commodi seu propriæ felicitatis, tanquam motivum præcipuum dominetur, ipsique motivo divinæ gloriæ prævaleat; undè efficitur, ut spes, motivo quippe creato seu commodo proprio nixa, non sit virtus theologica, sed vitium; quo etiam fit, ut ei, licet perperam, applicetur illud axioma sancti Augustini : Quod non provenit ex principio charitatis, provenit ex cupiditate, atque ab amore illo qui fons sit ac radix omnium vitiorum, eorum scilicet quæ in nobis Dei zelantis æmulatio impugnet.

Post justificationem verò, in statu perfecto, sive amoris puri, inducitur ea spes quæ sit quidem in animo, animum tamen non moveat : in quâ quippe amor sit durus, nullo motivo utili timoris aut spei mixtus (tanquam perfecta charitas spem perinde ac timorem foràs mittat) : ita ut anima proprii commodi ratione aut motivo non excitetur : incentivaque proprii commodi, Scripturis, traditionibus et Ecclesiæ precibus totiès inculcata, perfectis mentibus subtrahantur.

Quæ sit autem ratio proprii commodi in toto libro passim, ita explicatur, ut anima nullo jam desiderio mercenario teneatur, neque meriti, perfectionis neque, neque felicitatis aut mercedis etiam æternæ; eoque redeat omnis sanctorum tam antiquorum tam recentiorum sententia.

Hinc universim dictum, omne motivum mercenarium ab omnibus virtutibus perfectarum animarum excludi : quod etiam sancto Francisco Salesio, nullo allato loco, imò contra illius multa loca imputatur.

Quo etiam spectat illud : Velle nos Deum, quatenùs est nostrum bonum, nostra felicitas, nostra merces, et

[1] *Explic. des Maximes*, etc., *p.* 4, 5, 14. — [2] *Ibid* *p.* 7, 8, etc.

[1] *Explic. des Maximes*, etc. *p.* 15, 22, 23, 24, 102, *etc.* — [2] *P.* 12, 26. — [3] *P.* 33. — [4] *P.* 10, 57, 135. — [5] *P.* 40, 44, 57. — [6] *P.* 40.

» et ma récompense : je le veux formellement » sous cette précision; mais je ne le veux point » par ce motif précis qu'il est mon bien [1] : » et encore, » L'objet formel de l'espérance est mon » intérêt [2], » c'est-à-dire, comme il venoit de l'expliquer, » la bonté de Dieu en tant que » bonne pour nous; mais le motif n'est point in- » téressé : » ce qui est dire des choses contradictoires; admettre un motif qui n'est point motif, et détruire l'espérance même, qui, privée de la force d'exciter l'ame, n'aura plus rien de l'espérance que le nom.

Par ces principes et autres semblables, encore qu'on retienne le nom de l'espérance, on lui ôte toute sa force, et on ruine la doctrine que nous avons établie dans le premier et le trente-un[e] de nos articles, comme appartenante à la foi, touchant l'obligation de faire des actes d'espérance en tout état.

Il ne serviroit de rien de nous objecter, qu'il se trouve en d'autres endroits du livre des propositions contraires à celles-ci : il est vrai qu'il y en a de contradictoires en termes exprès, comme celles qui suivent : » Dieu veut que je veuille » Dieu en tant qu'il est mon bien, mon bonheur, » et ma récompense [3]; » ce qui est très-vérita- » ble : mais voici précisément le contraire jusqu'à deux fois : « En cet état, on ne veut plus le » salut comme salut propre, comme délivrance » éternelle, comme récompense de nos mérites, » comme le plus grand de nos intérêts [4]; » et encore : » Il est vrai seulement qu'on ne le veut » pas en tant qu'il est notre récompense, no- » tre bien et notre intérêt [5]. » On ne peut voir une plus manifeste contradiction, et dans le sens et dans les termes, ce qui n'excuse pas une erreur, mais en achève la preuve.

Aussi en général le style du livre est-il tellement entortillé et embarrassé, qu'à peine en peut-on tirer un sens certain en plusieurs endroits, après s'y être fort appliqué : ce qui est la marque d'une doctrine sans principe et sans suite, où l'on ne cherche pas tant des correctifs que des faux-fuyants et des détours.

Sur le desir du salut, il s'explique ainsi : » Le » desir de la vie éternelle est bon, mais il ne » faut desirer que la volonté de Dieu [1] : » ce qu'il attribue à saint François de Sales, quoique nous ne l'ayons trouvé en aucun endroit de ses livres.

Il enseigne encore qu'il y a « deux états dif- » férents parmi les ames justes : le premier est » celui de la sainte résignation, où l'ame soumet » ses desirs intéressés [2], » c'est-à-dire, le desir même de son salut éternel, « à la volonté de » Dieu ; le second état est celui de la sainte in- » différence, où l'ame n'a plus aucun desir in- » téressé,... excepté dans les occasions où elle » ne coopère pas fidèlement à toute sa grace : » ce qui revient au passage déja remarqué, « qu'on » ne veut point son salut en tant qu'il est no- » tre récompense, notre bien, notre intérêt. »

Toutes ces propositions, où les desirs du salut sont éludés, quoique conçus par le motif de l'espérance, et celles aussi qui établissent l'indifférence du salut, sont rejetées dans nos Articles par l'autorité de l'Écriture sainte, non seulement comme fausses, mais encore comme erronées [3].

quidem formaliter sub hâc præcisâ ratione; sed non propter hanc præcisam rationem : objectumque formale spei esse commodum, nempè Deum nobis bonum, nec tamen ullum esse motivum mercenarium : quod quidem est pugnantis dicere : motivum non motivum inducere : spem ipsam elidere, quæ movendi animi virtute destituta, solo spei nomine gaudeat.

His ergo aliisque, dum spei retento nomine, res ipsa tollitur, primi, et trigesimi primi Articuli ex nostris triginta quatuor, de spei exercitio omni in statu retinendo, sensus ad fidem pertinens eluditur.

Neque obstat, quod his contraria aliis prædicti libri locis posita videantur; reverâ enim hic liber certis clarisque ac ipsissimis verbis dissona asseverat : quale istud est : « Vult » Deus ut velim Deum quatenus meum bonum est, mea fe- » licitas, mea merces : » rectè, at contrarium semel iterumque scribitur, his scilicet verbis : « Verum quidem est, nos » non velle Deum, ut est nostra merces, nostrum bonum, » nostrum commodum, nostra salus, nostra æterna redem- » ptio ac liberatio, et commodorum maximum : » quæ sententiarum ac verborum tam aperta contradictio, non erroris excusatio sed probatio est.

Quin, universim libri stylus ita tortuosus est ac lubricus, ut plerisque in locis non nisi summo labore certus sensus exsculpi et eliquari possit : quod quidem doctrinæ malè sibi cohærentis, neque tam temperamenta quàm effugia quærentis indicium est.

De desiderio salutis in libro hæc habentur : vitæ æternæ desiderium bonum est; sed nihil desiderandum nisi Dei voluntas : quæ sancto Francisco Salesio imputata non legimus tamen in hujus sancti libris.

Item in eodem libro habetur : duo sunt justorum status : alter resignationis, in quo desideria mercenaria (hoc est salutis æternæ) Dei voluntati submittuntur; alter sanctæ indifferentiæ, in quo nullum est penitùs mercenarium desiderium : exceptis iis casibus in quibus anima suæ gratiæ deest, nec ei toti planè respondet. Quod etiam referuntur suprà memorata : non optari salutem, quatenùs est nostra merces, nostrum bonum, etc.

Hæc autem omnia de elusis salutis æternæ desideriis, etiam motivo spei conceptis, ac de salutis indifferentiâ, in prædictis Articulis, juxtà Scripturarum auctoritatem, non modò ut falsa, verùm etiam ut erronea respuuntur.

[1] *Explic. des Maximes, etc.*, p. 44. 47. — [2] *P.* 42. 48. — *P.* 44. — [4] *P.* 52. — [5] *P.* 54.

[1] *Explic. des Maximes, etc.* p. 53. 226. — [2] *P.* 49. 50. — [3] XXXIV *Art.* IX. XI.

Par-là même est aussi condamnée cette autre proposition : « La sainte indifférence admet des » desirs généraux pour toutes les volontés de Dieu, » que nous ne connoissons pas [1], » où sont compris les décrets de la réprobation de l'ame même qui se trouve en cet état, comme de celle des autres; et c'est jusque-là qu'on pousse le desir.

Quoi qu'en dise l'auteur, il n'y a point lei d'*équivoque* [2]; et toute ambiguité est ôtée de nos Articles, puisque nous y avons clairement établi que « la sainte indifférence chrétienne regarde » les événements de cette vie (à la réserve du pé- » ché) et la dispensation des consolations ou sé- » cheresses spirituelles, et jamais le salut ni les » chosesqui y ont rapport [3]. »

C'est donc en vain que l'auteur prétend ici s'appuyer de l'Article où il est dit que « tout chré- » tien est obligé de vouloir, desirer et demander » son salut, comme chose que Dieu veut [4]; » ce qui ne peut être désavoué, puisqu'on exprime par là très clairement la fin qu'on se propose dans le desir du salut.

Mais il ne falloit pas dire pour cela d'une manière exclusive que l'homme parfait « ne veut » la béatitude pour soi, qu'à cause qu'il sait que » Dieu la veut [5]; » ce qui emporte l'exclusion des motifs prochains et spécifiques de l'espérance, et ouvre la voie à une pernicieuse indifférence : comme si le salut en soi étoit une chose indifférente, et qui ne fût pas commandée comme bonne et desirable par elle-même; mais desirable uniquement à cause qu'elle est commandée.

Quibus vel maximè damnatur illud, quod est in libro positum : « Sancta indifferentia admittit generalia deside- » rio omnium latentium voluntatum Dei; » quibus voluntatibus etiam reprobationis, et aliorum et suæ, decreta continentur : et desiderium ad ea usque protenditur.

Neque quod idem liber insinuat, ullus patet æquivocationi locus, cùm in dictis Articulis de salutis indifferentiâ omnis æquivocatio sublata sit, clarâ definitione indifferentiæ, quæ ad eventus hujus vitæ, solatiaque sensibilia, nusquam autem ad salutem eoque conducentia pertinere possit.

Ad hæc quidem stabilienda, liber huic Articulo videtur inniti : « Optandam et postulandam salutem ut rem quam » Deus velit : » quod est rectissimum, et ex ipso salutis fine repetitum.

At in libro exclusivè scribitur; non illam optari, nisi quia Deus velit : quo et proxima ac specifica spei motiva detrahuntur, et aperitur via ad pessimam indifferentiæ sententiam : quasi salus res sit ex sese indifferens, nec jussa tanquam per se expetenda et bona, sed expetenda tantùm quatenùs jussa.

[1] *Explic. des Maximes*, etc., p. 51. — [2] *P.* 34. — [3] xxxiv *Art.* IX. — [4] *Art.* V. — [5] *Explic. des Max.* etc., p. 26, 27.

Et pour comprendre quelle différence il y a, entre ce qui est desirable à cause de la volonté de Dieu, et ce qui n'est desirable qu'à cause de la volonté de Dieu, il ne faut qu'entendre l'auteur dès les premières pages de son livre, lorsqu'il rapporte ces paroles de saint François de Sales [1] : « Il y a bien de la différence entre » cette parole : J'aime Dieu pour le bien que j'en » attends; et celle-ci : Je n'aime Dieu que pour » le bien que j'en attends : » d'où il paroit combien sont en effet éloignées entre elles des propositions qui semblent ne différer que par un changement presque imperceptible dans les termes.

De cette indifférence du salut, établie dans tout le livre, viennent ces étranges propositions : « que dans les dernières épreuves une ame peut » être invinciblement persuadée qu'elle est justement réprouvée de Dieu [2]; et qu'au lieu » que les sacrifices que les ames désintéressées » font d'ordinaire sur leur béatitude éternelle, » sont conditionnels [3], en cet état l'ame fait le » sacrifice absolu de son intérêt propre pour l'é- » ternité : parceque le cas impossible lui paroît » possible et actuellement réel [4]; en sorte qu'un » directeur peut alors laisser faire à cette ame un » acquiescement simple à sa juste condamna- » tion [5], et à sa réprobation dont elle est invin- » ciblement persuadée [6]. »

Bien plus : l'auteur ajoute, qu'alors « il n'est » pas question de lui dire le dogme de la foi sur » la volonté de Dieu, de sauver tous les hommes [7], » ni de raisonner avec elle; car elle est incapable » de tout raisonnement [8] : » ce qui est le dernier excès du désespoir.

Quàm autem inter se differant res expetenda propter Dei voluntatem, et res non expetenda nisi propter Dei voluntatem, demonstrat ipse auctor jam indè ab initio, ex sancto Francisco Salesio hæc referens : « Magno discri- » mine secernuntur ista : Deum amo propter bonum » quod ab eo expecto : et, Deum non amo nisi propter » istud bonum. » Undè liquet, quam in diversa abeant, quæ levi tantùm inflexione verborum distare videantur.

Ex istâ salutis, quæ toto libro passim asseritur, indifferentiâ, hæc prodeunt : In extremis probationibus invincibiliter animæ esse persuasum se justè a Deo esse reprobatam : quo statu sacrificium salutis, quod ordinariè conditionatum est, fit tandem absolutum, casu impossibili non tantum possibili, sed etiam reali seu actuali viso : et permittente directore, suæ justæ condemnationi ac reprobationi anima simpliciter acquiescit.

Quin etiam, in eodem statu, inutile et importunum judicatur, dogma fidei de bonitate divinâ in omnes effusâ huic animæ prædicare, aut rationem ullam in remedium adhibere : quo nihil est desperatius.

[1] *Max.* p. 4, 5. *Amour de Dieu*, liv. II. ch. 17 — [2] *Explic. des Max.* etc., p. 87, 89. — [3] *P.* 87. — [4] *P.* 90. — [5] *P.* 91. — [6] *P.* 87. — [7] *P.* 88, 89. — [8] *P.* 90.

Pour nous, bien éloignés d'approuver ces excès, nous les avons expressément rejetés dans les XXXIV Articles où nous n'avons permis aux ames peinées aucun consentement absolu, pas même dans les dernières épreuves [1] ; mais seulement par une supposition impossible et fausse : ce qui est précédé d'un autre article [2], où le désespoir est entièrement exclus : et loin de permettre à un directeur de laisser faire à ces ames un acquiescement simple à leur juste condamnation et réprobation ; au contraire, il y est dit précisément qu'il ne le faut jamais souffrir. Au lieu aussi d'empêcher qu'on annonce aux ames peinées le dogme de la foi sur la volonté de Dieu, de sauver tous les hommes, comme il est porté dans le livre [3] ; il est dit au contraire en termes exprès dans l'article [4], qu'il « faut, avec » saint François de Sales, les assurer que Dieu » ne les abandonnera pas [5] : » ce qui est non seulement représenter à l'ame la bonté de Dieu envers tous les hommes en général, mais encore lui faire sentir, envers elle-même en particulier, cette favorable disposition de la miséricorde divine.

Nos Articles établissent aussi très clairement la distinction des vertus théologales et morales, avec leurs motifs particuliers [6] ; au lieu que le livre les confond entièrement, en disant que « le » pur amour fait lui seul toute la vie intérieure, » qui est l'unique principe et l'unique motif de » tous les actes délibérés et méritoires [7] : » par où il exclut les autres motifs, excepté ceux qui viennent de la charité ; encore semble-t-il vouloir ôter à la charité même son motif spécifique et sa notion formelle, quand il dit « que cet » amour devient tour à tour toutes les vertus » différentes, et qu'il n'en veut aucune en tant » que vertu [1]. » Ainsi, selon l'auteur, l'on n'exerce plus la foi comme foi, ni l'espérance comme espérance, ni même la charité comme vertu, quoiqu'elle soit elle-même la vie et la forme de toutes les vertus.

En conséquence de ce faux principe, il ôte à toutes les vertus leur prix et leur éclat particulier, en disant « que l'amour pur et jaloux fait » tout ensemble qu'on ne veut plus être ver- » tueux, et qu'on ne l'est jamais tant que quand » on n'est plus attaché à l'être [2]. » De là enfin est venue cette autre proposition inouïe jusqu'aujourd'hui : « Les saints mystiques ont exclu de » cet état les pratiques de vertu [3] : » paradoxes inventés pour détourner les ames de l'amour de la vertu, et pour en rendre le nom suspect et odieux, malgré les spirituels à qui l'on impose.

On peut porter le même jugement des propositions suivantes : « Les ames transformées doi- » vent dans la discipline présente confesser leurs » fautes vénielles, les détester, se condamner, et » desirer la rémission de leurs péchés, non comme » leur propre purification et délivrance, mais » comme chose que Dieu veut [4] : » ce qui ôte le motif propre et intrinsèque de la pénitence, et renverse la doctrine de notre Article XV. Nous ne pouvons aussi approuver qu'on rapporte seulement à la discipline présente, la pratique de la confession des péchés véniels.

At in prædictis XXXIV Articulis hæc omnia disertè repudiantur, cùm in nullis probationibus absolutus consensus admittatur : absit ; sed tantùm ex impossibili et præsuppositione falsâ : præmisso alio Articulo, in quo desperatio omnis excluditur : ac nedùm director sinere permittatur, ut animæ suæ condemnationi ac justæ reprobationi simpliciter acquiescant, contrà prohibetur ne omninò eas acquiescere sinat : quin etiam disertè et clarè, non à prædicando divinæ bonitatis dogmate abstineri suadetur ; ut est in libro positum : imò verò director jubetur, Francisco Salesio auctore, afflictam animam certiorem facere, nunquam eam esse Deo à deserendam : quo non modò Dei erga omnes homines bonitas generatim, sed etiam specialis erga hanc animam divinæ misericordiæ affectus commendatur.

Ad hæc in Articulis virtutes omnes, tum theologicæ, tum morales, cum suis motivis singulæ exhibentur ac secernuntur ; at earum distinctionem liber obscurat his verbis : Purus amor per se totam vitam interiorem constituit ; fitque solus totius interioris vitæ unicum principium, unicumque motivum sive incitamentum. Reliqua ergo incitamenta tolluntur, præter illa quæ sunt solius charitatis : quin etiam sua charitati ratio adimi videtur, cùm dicitur : Hic amor fit per vices quævis distincta virtus ; nullam tamen expetit in quantum est virtus : sic neque fides ut fides, neque spes ut spes, neque ipsa charitas, quæ vita et forma virtutum est, ut est virtus quæritur.

Hinc omnibus virtutibus suus honos detrahitur his propositionibus : puro amore id effici, ut neque quisquam virtutis studiosus esse velit : nec quisquam sit virtutis studiosior, quàm is qui virtuti non studet. Undè illud extremum, et hactenùs inauditum : Sancti mystici ab hoc statu exclusere praxim, et virtutum actus : quæ paradoxa et animum a studio virtutis avertunt, et imponunt spiritualibus viris, et ipsum virtutis nomen suspectum invidiosumque efficiunt.

His consonat istud : Animas transformatas ex præsente disciplinâ venialia peccata confessas, detestari culpas, et remissionem peccatorum optare, non ut purificationem et liberationem propriam, sed ut rem quam Deus vult : quod propriam et intrinsecum pœnitentiæ motivum oblitterat, et Articulo nostro XV adversatur : nec probandum confessionem venialium peccatorum ad præsentem tantùm referri disciplinam.

[1] *Art.* XXXIII. — [2] *Art.* XXXI. — [3] *Explic. des Maxim.* etc. p. 88, 89. — [4] *Art.* XXXI. — [5] *Entr.* V, *liv.* III, *ep.* 26, *autre édit.* 29. — [6] *Art.* I, II, III, XIII. — [7] *Explic. des Maxim.* etc. p. 272.

[1] *Explic. des Maxim.* etc. p. 224. — [2] *P.* 225. — [3] *P.* 253. — [4] *P.* 241.

C'est avancer une doctrine contraire à celle que nous avons tirée des conciles dans nos Articles VII et VIII, que de dire qu'il y ait, quoiqu'en petit nombre, des ames parfaitement purifiées; des « ames très pures et très mortifiées, en qui « la chair est depuis long-temps entièrement » soumise à l'esprit, » et en qui « les effets sensibles de la concupiscence puissent être suspendus [1]. » De là vient que l'auteur affoiblit l'utilité et la nécessité de la mortification [2], contre ce que dit l'apôtre, et contre la pratique de tous les saints, favorisant ainsi l'erreur condamnée dans notre Article XVIII, et dans nos censures.

Sur la contemplation l'auteur enseigne que, « quand elle est pure et directe, elle ne s'occupe » volontairement d'aucune image sensible, d'aucune idée distincte et nominale, c'est-à-dire, « d'aucune idée limitée et particulière sur la divinité, pour ne s'arrêter qu'à l'idée purement « intellectuelle et abstraite de l'être, qui est sans « bornes et sans restriction [3] : » que pour les autres objets, c'est-à-dire, les attributs, les personnes divines, et même l'humanité de Jésus-Christ, elle ne s'en occupe plus par son propre choix, mais *quand Dieu les présente*, et non autrement *que par l'impression particulière de sa grace*; en sorte que dans cet état une ame ne s'attache plus volontairement à ces objets : comme si, avec ce qu'en dit l'Écriture, leur propre excellence ne suffisoit pas à la volonté soutenue de la grace commune, pour l'exciter à les rechercher par son propre choix. C'est par-là qu'on en vient à dire que « les ames contemplatives sont privées » de la vue distincte de Jésus-Christ rendu présent par la foi, en deux temps différents, dans « la ferveur naissante de leur contemplation, et » dans les dernières épreuves [1] : » ce qui peut durer fort long-temps.

On ne craint pas même de « rejeter, dans les » intervalles où la pure contemplation cesse, la « vue distincte de Jésus-Christ [2], » comme si un si grand objet pouvoit faire descendre l'ame de la plus sublime contemplation, ainsi que l'ont osé dire les béguards [3]. Ces pointilles et ces détours ne servent qu'à préparer des excuses aux faux contemplatifs, qui ne trouvent point l'onction de la piété dans Jésus-Christ, et ne se portent point par eux-mêmes à contempler ses mystères. Par la suite de la même erreur, ils ne s'occupent plus des attributs de Dieu, ni des personnes divines, et rejettent de la contemplation les actes distincts de la foi sur tous ces objets : tous ces excès sont contraires à la doctrine formelle de nos Articles I, II, III, IV, XXIV.

Sur la grace, nous trouvons dans le livre « qu'il « n'est pas permis de la prévenir, et qu'il ne faut » rien attendre de soi-même, ni de son industrie, » ou de son propre effort [4]. »

Par cette doctrine, qui est enseignée dans tout l'Article XI [5]; si on l'examine avec attention, on verra que l'auteur ôte entièrement au libre arbitre l'acte qu'on nomme de propre effort, et de propre excitation, contre cette parole de David : *Prévenons sa face* : et encore : *Ma prière vous préviendra* : et contre ce principe de saint Augustin, sur lequel est appuyée toute la dispensation de la grace de Dieu : « La grace n'aide

De concupiscentiâ, in quibusdam animabus, etsi paucissimis, perfectè purgatâ, suspensisque ejus sensibilibus effectibus, et carne jamdiù penitùs spiritui subditâ; in libro id asseritur, quod Articulo nostro septimo et octavo ex conciliis deprompto apertè contradicit. Unde etiam eò auctor adducitur, ut mortificationis utilitatem necessitatemque extenuet, reclamante licet apostolo et sanctorum praxi, faveatque doctrinæ Articulo nostro XVIII censurisque proscriptæ.

De contemplatione in libro ista promuntur : Cùm pura et directa est, nunquam eam voluntariè occupari ullâ imagine sensibili, ullâ ideâ divinitatis distinctâ et nominabili, hoc est, limitatâ, sed tantùm purissimâ, atque abstractissimâ ratione entis illimitati : in alia ergo objecta, hoc est in attributa quævis, personasque divinas, atque adeò in ipsam Christi humanitatem non propriâ electione ferri, sed repræsentante Deo, nec nisi instinctu et impressione gratiæ singularis; quippe quâ animus non voluntariè his objectis adhærescat : quasi non sufficiat ad hæc prosequenda ipsa rei bonitas, ipsa Scripturæ invitatio, ipsa cum gratiâ communi propriæ electio voluntatis.

Ex his eò devenitur, ut animæ contemplativæ duobus in statibus Christo distinctè viso, ac per fidem præsente priventur : nempè in ipsis contemplationis initiis, et in probationibus; qui status diutissimè protrahi et prorogari possunt.

Nec piget distinctam visionem Christi in ipsa contemplationis intervalla conjicere : quasi Christum contemplari, sit, ut beguardi aiebant, à puritate et altitudine contemplationis descendere : quibus argutiis ac tergiversationibus excusatio paratur falsis contemplatoribus, qui minùs delectentur Christo, nec ad illum contemplandum spontè proniti sint; à divinis attributis personisque abstineant; fidei distinctos actus à contemplatione amoveant, elusis Articulis I, II, III, IV et XXIV.

In libro scribitur nunquam licitum gratiam prævenire : neque quicquam expectare à se, propriâque industriâ et propriis conatibus.

Quibus dictis, totoque libri articulo XI, si eâ quâ par est diligentiâ perpendatur, actus liberi arbitrii, qui propria excitatio dicitur, corruit; exscinditur illud Davidicum : *Præoccupemus faciem ejus* : et illud : *Oratio mea præveniet te* : et Augustinianum illud, quo tota divinæ gratiæ dispensatio nititur : *Nec adjuvari potest, nisi qui*

[1] *Explic. des Maxim.* etc. p. 76. 78, 238. — [2] *P.* 127, 128, 129, 130. — [3] p. 186. 187, 188, 189.

[1] *Explic. des Maxim.* etc. p. 194, 195. — [2] *P.* 196. — [3] *Clement.* Ad nostrum : *de Hæret. in prop.* 8. — [4] *Explic. des Maxim.* etc. p. 68. 69. 97, 98, 101. — [5] *P.* 93, 96, *etc.*

» que celui qui s'efforce de soi-même [1]. » On y renverse aussi la célèbre et solennelle différence, que font unanimement tous les spirituels, entre les actes de propre effort et de propre industrie, et entre les actes infus, ou les motions qui viennent de l'opération et de l'impulsion divine en nous, sans que nous y contribuions de notre part : ces propositions, et les autres semblables détruisent en partie, et en partie obscurcissent nos Articles XI, XXV et XXVI.

On a expressément rejeté dans les Articles [2] l'absurdité inouie de l'acte continu des quiétistes, également inconnu dans l'Écriture et dans les saints Pères : cependant les faux mystiques l'avoient introduit dans l'état de perfection ; et l'auteur, quoiqu'il le rejette dans son livre et dans sa lettre au Pape, retombe dans le même inconvénient par ce beau « tissu d'actes si simples, si directs, si paisibles, si uniformes, » et tellement sans secousse, « qu'ils n'ont rien de » marqué par où l'ame puisse les distinguer : » d'où vient que les uns ont dit qu'ils ne pouvoient plus faire d'actes ; et que d'autres ont » dit qu'ils faisoient un acte continuel pendant » toute leur vie [3]. »

Enfin, on a pris dans nos Articles une grande précaution pour empêcher que, contre le sentiment unanime de tous les spirituels et de tous les contemplatifs, la sainteté et la perfection chrétienne, ou la parfaite purification, ou enfin la vie intérieure, quelle qu'elle soit, ne fût établie dans l'oraison passive ou de quiétude, ni dans aucune autre oraison extraordinaire [4]. Cependant tout le livre tend à faire voir, que cette oraison, et même la contemplation consiste dans le pur amour, qui non seulement justifie et purifie l'ame par lui-même, mais qui est encore le plus haut degré de la perfection chrétienne, et le terme où elle aboutit [1].

Nous ne pouvons excuser l'auteur d'une erreur extrême en ce point, puisque non seulement il s'éloigne de tous les spirituels, mais encore il se contredit lui-même : car tous les contemplatifs, sainte Thérèse, Jean de Jésus son interprète, Jacques Alvarès-Paz, saint François de Sales, et plusieurs autres [2], enseignent unanimement, ou que l'on ne peut parvenir à la perfection sans l'oraison de quiétude, ou que cette sorte d'oraison est de ces dons extraordinaires qu'on peut regarder comme semblables aux graces qui sont appelées gratuitement données ; ou que tant s'en faut qu'elle soit la perfection, au contraire elle n'est pas même justifiante, puisqu'elle se peut trouver avec le péché mortel. Mais s'il s'oppose aux spirituels, il se contredit lui-même aussi visiblement, puisque après avoir établi à toutes les pages de son livre [3], que la perfection chrétienne consiste dans une oraison, qui n'est autre que le pur amour ; il assure néanmoins en même temps, que « la plupart des saintes ames, et » même un grand nombre de saints n'y parvien» nent jamais en cette vie, » ni par conséquent à la perfection chrétienne ; « parcequ'elles n'en » ont ni la lumière intérieure, ni l'attrait de » grace [4]. »

De là vient ce qu'il enseigne sur le pur amour,

aliquid *sponte conatur*. Evertitur quoque solemnis distinctio virorum spiritualium, unanimi consensu secernentium actus proprii conatûs propriæque industriæ, ab actibus infusis, ac motibus, sine conatu proprio, Deo agente et impellente, impressis : quæ et alia ejusmodi partim evertunt, partim obscurant Articulos XI, XXV et XXVI.

In iisdem Articulis rejicitur absurdissimus, et omnibus Scripturis Patribusque inauditus continuus actus, à quietistis invectus in perfectionis statum : quem actum auctor in libro epistolâque respuit. Cæterùm in idem incommodum rursùs impingit, ipso nomine uniformitatis tam placidæ, tam æquabilis, tam nullo succussu, nullo conspicuo discrimine, ut aliis nullus actus, aliis toto vitæ decursu unus idemque continuus actus esse videatur.

Denique illud imprimis nostris Articulis cautum erat, ne, quod omnes contemplativi ac spirituales viri uno ore rejiciunt, christiana perfectio et sanctitas, aut purificatio, aut omnino interior status in oratione passivâ seu quietis, aliisque extraordinariis, reponeretur. At contrà in eo totus versatur liber, ut eadem oratio, ipsaque contemplatio in purissimo amore consistat, qui non modò sit per se justificans, atque purificans verùm etiam consummans atque perficiens, ac proindè summa perfectionis christianæ.

Quâ in re multum errat, ac non tantùm à spiritualibus viris, verùm etiam à seipso discrepat : à spiritualibus quidem, qui sanctâ Theresiâ duce, Joanne à Jesu interprete, Jacobo Alvare Paz associâ, sancto etiam Francisco Salesio assentiente, aliisque permultis, docent, aut sine oratione quietis ad perfectionem posse pertingi, aut eamdem orationem ad illa charismata pertinere quæ gratiis gratis datis simillima videantur, aut nedùm perficiens sit atque consummans, ne quidem justificantem esse, quippe quæ cum peccato mortali possit consistere. A seipso autem dissentit, quòd passim statuat, christianam perfectionem eâ in oratione esse positam, quæ nihil sit aliud quàm amor purissimus : et tamen simul doceat plerasque pias animas, atque eos etiam qui singulari titulo sancti appellentur, ad illud orationis genus, adeòque ad perfectionem pervenire non posse, cùm iis desit tamen interius, et gratiæ trahentis beneficium.

Hinc etiam asserit hanc de puro amore doctrinam :

[1] *De pecc. mer. lib.* II, n. 6 ; *tom.* X. *col.* 45. — [2] *Art.* XIX. — [3] *Explic. des Maxim.* etc. p. 166, 201, 202, 251, 2.7, etc. — [4] *Art.* XXII, XXIII, XXIX.

[1] *Avert.* p. 16, 25, *dans le liv. pag.* 64, 203, 261, 2.3, 261, 272, *etc.* — [2] *Sainte Ther. Chât.* 6e *dem. ch.* 9, 7e *dem. ch.* 4. *Joan. à Jesu M. tom.* 2 *Theol. myst. cap.* 3. *Jac. Alv. Paz. tom.* III, *de Contemp. perf. lib.* V, *part.* I, *appar.* 2 *cap.* 9. *S. Fr. de Sales, Entr.* II. *Gerson, de Elucid. schol. myst. theol. cons.* 7. — [3] *Avert.* p. 16, 25, *dans le liv.* p. 34. 35, 64, 168, 261. — [4] *Ibid.* p. 34.

« qu'encore que ce soit la pure et simple perfec- « tion de l'Évangile, marquée dans toute la tra- « dition [1] ; » néanmoins « les saints de tous les » temps ont une espèce d'économie et de secret, » pour n'en parler qu'aux ames à qui Dieu en » donnoit déja l'attrait ou la lumière, » et non « au commun des justes, à qui ils ne proposoient » d'ordinaire que les pratiques de l'amour inté- » ressé : » par conséquent, que « le directeur doit » se borner à laisser faire Dieu, et ne parler ja- » mais du pur amour, que quand Dieu, par l'onc- » tion intérieure, commence à ouvrir le cœur à » ce sentiment [2] ; » comme si la parole de l'Évangile ne devoit pas aider ceux qui tendent au pur amour, ou que l'onction intérieure exclût les paroles de salut.

C'est une suite de cette doctrine, que ni ce précepte de Jésus-Christ, *Soyez parfaits*, ni celui qui est le premier et le plus grand de tous les commandemens, *Vous aimerez*, etc., ne regardent pas même tous les saints, au mépris de la vocation et de la perfection chrétienne.

Enfin il n'y a pas moins de contradiction à dire que la perfection du pur amour et de la contemplation dépend de la grace, et de « l'in- » spiration divine, qui est commune à tous les » justes [3] : » et cependant « que la plupart des » saintes ames, et même un grand nombre de » saints n'y peuvent atteindre ; qu'il est inutile » et indiscret de la leur proposer, » et que ce » seroit les scandaliser ou les jeter dans le trou- » ble [4] : » nous avouons simplement qu'il ne nous est pas possible de concilier ensemble des maximes si opposées.

Voila les principaux points qui se trouvent répandus dans tout le livre, et qui sont évidem-ment contraires à nos censures, et à nos XXXIV Articles (que l'auteur a pris pour fondement) : mais ce qui suit n'est pas moins opposé à notre doctrine, ni moins éloigné de la vérité.

Il paroît d'abord digne de remarque, que notre auteur ayant rapporté la suite des faux mystiques jusqu'à deux fois, dès les premières pages de son livre, et vers la fin [1], il la commence aux gnostiques des premiers siècles de l'Église, il la continue par les béguards vers les siècles du milieu, et la finit aux illuminés d'Espagne, sans faire aucune mention ni de Molinos, ni de ses sectateurs, ni même de cette femme contre qui il savoit que nos Articles ont été dressés, quoiqu'il y eût une raison si particulière de les nommer tous, puisque leurs livres, et les censures dont ils ont été frappés, même par le souverain pontife, qui en a donné l'exemple à tous les évêques, ont fait un si grand éclat dans toute l'Église.

Nous ajoutons ces propositions : que « l'amour » de pure concupiscence, quoique sacrilége et » impie, peut néanmoins préparer les ames pé- » cheresses à la justice et à leur conversion [2] ; » quoiqu'en effet la préparation à la justice ne puisse venir que du mouvement du Saint-Esprit qui commence à ébranler le cœur [3] :

Que l'*amour justifiant*, par lequel « on aime » principalement la gloire de Dieu, et on n'y » cherche son bonheur propre, que comme un » moyen qu'on rapporte et qu'on subordonne à » la fin dernière, qui est la gloire de son Créa- » teur [4], » est néanmoins nommé dans tout le livre, du nom d'*amour intéressé*, contre la doc-

quantumvis in eâ Evangelii absoluta perfectio collocetur, ejusque sit testis universa traditio, arcanum esse quoddam, non tantùm christianorum vulgo, sed etiam plerisque sanctis occultandum : atque ideò totum directoris officium eo contineri, ut rem relinquat Deo, expectetque unctionem quæ cor aperiat : quasi verbum Evangelii purè amaturos adjuvare non debeat, aut ipsa unctio verbum salutis excludat.

Undè consequitur nec ad omnes etiam sanctos pertinere illud Christi præceptum, *Estote perfecti* : imò nec etiam summum illud : *Diliges*, etc., quæ vocationis christianæ perfectioni derogant.

Nec minùs inter se pugnant ista, purissimi amoris contemplationisque donum pendere à gratiâ seu afflatu divino justis omnibus communi ; et tamen etiam sanctorum plurimis esse inaccessum, atque illis offendiculo et perturbationi futurum, si proponeretur. Quæ omnia à nobis inter se conciliari non posse candidè profitemur.

Hæc igitur, et cætera suprà dicta quæ toto libro fusa sunt, censuris nostris ac XXXIV Articulis adversantur : nec minùs ab eâdem doctrinâ et à vero aliena sunt quæ sequuntur.

Primùm illud, quod in eodem libro, et ab initiis et in ipso progressu, semel atque iterum falsorum spiritualium series referatur, in eâque memoratis vetustissimis gnosticis, et in mediâ ætate beguardis, in illuminatis Hispanicis series illa consisterit, nullâ mentione Molinosi facta, nullâ assectarum ejus, nullâ præsertìm illius fœminæ adversus quam Articulos instructos et institutos esse constabat : de quibus vel maximè agi oportebat, cùm eorum libellis, eorumque censuris Romano Pontifice auctore tota Ecclesia personaret.

Huc accedunt istæ propositiones : Quòd amor puræ concupiscentiæ, etsi impius ac sacrilegus, ad justitiam tamen et ad conversionem præparet animas peccatrices : cùm reipsâ præparatio non competat ; nisi motibus à Spiritu sancto saltem impellente excitatis.

Quod amor justificans, quo propria felicitas ideò tantùm requiritur, ut medium ad finem ultimum Dei scilicet gloriam relatum, eique subordinatum, toto libro merce-

[1] Ibid. p. 261. — [2] *Explic. des Maxim.* etc. p. 35. — [3] P. 61, 65, 67, 150, 200, 210, 212, *etc.* — [4] P. 34, 35, 168.

[1] *Avert* p. 9, 11, *dans le liv.* p. 240. — [2] P. 17, 20, 21. — [3] *Concil. Trid. Sess.* VI, *cap.* 6. *Sess.* XIV, *cap.* 4. — [4] P. 6,

trine de toute l'école, et contre cet axiome de saint Augustin, reçu aussi de toute la théologie, « Nous devons former nos discours sur une règle certaine, » et non pas dire sans mesure ce que nous voulons : *Nobis secundùm certam regulam loqui fas est.*

Que le *cas impossible*, savoir qu'une ame juste, quoiqu'elle persévère dans l'amour de Dieu jusqu'à la fin, soit néanmoins condamnée aux peines éternelles, « devienne possible et actuellement réel [1] ; » en sorte « que ce soit ainsi » que saint François de Sales se trouvât dans » l'Église de Saint-Étienne des Grès [2] : » quoique ce saint n'en ait rien écrit, ni aucun auteur de sa Vie; et qu'il soit impossible qu'aucune ame juste ait jamais eu une telle persuasion.

Que « les actes directs, et qui échappent aux » réflexions de l'ame, sont cette opération que » saint François de Sales a nommée la pointe de » l'esprit [3]; » ce que l'on assure sans en apporter aucun témoignage du saint.

Que par le moyen de ces actes, *l'ame est divisée d'avec elle-même* [4]; et que dans cette séparation inouïe et surprenante, elle conserve tout ensemble et l'*espérance parfaite dans la partie supérieure*, et le désespoir dans l'inférieure : et ce qui est de pis, c'est qu'on met l'espérance dans les actes directs, et le désespoir dans les actes réfléchis, qui sont de leur nature les plus délibérés et les plus efficaces, surtout lorsqu'ils sont permis par le directeur; en sorte que l'espérance demeure dans les actes directs, quoiqu'en même temps rejetée par les actes réfléchis

Que « l'ame ainsi divisée d'avec elle-même, » dans cette impression involontaire de désespoir, fait le sacrifice absolu de son intérêt propre pour l'éternité, et expire sur la croix avec » Jésus-Christ, en disant : *O Dieu! mon Dieu! pourquoi m'avez-vous délaissé* [1] ? » comme si les ames désespérées expiroient avec Jésus-Christ et qu'elles se plaignissent avec lui d'être délaissées.

Que, « dans les dernières épreuves, cette séparation de la partie supérieure de l'ame d'avec » l'inférieure se fait à l'exemple de Jésus-Christ » notre parfait modèle, en qui la partie inférieure ne communiquoit point à la supérieure » son trouble involontaire : » et que « dans cette » séparation les actes de la partie inférieure sont » d'un trouble entièrement aveugle et involontaire [2]; » comme si le trouble involontaire qui est en nous, ait pu se trouver en Jésus-Christ : ce qui est *un sentiment abominable*, au jugement du célèbre Sophronius dans sa lettre lue et approuvée au concile VI[e] [3].

Notre auteur se fait fort de la tradition de tous les siècles, presque à toutes les pages de son livre : on peut juger ce que peut être ce tradition par le seul saint François de Sales; car quoiqu'il le cite presque seul, et qu'il s'appuie principalement sur lui, il s'est néanmoins trompé plusieurs fois en le citant, et dans des matières très importantes, sur lesquelles roule tout le livre : nous en avons déja remarqué une partie; et pour abréger ce discours, nous remettons le reste à une autre occasion, comme beaucoup d'autres choses d'une égale conséquence, telles que sont celles qui regardent l'oraison vocale, la nature de la contemplation, celle des actions

narius vocitetur : repugnante scholâ, spretoque axiomate Augustiniano apud theologos celebrato : « Nobis ad certam » regulam loqui fas est. »

Quod casus impossibilis, nempè ut anima justa, Deum licet usque in finem diligens, æterno tamen supplicio mulctetur, fiat possibilis; quodque sanctus Franciscus Salesius sibi in eo statu fuisse visus sit : quod quidem neque ipse tradidit, neque Vitæ ejus auctores, nec cuiquam animæ justæ persuasum esse potuit.

Quod actus directi, et qui animæ reflectentis effugiunt aciem, sint illa ipsissima operatio, quam sanctus Franciscus Salesius apicem mentis appellet, nullo ejusdem sancti allato testimonio.

Quod in his constituatur illa animæ à se divulsæ mira et inaudita divisio, quâ perfecta spes in summâ parte consistat, in inferiori verò desperatio; quodque est pessimum illa in directis actibus, hæc in reflexis, qui ex sese sunt deliberatissimi ac efficacissimi, præsertim cum à directore permittuntur, ita ut spes in actibus directis, etiam à reflexis actibus abdicata, persistat.

Quod in hâc divisione animæ involuntariâ desperationis impressione laborantis, ac propriam salutem absolutè devoventis, eadem anima cum Christo expiret in cruce dicens : *Deus, Deus meus, ut quid dereliquisti me?* quasi desperatæ animæ expirent cum Christo, eum Christo deplorent se esse derelictas.

Quod in illis extremis probationibus fiat illa separatio animæ à seipsâ, ad exemplum Christi exemplaris nostri : in quo pars inferior non communicabat superiori involuntarias perturbationes suas, quodque in hâc separatione motus inferioris partis nostræ cæci sint, et involuntariæ perturbationis : quasi in Christo, ut in nobis, fuerint involuntariæ illæ perturbationes : quod *abominandæ* opinionis esse, probante synodo sextâ, Sophronius ille celeberrimus pronuntiavit.

Quod autem in libro assiduè inculcatur traditio omnium sæculorum, id quale sit, ex uno Francisco Salesio æstimari potest : qui cùm in eodem libro unus omnium ferè adducatur et in ore habeatur, in eo tamen allegando sæpius aberratur : idque in rebus gravissimis quibus tota libri ratio nititur : quæ in antedictis ex parte indicata, brevitatis causâ nunc quidem omitti, et in aliam occasionem, ut et alia multa differri placuit : quemadmodùm et illa quæ

[1] *Explic. des Max.* etc. p. 87, 89, 90. — [2] *P.* 88, 91. — [3] *P.* 82, 91, 118, 122. — [4] *P.* 87, 90, 91.

[1] *Expl. des Maxim.* etc. p. 90. — [2] *P.* 121, 122, 125. — [3] *Concil.* VI, *Act.* II.

humaines et des épreuves, et les trois marques par lesquelles on connoît sa vocation pour passer de la méditation à la contemplation [1], et encore plusieurs passages de l'Ecriture, détournés de leur sens naturel à des interprétations nouvelles et inouïes.

Nous ne pouvons assez nous étonner que l'auteur ait gardé un si grand silence sur l'amour de reconnoissance envers Dieu et envers Jésus-Christ notre Sauveur, dans tout un livre fait exprès pour expliquer la perfection du pur amour: comme si ce n'étoient pas là les plus puissants motifs pour exciter et pour enflammer la vraie et sincère charité; ou qu'ils fussent indignes de l'amour pur, ou que les parfaits dussent les négliger.

Nous ne sommes pas moins surpris, qu'en rapportant le décret du concile de Trente, où il définit, que l'espérance est bonne de sa nature, et que l'exercice en est convenable aux fidèles [2], il ait passé sous silence cette autre partie du même décret, que les plus parfaits et les plus saints, comme David et Moïse, ont été excités par ce motif; ce qui montre combien l'auteur s'est éloigné de la pensée du concile, qui enseigne dans la même session [3], que « la vie » éternelle doit être proposée comme récom» pense: *tanquam merces*: à tous ceux qui per» sévèrent jusqu'à la fin dans les bonnes œuvres, » et qui mettent leur espérance en Dieu: *in Deo* » *sperantibus*: » et par conséquent à tous les justes et aux plus parfaits: motif propre à les faire agir, non comme des mercenaires, mais comme de véritables enfants, que la charité même pousse à rechercher l'héritage de leur père.

Il faut ajouter à cela, que les principes posés dans ce livre, tendent à montrer, contre l'intention de l'auteur, que par le moyen des actes directs le vice peut se trouver en même temps avec la vertu opposée; et à faire que, par un zèle déréglé pour la justice divine, l'ame acquiesçant à toutes les volontés de Dieu qui nous sont cachées, consente au décret plein et absolu de sa réprobation. Enfin, contre le précepte de l'apôtre, par l'esprit qui est répandu dans tout le livre, on réduit la piété à de vaines subtilités, et à des *discours frivoles* [1]: on étouffe les saints gémissements de l'Eglise, qui, durant ce pèlerinage, soupire après la patrie; et on met au rang des mercenaires un saint Paul, et tant d'autres saints martyrs, animés au milieu des tourments par l'espérance bienheureuse, et demandant avec ardeur cette récompense.

Pour nous, *qui nous proposons pour modèle les paroles saines* [2] que nous avons entendues, et qui marchons sur les pas des saints qui nous ont précédés, nous ne pouvons faire consister la piété et la perfection chrétienne dans des pratiques absurdes et impossibles; ni faire un état et une règle de vie, des mouvements extraordinaires qu'un petit nombre de saints ont ressentis en passant; ni réputer pour vraies volontés, et pour consentements, les volontés et les consentements où l'on se porte à des choses impossibles: c'est ce que nous ne pouvons prendre que pour des velléités, comme parle l'école.

Telles sont les vérités que nous avons reçues

spectant ad orationem vocalem, contemplationis, actuum humanorum, et probationum naturam, ac tres notas quibus à meditatione ad contemplationem vocatio dignoscitur, et varia Scripturæ loca à nativo sensu ad novum et inauditum translata.

Miramur prætereà, altum esse in libro silentium de amore gratitudinis erga Deum et redemptorem Christum, cùm de perfectorum amore agitur; tanquam hæc ad veram genuinamque charitatem inflammandam et excitandam minimè pertinerent, aut puro amori derogarent, aut a perfectis ea prætermitti oporteret.

Nec minùs miramur, quòd cùm in libro laudatum fuerit decretum concilii Tridentini, spem per sese esse bonam, ac bonis congruentem definientis, illud tamen prætermissum sit ex eodem decreto, sanctissimos quosque ac perfectissimos, quales fuere David ac Moses, eo incitamento esse permotos: unde patet quantùm auctor à concilii mente recesserit, cùm præsertim eodem concilio docente, *omnibus benè operantibus usque in finem et in Deum sperantibus*, ac proinde optimo cuique et perfectissimo, *vita æterna tanquam merces proponenda sit*; quo motivo non mercenarii fiunt, sed filii paternæ hæreditatis ex ipsâ charitate studiosi.

Huc accedit, quod dogmata in libro tradita eo tendant (invito licet auctore) ut actuum directorum beneficio vitium cum virtute oppositâ stare possit; ut, dùm anima justitiæ divinæ præpostero studio, omnibus occultis Dei voluntatibus acquiescit, in plenam et absolutam reprobationem imprudens consentiat; et ut, quod vetat apostolus, ad subtilia et *vaniloquia* deducamur.

Postremò Ecclesiæ peregrinantis atque in patriam suspirantis extinguuntur gemitus: Paulus et alii inter ipsa martyria expectantes beatam spem atque hoc lucrum reposcentes inter mercenarios ablegantur.

Nos verò *formam habentes sanorum verborum*, sanctorumque vestigiis inhærentes, rebus impossibilibus et absurdis christianam pietatem perfectionemque minimè metimur; nec insolites affectus, quos pauci sanctorum parcè transeunterque effuderunt, confestim in regulam et in vitæ statum verti oportere credimus: neque has voluntates consensionesve quæ circa impossibilia versantur, veras voluntates consensionesque, sed velleitates more scholæ appellamus.

[1] *Expl. des Max.*, etc. p. 148, 149, 153, 170, 171; p. 73, 77. — [2] P. 19-21, 47, 143. *Sess.* VI, *cap.* 11. — [3] *Ibid. cap.* 16.

[1] *II. Tim.* II. 16. — [2] *Ibid.* I. 13.

de nos pères ; c'est ce que nous avons dans le cœur, et que nous croyons devoir témoigner à toute l'Église.

Donné à Paris, dans le palais archiépiscopal, l'an mille six cent quatre-vingt-dix-sept, le sixième d'août.

Signé † LOUIS-ANTOINE, Archev. de Paris.
† JACQUES-BÉNIGNE, Év. de Meaux.
† PAUL, Év. de Chartres.

SOMMAIRE DE LA DOCTRINE

DU LIVRE QUI A POUR TITRE :

EXPLICATION DES MAXIMES DES SAINTS, ETC.

DES CONSÉQUENCES QUI S'EN ENSUIVENT ; DES DÉFENSES ET DES EXPLICATIONS QUI Y ONT ÉTÉ DONNÉES.

Après que nous avons été contraints par l'auteur même, en nous appelant jusqu'à deux fois en témoignage et comme en garantie de sa doctrine, de déclarer au Saint-Siége, le plus simplement et le plus brièvement qu'il a été possible, notre sentiment sur son livre; voici ce qui reste à faire. Premièrement, sa doctrine étant proposée en abrégé, j'en déduirai plus au long les conséquences, que nous n'avons fait que toucher légèrement : ensuite, je rapporterai les défenses et les explications dont ce prélat se sert, sans dessein de l'offenser, dont je suis très éloigné.

Car, quoique ce prélat, que j'honore, semble vouloir mettre sa principale défense à me faire regarder comme sa partie et son accusateur (ce que je ne puis taire, ni aussi le dire sans une extrême douleur) ; Dieu m'est témoin que toute ma vie je n'ai rien en tant à cœur que son amitié, l'entretenir et y correspondre par toute sorte de moyens; sans que jamais il y ait eu entre nous la moindre division, si ce n'est depuis ce livre malheureux.

Il est inutile de rapporter les bruits que ce livre excita dès qu'il parut : mais l'abrégé de la doctrine qu'il contient, que j'ai réduite à ses principaux chefs, fera voir la cause d'un soulèvement si général.

L'auteur s'étant proposé de conduire les ames qu'il nomme parfaites, à faire volontairement le sacrifice de leur salut éternel, semble être arrivé à cette extrémité par ces degrés :

1. Que le mérite, la perfection, le salut, et le bonheur éternel, est cet intérêt, ce motif mercenaire que le pur amour rejette, et qu'il ne peut se proposer comme un motif pour s'exciter à servir et à aimer Dieu[1].

2. Que le desir du salut est bon, mais qu'il ne faut rien desirer que la volonté de Dieu[2].

3. Qu'il faut admettre l'indifférence pour tout le reste, même pour le salut et pour tout ce qui y a rapport[3] : toutes propositions erronées et hé-

Hæc igitur vera à majoribus accepimus, hæc sentimus, hæc omnibus testata esse volumus.

Datum Parisiis, in Palatio Archiepiscopali, anno Domini 1697, die verò mensis Augusti sextâ.

Signatum † LUDOVICUS ANTONIUS, Archiep. Parisiensis.
† JACOBUS BENIGNUS, Ep. Meldensis.
† PAULUS, Ep. Carnotensis.

SUMMA DOCTRINÆ

LIBRI CUI TITULUS :

EXPLICATION DES MAXIMES DES SAINTS, ETC.

DEQUE CONSEQUENTIBUS, AC DEFENSIONIBUS, ET EXPLICATIONIBUS.

Posteaquam ab illustrissimo ac reverendissimo antistite semel atque iterùm in testimonium vocati, ac velut fidejussores dati, nostram de ejus libro sententiam, quâ simplicitate ac brevitate par erat, Sedi apostolicæ necessariò prompsimus, hæc agenda restant : primùm, ut summâ doctrinæ propositâ, de consequentibus quædam à nobis delibata tantùm, exponam fusiùs : tùm, ut defensiones sive explicationes, quibus idem antistes utitur, proferam, nullâ acerbitate, nullo offensæ studio, quorum causas procul habeo.

Quanquam enim antistes colendissimus (quod ego nec tacere, nec nisi summo dolore commemorare possum) in eo reposuit vel maximam defensionis partem, ut me adversarium, me in hâc causâ actorem prædicaret ; testis est Deus, me nihil aliud toto vitæ tempore esse conatum, quàm assiduè, quoad fieri potuit, certare benefactis, benevolentiam provocare, gratiam promereri, nullâ vel in speciem, nisi ex infelici libello, simultatis causâ.

Qui liber statim atque est editus, quos concitarit motus, referre nihil attinet : quæ autem turbarum causa fuerit, summa doctrinæ prodet, quæ his ferè capitibus continetur.

Libri enim auctor, ad devovendam ultrò salutem æternam, perfectas quas vocat animas adducturus, his velut gradibus ad ima et extrema devolvitur :

1. Meritum, perfectionem, salutem, seu felicitatem æternam, esse illud commodum, illud mercenarium, quod purus amor excludat, nec pro motivo sive incitamento colendi et amandi Dei habeat.

2. Itaque desiderium salutis esse bonum; nec tamen desiderari oportere quidquam præter Dei voluntatem.

3. Ad cætera, et ad salutem ipsam, eoque conducentia, admitti indifferentiam : quæ omnia, subscribente illustris-

[1] *Explic. des Maxim.* etc. p. 10, 57, 135, *etc.* — [2] *P.* 53, 226. — [3] *P.* 49, 50, *etc.*

retiques, comme l'auteur même les a reconnues par sa propre signature[1].

4. Que la sainte indifférence admet des desirs généraux pour toutes les volontés de Dieu, que nous ne connoissons pas[2].

5. Par-là s'ouvre la voie qui conduit l'ame à faire le sacrifice absolu de son salut éternel, même par un acquiescement simple et avec la permission du directeur : en sorte qu'une ame sainte fasse cet acquiescement simple à sa juste condamnation et réprobation par un désespoir involontaire et invincible[3].

6. Que les ames parfaites, comme celle de saint François de Sales, ont une persuasion invincible qu'elles sont en cet état, et par conséquent dans le désespoir ; en sorte qu'il est inutile de leur proposer aucun moyen d'en sortir, pas même le dogme de la foi sur la volonté de Dieu de sauver tous les hommes[4].

7. Qu'alors l'ame est divisée d'avec ellemême, et que dans cette séparation elle conserve avec l'espérance parfaite un plein et parfait désespoir[5].

8. Que les ames ainsi désespérées expirent sur la croix avec Jésus-Christ, en disant : O Dieu! mon Dieu! pourquoi m'avez-vous délaissé[6] ?

9. Que par-là on reconnoit en Jésus-Christ un trouble involontaire, que la partie inférieure ne communiquoit pas à la supérieure[7].

10. Qu'il faut tellement abandonner à Dieu tout le soin de son salut, qu'on fait consister toute la perfection dans une pure attente de sa grace ; en rejetant tout ce qu'on fait de soi-même, tout propre effort et toute industrie, que l'on dit être un reste d'un zèle demi-pélagien[1].

11. Que dans la contemplation divine l'ame ne s'arrête volontairement, qu'à l'idée purement intellectuelle et abstraite de l'être qui est sans bornes et sans restriction ; qu'elle ne se porte point d'elle-même à tous les autres objets, aux attributs divins absolus et relatifs, ni aux mystères de Jésus-Christ, sinon quand Dieu les lui présente pour objet, et qu'elle y est attirée par l'impression de sa grace[2] : d'où il arrive qu'en deux temps différents les ames contemplatives sont privées de la vue distincte de Jésus-Christ même présent par la foi[3].

12. Que par-là on ôte aux vertus particulières leurs motifs qui n'excitent plus ; en sorte qu'on n'est plus touché d'aucun motif que de celui du pur amour[4] : on ne veut plus aucune vertu en tant que vertu ; et on en rejette de l'état des parfaits les pratiques de vertu[5].

13. On ajoute ces autres propositions : qu'un amour impie et sacrilége, comme l'amour de pure concupiscence, peut préparer à la justice et à la conversion[6] ;

14. Que, selon saint Augustin, l'amour d'espérance, qui ne vient pas du principe de la charité, vient de la cupidité[7] ;

15. Enfin, que l'amour justifiant qui recherche la gloire de Dieu principalement et préférablement à tout, est néanmoins un amour intéressé, s'il est excité par le motif du bonheur

simo auctore, erronea, imò etiam hæretica judicentur.

4. Sanctâ indifferentiâ admitti generalia desideria omnium latentium voluntatum Dei.

5. His aperitur via ad devovendam absoluto sacrificio, simplicique consensu, permittente etiam directore, salutem æternam : ita ut suæ justæ condemnationi ac reprobationi, ex involuntariâ et invictissimâ desperatione, sancta etiam anima simpliciter acquiescat.

6. In hoc statu se esse perfectas animas qualis erat sancti Francisci Salesii, habere persuasum : adeòque eas esse desperatas, ut omnis ratio expediendæ salutis, imò etiam prædicatio dogmatis fidei, ac divinæ bonitatis in omnes effusæ, sit inutilis.

7. Tunc fieri separationem animæ à seipsâ, in quâ cum spe perfectâ, desperatio plena et tota consistat.

8. Eo statu, animas etiam desperatas, cum Christo expirare in cruce, et cum eodem dicere : Deus, Deus meus, ut quid dereliquisti me ?

9. Hinc admitti in Christo perturbationes involuntarias, quas pars inferior superiori non communicet.

10. Salutem autem omnem ita esse Deo permittendam, ut omnis perfectio in quâdam divini auxilii expectatione ponatur : nullâ proprii conatûs, propriique laboris et industriæ habitâ ratione : imò piis conatibus ad quemdam semipelagianismum relegatis.

11. Perfectam animam in contemplatione divinâ, voluntariè quidem, non nisi in abstractissimâ et illimitatissimâ entis ratione versari : ad cætera, hoc est ad attributa divina, absoluta et relativa, atque ad Christi mysteria contemplanda, non ultrò prosilire, nec nisi instinctu Dei moventis impelli : quo etiam fiat, ut duobus in statibus animæ perfectiores Christo distinctè viso ac per fidem præsente priventur.

12. His etiam fieri, ut singulis virtutibus sua incitamenta tollantur : neque ullum, nisi unum, motivum puri amoris relinquatur : neque ulla virtus expetatur ut est virtus ; et ut praxis ususque virtutum à perfectorum statu arceatur.

13. Huc accedunt alia : nempè quòd amor impius ac sacrilegus, qualis est amor puræ concupiscentiæ, inter ea collocetur, quæ ad justitiam præparent.

14. Quòd amor spei non proveniens à charitate, secundùm sanctum Augustinum, ad vitiosam pertineat cupiditatem.

15. Denique, quòd amor justificans, ac divinæ gloriæ postpositis omnibus adhærescens, sit tamen mercenarius, si felicitatis æternæ etiam subordinatâ ac minùs

[1] XXXIV *Art.* VIII *et* XI. — [2] *Explic. des Maxim.* etc. p. 64. — [3] *P.* 87, 89, 90, 91. — [4] *P.* 87, 88, 89, 90. — [5] *P.* 90, 91, *etc.* — [6] *P.* 90. — [7] *P.* 123, *etc.*

[1] *Expl. des Max.* etc. p. 97, *etc.* — [2] *P.* 186, 187, 189, *etc.* — [3] *P.* 194, 195, 196, *etc.* — [4] *P.* 272. — [5] *P.* 224, 225, 253. — [6] *P.* 12, 20, *etc.* — [7] *P.* 7, 8.

éternel, quoique rapporté et subordonné au motif principal et à la fin dernière qui est la gloire de Dieu [1].

Ces propositions, et tant d'autres répandues dans tout le livre, font qu'il ne peut recevoir aucune explication ni correction.

La source du mal est (ce que la vérité, la nécessité, et le salut de l'Église nous force de dire, même contre un tel ami) que l'auteur, homme très subtil, se flattant de bien entendre les mystiques [2], et croyant avoir parlé mieux qu'eux tous de la vie spirituelle et des voies intérieures, est tombé dans ces erreurs très grièves et très manifestes, sans qu'il ait été possible de l'en retirer par aucun moyen: ce que ses amis et ses confrères n'ont pu voir sans une douleur extrême.

Mais le comble de l'erreur est, qu'ayant entrepris de parler de l'oraison de quiétude [3], il a été obligé d'avouer que très « peu d'ames y » sont appelées et y peuvent atteindre, et même » que la plupart des saintes ames n'y parvien- » nent jamais [4], » comme les maitres de la vie spirituelle en sont tous d'accord; en sorte qu'il n'a pu nier une maxime aussi certaine et aussi évidente. Et néanmoins qui ne s'étonnera qu'il n'ait pas vu les conséquences qui s'en ensuivent; en faisant surtout consister cette oraison dans l'amour très pur, très saint et très parfait [5]? ce qui l'a réduit à cette extrémité, de reconnoitre que tous les chrétiens, pas même les plus saints, ne sont point appelés à la perfection chrétienne qui consiste dans l'amour : au grand mépris du nom chrétien, de la vocation chrétienne et de l'Évangile.

Voilà l'abrégé de la doctrine de l'auteur : conforme aux propositions de Molinos condamnées par le Saint-Siége, et surtout à la VII, XII, XXXI, XXXV, et aux autres maximes censurées pareillement dans ce docteur et dans ses sectateurs, qu'il est inutile de rapporter; puisque la chose parle d'elle-même, et qu'elle est clairement démontrée dans notre *Instruction sur les états d'oraison.*

Venons maintenant aux conséquences. Car nous n'estimons pas seulement ce livre pernicieux, parcequ'il enseigne une doctrine contraire à la foi catholique : mais bien plus, parcequ'il conduit ceux qui n'y prennent pas garde, à des choses encore pires, et que l'auteur a lui-même désavouées.

En voici un exemple évident : que par les actes directs et réfléchis *l'ame est divisée d'avec elle-même* en sorte que dans cette séparation elle conserve en elle à la fois l'espérance parfaite dans l'acte direct, et un plein et parfait désespoir dans l'acte réfléchi; comme on vient de voir dans cet écrit [1] : que de la même manière le plein et parfait consentement à l'infidélité se pourra trouver dans l'ame avec la foi parfaite; et que la victoire sur la tentation dans l'acte réfléchi ne chasse point le péché auquel l'ame est sollicitée : ce qui ayant lieu également dans toute autre sorte de crimes, il s'ensuit que les vertus peuvent être ensemble avec tous les vices qui leur sont opposés : ce qui ouvre la porte aux abominations, que

præcipuâ ducatur illecebrâ. Quæ, aliaque permulta per totum librum fusa, eum inemendabilem et inexcusabilem efficiunt.

Caput autem omnis mali est (quod adversùs amicissimum dicere, veritas ac necessitas et salus Ecclesiæ postulat), virum subtilissimum, dùm se à mysticis intelligi, et plerisque eorum diligentiùs de re spirituali ac vitâ interiore dicere gloriatur: in hos gravissimos ac notissimos errores impegisse, neque ab iis ulla se ratione dimoveri passum, magno nostro et collegarum amicorumque luctu.

Accessit ad cumulum, quod de oratione quietis dicere aggressus, negare non potuit, quin ad eam paucissimis tantùm aditus et vocatio pateret, reliquis etiam sanctissimis maneret inaccessa; quod vitæ spiritualis auctores uno ore confirmant: hæc, inquam, certissima et evidentissima negare non potuit. Cæterùm nescio quo pacto non vidit quæ hinc essent consectanea: quippe qui eam orationem in purissimo ac sanctissimo perfectissimoque amore collocarit; undè conjectus est in eas angustias, ut fateri cogeretur, non christianos omnes, non etiam sanctissimos, vocari ad christianam perfectionem, quæ in amando consistat: magna christiani nominis, christianæ vocationis, et Evangelii contumelia.

Hæc igitur viri illustrissimi summa doctrinæ est : quæ quàm consentiat Molinosi propositionibus à Sede apostolica condemnatis, præsertim verò VII, XII, XXXI, XXXV, aliisque dogmatibus, quæ in eodem Molinoso et asseclis meritò reprehenduntur, hic conticescimus; cùm id, et res ipsa testetur, et ex nostro tractatu de statibus orationis facilè appareat.

Jam ergo de consequentibus pauca dicamus. Neque enim hunc librum eò duntaxat nomine exitiosum putamus, quòd catholicæ fidei adversa doceat; sed eò vel maximè, quòd ad pejora quoque, ipsique auctori improbata, deducat incautos.

Tale profectò istud est : animam per actus directos et reflexos ita in duas partes esse separatam, ut consistant in eâ simul et in actu directo perfecta spes, et in reflexo plena desperatio, ut est suprà positum; quo ritu modoque, et cum perfectâ fide, plenus perfectusque consensus in infidelitatem constet, ac tentatio in actu reflexo victrix non excludat vitium illud ad quod animum impellit : quod cùm ad omne flagitii genus pateat, cum omnibus vitiis conjunctæ virtutes oppositæ permaneant : undè

[1] *Expl. des Maxim. etc. p.* 9, 14, 15. — [2] *Avertiss. p.* 28. — [3] *Expl. des Max.* etc. p. 203, 204. — [4] *Avertiss. p.* 3, 4, *dans le liv. p.* 34, 35, 261. — [5] *Ibid. p.* 16, 25, *dans le liv. p.* 34, 35, 64, 261, 271, 272, *etc.*

[1] Ci-dessus *p.* 231, *propos.* 7.

notre auteur déteste, je l'avoue, dans Molinos, avec toute l'Église ; et que néanmoins il établit par la force de ses principes, et par les conséquences claires et évidentes qui s'en ensuivent.

C'est ce que disoit le prophète : « Les œufs « de l'aspic sont éclos ; et de ce qui a été couvé, « il en sortira une vipère[1]. » Il est vrai que notre auteur rejette avec horreur les conséquences qui suivent de l'acquiescement simple à sa juste condamnation[2], qui sont non seulement la cessation de l'amour de Dieu, mais même sa haine : et néanmoins ces conséquences suivent de ce principe. Car puisque ceux qui acquiescent à leur juste réprobation, le font par un zèle insensé pour la justice divine, il faut nécessairement qu'ils la prennent telle qu'elle est, en effet, elle-même, et non comme ils se l'imaginent. Or la justice divine, considérée en soi, a cet effet, d'ôter aux damnés tous les moyens d'aimer Dieu, en les abandonnant tellement à eux-mêmes, qu'ils haïssent même la perfection de son être et sa bonté infinie : ce qui est le plus dur châtiment de la justice vengeresse de Dieu sur les impies. Mais quelque horreur qu'aient nos mystiques, de ces choses, ils ne peuvent s'empêcher d'y donner lieu, et d'établir par des conséquences les abominations qui leur sont le plus en horreur. Ainsi, en fomentant comme un mauvais germe les principes du molinosisme; sans y prendre garde et sans le savoir, ils ne produisent que des choses venimeuses et empoisonnées.

De là vient aussi le fanatisme encore plus pernicieux. Car puisque l'on borne le devoir du directeur à *laisser faire Dieu*, et qu'on lui défend de « parler jamais du pur amour, que quand « Dieu, par l'onction intérieure, commence à « ouvrir le cœur[1] : » il s'ensuit qu'on ne peut appliquer à cet amour, auquel consiste la perfection chrétienne, cette parole de l'apôtre : « La foi « vient par l'ouïe, et l'ouïe par la parole de Jé« sus-Christ ; » ni celle-ci : « Comment croiront« ils en celui qu'ils n'ont pas ouï ? mais comment « écouteront-ils, si on ne les prêche[2] ? » D'où il faut conclure, que, s'estimant très parfaits dans leur esprit, ils s'imaginent être mus par inspiration, et n'avoir plus besoin de se conduire par la parole de Dieu, ou qu'ils prennent pour directeur celui qu'ils croient agité par un semblable transport : ce qui est le pur fanatisme, justement attribué à Molinos et à ses sectateurs, rejeté au contraire par notre auteur[3], et que néanmoins il a établi par une conséquence nécessaire.

Il faut ici rapporter ce que nous avons dit des objets, autres que l'idée purement intellectuelle et abstraite de l'être infini[4] ; lesquels, selon l'auteur, sont présentés à notre esprit par une impression particulière de la grace et non volontairement : d'où il arrive que les ames ne s'occupent plus de ces objets par leur propre choix, mais parcequ'elles y sont mues par impulsion.

Il faut encore rapporter au fanatisme les propositions que nous avons citées[5], où sont exclus tous actes de propre effort et de propre industrie. Aussi ces actes sont-ils tellement embrouillés, et embarrassés de tant de difficultés par

existent illa probrosa, quæ in Molinoso cum totâ Ecclesiâ noster detestatur quidem ; vi tamen decretorum suorum, certæque et perspicuæ consecutionis, inducit.

Hoc igitur est, quod propheta dicebat : *Ova aspidum ruperunt ; et quod confotum est, erumpit in regulum* : noster quidem horruit consecutiones eas, quæ ex consensu simplici in damnationem oriuntur : nempè, ut non modò à Dei amore cessetur, sed etiam ut odio sit Deus : at interim ista ex ipso principio consequuntur. Qui enim consentiunt in reprobationem justam, cùm id præpostero divinæ justitiæ studio faciant, eamdem consectentur necesse est, ut in se vivit vigetque : non ut eam animo fingunt et informant. Ut autem in se est, omnia à damnatis aufert, quibus ament Deum : eosque ita permittit sibi, ut odio habeant ejus perfectionem, bonitatemque summam ; quod vel est acerbissimum divinæ justitiæ impios persequentis effectum : quæ quantumlibet nostri horreant, tamen prohibere non possunt, quominùs dent locum seculturis ; quæque horrent vel maximè, ipsâ consecutione pariant. Sic ergo, dum molinosismi semina ac principia fovent, incauti et nescii, non nisi venena pestesque excludunt.

Hinc etiam periculosissimo fanatismo locus. Cùm enim directorum officium eo contineri coercerique doceatur, « ut Deum agere sinant, neque unquam de puro amore « disserant, nisi præeunte Deo et cor aperiente per inte« riorem unctionem : » hinc profectò fit, ut ad illum amorem, quo christianæ vitæ perfectio constat, non pertineat illud : « Fides ex auditu, auditus autem per verbum « Christi » : nec illud : Quomodo credent ei, quem non « audierunt ? quomodo autem audient sine prædicante ? » Ex quo consequitur, ut non Dei verbo se regi, sed instinctu agi putent, seque suo spiritu perfectissimos cogitent, aut directorem sequantur eum, quem pari impetu rapi et instigari credant ; qui merus purusque fanatismus est, Molinoso ejusque asseclis meritò imputatus : et à nostro quidem auctore improbatus; sed interim per necessariam consecutionem invectus.

Eodem pertinent suprà memorata, de objectis, præter abstractissimam rationem entis ; peculiari instinctu nec voluntariè in animum inferendis ; quo fit, ut ad pleraque objecta, non voluntariâ electione, sed impetu moveantur.

Item huc spectant illa quoque suprà memorata, de excludendis actibus propriæ industriæ, propriique conatûs : qui sanè actus in aucturis articulo xi tot difficultatibus impe-

[1] *Is.* LIX. 5. — [2] *Expl. des Maxim.* etc. p. 91, 92.

[1] *Explic. des Maxim.* etc. p. 35. — [2] *Rom.* x. 14, 17. — [3] *Explic. des Maxim.* etc. p. 68. — [4] Ci-dessus p. 231, *propos.* 11. — [5] Ci-dessus, p. 230 *et suiv.*

l'auteur dans l'article XI de son livre [1], qu'il semble ne les avoir proposés aux prétendus parfaits que pour leur inspirer la pensée d'abandonner le soin de leur salut, et de se laisser emporter par leur instinct. L'exception alléguée du cas du précepte est vaine, puisque ce cas est très rare dans les préceptes affirmatifs; et qu'à peine a-t-il lieu dans quelques moments de la vie, en sorte que, dans les autres temps, les ames s'imagineront être entraînées par un ravissement divin, et ne se voudront plus conduire par raison ni par prudence.

Cette doctrine est appliquée par l'auteur aux actes même réfléchis [2], qui sont les plus fréquents et les plus libres de la vie chrétienne. Il veut que l'ame soit indifférente à les produire, en sorte que, hors le cas du précepte, qui est très rare, comme on a dit, elle ne puisse réfléchir sur elle-même et sur ses propres pensées, que quand elle s'y sent attirée par une impression particulière de la grace, sans se servir presque jamais de son propre choix, de son propre effort, ni de l'excitation de sa propre volonté; mais en arrêtant tous les actes réfléchis, et les tenant comme en suspens dans l'attente de l'impression divine : ce qui accoutume les ames foibles, mais séduites par cette vaine apparence de perfection, à attribuer tous leurs mouvements et toutes leurs imaginations à l'impulsion divine, et à l'attendre dans toutes leurs actions.

Mais quelle illusion est celle-ci, d'accoutumer les ames à regarder comme intéressés les saints gémissements de l'Église pressée dans cet exil du desir de posséder son époux au milieu des joies du ciel! d'estimer un saint Paul mercenaire, lorsqu'il est avide du bonheur d'être avec Jésus-Christ [1], comme d'un gain qui anime son espérance! et les martyrs mercenaires aussi, lorsque se voyant, avec le même saint Paul [2], des victimes destinées à la mort et prêtes à être immolées, ils se sentent plus puissamment excités par la récompense prochaine! Par la même raison, il faudra encore écouter comme intéressée cette parole de saint Ignace, lorsque s'animant à irriter contre soi-même les bêtes auxquelles il étoit condamné, il disoit : « Je sais ce qui m'est avan- » tageux : » par où ce saint homme excitoit en son cœur ce noble intérêt de posséder Jésus-Christ. Il y a un semblable inconvénient à réputer mercenaires tous les saints, lorsqu'ils s'écrient en mourant : « Seigneur, je remets mon ame entre » vos mains : » et encore : « Seigneur Jésus, re- » cevez mon esprit : » et encore : « Les justes at- » tendent que vous me donniez ma récompense : » et tant d'autres paroles, poussées par le mouvement d'un saint et chaste amour. Que si les ames méprisent ces sentiments, si elles ne trouvent en Dieu et en Jesus-Christ d'autre nourriture de leur piété, que la seule idée purement intellectuelle et très abstraite de l'être infini; enfin, si Jésus-Christ même leur tourne à dégoût : que reste-t-il autre chose, contre le dessein de l'auteur, mais par des conséquences certaines, que d'établir le déisme, ce qu'à Dieu ne plaise, en éteignant tous les sentiments de la piété chrétienne, ou en la faisant consister dans de vains discours et dans des pointilles? Ce n'est donc pas en vain que l'Église romaine, mère des Églises, s'est élevée avec tous les gens de bien contre ces nouvelles imaginations, et qu'elle a cru qu'elles mettoient la foi et toute la religion en péril.

dili intricatique prodeunt, nihil ut sit propius, quàm ut illi qui perfecti videri volunt, curam omnem sui abjiciant, seque instinctu agi sinant : vanaque est exceptio de præcepti casu, qui in præceptis affirmativis est rarissimus, ne vix unquam ad certa momenta revocandus : quo fit, ut animæ in aliis quibusque momentis, non se ratione aut prudentiâ, sed impetu rapi putent ac velint.

Quod etiam protenditur ad reflexos actus, quæ pars est vel maxima, eaque liberrima christianæ vitæ : ad quos actus scilicet anima per sese indifferens habeatur, et extra præcepti casum, qui, uti prædictum est, sit infrequentissimus, ad seipsam in se suaque cogitata reflectendam, solo gratiæ attractu impellatur, nullo ferè relicto proprii consilii, propriique conatûs, et excitatæ propriæ voluntatis officio; sed cohibitis reflexis actibus, et à divini instinctûs expectatione suspensis : quibus omnibus imbecilles animæ, delusæ scilicet vanæ perfectionis imagine, suos motus et instinctus Deo impulsori imputare, ejusque impulsum expectare assuescant.

Jam illud quàm noxium assuescere animas, ut Ecclesiam ad cœli gaudia et sponsi amplexus assiduè suspirantem, putent mercenariam : Paulum mercenarium, Christum lucrifacere cupientem, et huic lucro inhiantem : martyres mercenarios, qui cum eodem Paulo jam delibati, ac tempore resolutionis instante, in mercede cogitandâ et quærendâ toti sint : mercenarium etiam istud Ignatii, provocantis feras, ac dicentis : Quid mihi prosit intelligo; quò utilitas illa possidendi Christi maximè commendatur : mercenarios denique omnes, qui morientes illud exclament : *In manus tuas, Domine* : et illud : *Domine Jesu, suscipe spiritum meum* : et illud : *Me expectant justi, donec retribuas mihi* : et alia ejusmodi, non nisi à puro castoque amore dictata! Quæ si animo vilescant; si præter unam entis illimitatam abstractissimamque rationem, nihil est in Deo vel Christo quod sapiat; denique si Christus ipse fastidio est : quid superest, nisi ut, reluctante licet auctore, tamen ex consequentibus, quidam (quod absit) deismus inolescat, et christiana pietas extinguatur, aut in vaniloquiis et argutiis collocetur? ut non frustrà adversùs nova ista commenta boni omnes, ipsaque Ecclesia romana mater Ecclesiarum insurgat, ac de summâ fidei ac religionis agi credat.

[1] *Explic. des Maxim.* etc. p. 95, 97, 99, etc. — [2] *P.* 117, 118.

[1] *Philipp.* I, 21, 22, 23. — [2] *II. Tim.* IV. 6, 7, 8.

Il est temps maintenant de répondre aux nouvelles défenses, que l'auteur répand dans le public. Car on n'entend parler que de ses lettres, qui sont entre les mains de tout le monde, et surtout de celle qu'on dit être écrite à un ami, dont voici l'abrégé [1] : « Que toute sa doctrine se réduit à deux points : le premier, que la charité est un amour de Dieu pour lui-même, indépendamment du motif de la béatitude qu'on trouve en lui : le second, que dans les ames parfaites c'est la charité qui prévient et anime toutes les vertus, et qui en commande les actes pour les rapporter à sa fin, en sorte que le juste de cet état exerce alors d'ordinaire l'espérance et toutes les autres vertus avec tout le désintéressement de la charité même. » Sur quoi nous remarquons d'abord, que l'auteur se traite trop favorablement, puisqu'avec tant de grieves erreurs, il réduit la question à deux chefs, et laisse les autres qui ne sont pas moins importants. Mais nous allons faire voir en peu de mots, que la défense même qu'il tire de là est également vaine et fausse.

Car pour commencer par la définition de la charité, dont toute l'école convient, j'avoue qu'elle regarde Dieu en soi-même, comme l'objet de notre amour absolu et sans aucun rapport à nous, et par conséquent indépendamment du motif même de la béatitude : ce qui fait que la même école propose l'espérance comme mercenaire de sa nature, et ayant en vue la récompense comme son motif; au lieu qu'elle définit la charité comme désintéressée, parceque, tout enflammée de la beauté des perfections divines, elle ne se laisse toucher d'aucun desir de la récompense : cette doctrine est enseignée presque par toute l'école, et surtout par Scot et ses disciples, de sorte qu'elle ne peut être condamnée en aucune manière. L'auteur donc, mettant en ce point toute sa confiance, se plaint d'être inquiété et accusé sur un sentiment qui lui est commun avec les scolastiques : mais il se joue visiblement des théologiens.

Et premièrement, il est certain que la définition de la charité, dans laquelle il met sa défense, ne regarde aucunement la question que nous avons à traiter ensemble. Car qu'est-ce que les théologiens veulent ici définir, si ce n'est la charité commune à tous les saints et à tous les justes? Or ce n'est pas là de quoi il s'agit présentement : il s'agit de savoir ce que c'est que cet amour pur, dans lequel notre auteur fait consister l'état des parfaits ; on demande si cet amour pur, tel que l'auteur le propose, est plus parfait que la charité commune par laquelle nous sommes justifiés : on demande quel est cet amour pur ; et il n'est nullement question de la charité commune à tous. C'est donc imposer aux théologiens, que de recourir à la notion commune de la charité ; c'est se chercher des partisans contre la vérité de la chose, et cette défense est une illusion manifeste.

J'ajoute que c'est détruire ce qu'on avance pour sa justification. Car l'auteur se plaint que nous ne reconnoissons point cette charité désintéressée qui justifie les fidèles : et c'est lui-même, au contraire, qui, dans tout son livre, nous donne comme intéressée la charité justifiante [1];

Jam defensionem illam aggrediar, quam auctor spargit in vulgus. Currunt enim, per ora et manus, ejus epistolæ, ac præsertim illa quæ ad amicum scripta perhibetur, cujus quidem summa est : Omnem doctrinam suam duobus contineri : primum, ut concedatur charitatem esse amorem Dei in se, à beatitudinis studio absolutam : alterum, ut item concedatur, in perfectis animabus plerumque charitate præveniri et incitari virtutes omnes, maximè verò spem ; quæ ab eâ imperata, haud magis mercenaria quàm ipsa sit charitas. Quâ in re id statim animadvertimus, auctorem nimis favere sibi ; quòd tot ac tantis erroribus implicitus, ad duo tantùm capita quæstionem redigat; reliqua haud minùs gravia prætermittat. Et tamen ad cumulum, ex his ductam defensionem, ut falsissimam, ita vanissimam esse paucis conficimus.

Nam quod attinet ad charitatis definitionem illam, quam schola communiter tradit, planè confitemur ejusmodi esse, ut Deum in seipso spectet et diligat amore absoluto, ac liberum ab omni respectu ad nos, adeoque à studio ipsius beatitudinis : quo fit, ut eadem schola spem quidem ex se mercenariam esse decernat, ut quæ mercedi studeat; charitatem verò haud mercenariam esse definiat; ab illo quippe studio liberam, et unâ Dei perfectione flagrantem : quod nemo condemnare possit, cùm sit à totâ ferè scholâ, ac maximè Scoti scotistarumque traditum. His igitur confisus auctor, notari et accusari se deplorat pro eâ sententiâ, quam cum totâ ferè scholâ communem habeat : sed palàm illudit theologis.

Primùm enim, eam quâ se tuetur definitionem charitatis, ad quæstionem nostram minimè attinere certum. Quid enim est illud, quod hic theologi definire satagunt ? profectò nihil aliud, quàm illam communem justis sanctisque omnibus charitatem : at de illâ nihil nunc quæritur: omnino quæritur de amore illo puro, quo perfectorum statum constitui contendit auctor : deturne ille amor, communi quâ justi sumus charitate perfectior, qualem ille fingit, quæritur: quis ille sit quæritur : de illâ charitate communi nihil omnino quæritur. Quare, cum ad communem notionem charitatis provocat, imponit theologis, patronos sibi quærit præter rei veritatem ; ejusque defensio mera ludificatio est.

Dein dè, id quod ipse assumit ad defensionem, idem ipse labefactat. Conqueritur enim non agnosci à nobis charitatem illam non mercenariam, quæ fideles justificet. At

[1] *Lettre du 3 août 1697.*

[1] *Explic. des Maxim. etc. p. 14, 15.*

en mettant son amour pur ou désintéressé dans un degré plus haut, qu'il n'attribue qu'aux parfaits: ce qui le fait tomber lui-même, et non pas nous, dans l'erreur qu'on vient de voir, et se combattre de ses propres armes; tant sa défense est vaine et illusoire.

Enfin, il n'entend pas même la définition qu'il prend pour le fondement de sa défense. Car quand les théologiens disent que la charité ne regarde que Dieu en soi-même, *sans aucun rapport à nous*; c'est en le considérant comme son objet, qu'ils appellent spécifique: en sorte qu'ils sont tous d'accord, sans qu'aucun ose le nier, qu'en même temps les bienfaits de Dieu, qui se rapportent à nous, nous sont une source inépuisable d'amour et nous excitent par des motifs très pressants, quoique moins principaux, à aimer de plus en plus cette excellence infinie: ainsi, pour parler dans la rigueur et dans la précision scolastique, il suffiroit à la charité d'avoir pour objet Dieu très bon en soi, qui est son objet spécifique, sans lequel la charité ne peut être; mais dans la pratique la charité embrasse tout, elle nous présente Dieu tout entier, si l'on peut parler ainsi, comme très bon en soi, et comme très bienfaisant envers nous par cette plénitude de bonté: enflammés par tous ces motifs, nous nous écoulons en lui, nous nous y attachons, et nous y demeurons collés sans que nous puissions être arrachés de cette source de bonté aussi féconde que parfaite. Ainsi ce que dit l'école dans la définition de la charité, qu'elle se porte à Dieu *sans aucun rapport à nous*, doit s'entendre par abstraction et non par exclusion; parcequ'on peut bien ne pas penser à cette bonté répandue de toutes parts, mais non en exclure la considération si capable d'enflammer notre amour, et en qui se réunissent tous nos biens comme dans leur source.

Gardons-nous donc de croire que les école chrétiennes puissent retrancher d'entre les motifs de la charité, celui qui semble mis exprès à la tête du précepte même de l'amour de Dieu, quoiqu'il se rapporte si fort à nous: « Tu aimeras le Seigneur ton Dieu [1]: » et celui-ci, qui ouvre le cœur à l'amour: « afin qu'il te tourne à bien: » et cet autre, qui est une suite de l'amour de Dieu envers nous: « et néanmoins le Seigneur s'est collé à tes pères... Aime donc le Seigneur ton Dieu [2]. » A Dieu ne plaise que Jésus-Christ notre Sauveur soit un obstacle à la nature de la charité chrétienne, ce qui seroit une impiété: ou que, pour l'exciter en nous, cette parole soit inutile: « Dieu a tant aimé le monde [3]: » et celle-ci: « Aimons donc Dieu, puisqu'il nous a aimés le premier [4]: » et encore: « Celui à qui on remet moins, aime moins [5]: » on voit au contraire dans ces dernières paroles, un puissant motif de l'amour par lequel la pécheresse a été justifiée, et qui néanmoins est clairement et distinctement uni aux bienfaits divins. A Dieu ne plaise que l'épouse tout enflammée du desir de posséder Jésus-Christ, et déja reçue dans ses chastes embrassements, en soit réduite à l'exercice d'un amour intéressé, et mise au rang des ames mercenaires. Quiconque fait consister la vraie piété dans des nouveautés si étranges, se déclare non seulement ignorant dans la

contrà is ipse est, qui justificantem illam charitatem toto passim libro vocet mercenariam: amorem verò purum seu non mercenarium altiore reponat loco, et perfectissimis tantùm attribuat; quo fit, ut in id quoque, quo se tutum velit, non nos utique, sed ipse, ipse, inquam, impingat: usque adeo vana ac ludificatoria ejus defensio est.

Denique, ne quidem intelligit definitionem illam, quâ vel maximè nititur. Sic enim tradunt theologi, charitatem uni Deo in se spectato esse deditam, *nullo respectu ad nos*; ut id ad specificum, quod aiunt, objectum unicè referri velint: non interim negent, imò uno ore fateantur omnes, divina beneficia quæ nos respiciant, ad illam excellentiam infinitam magis magisque diligendam, secundaria quidem, sed tamen maxima incentiva, et amandi fomitem inextinctum ministrare: ut, scholasticè quidem et speculativè, charitati sufficiat Deus in se excellens et optimus; quod est objectum specificum, sine quo ipsa charitas stare non possit: cæterùm ipso usu, et in praxi, ut aiunt, valeat illa complexio, quâ Deum totum, si ita loqui fas est, et ut est in se optimus, et ut ex illâ quoque bonitatis plenitudine ergà nos beneficentissimus, consectati, in eum colliquescimus, ipsi adhæremus, ipsi conglutinamur; nec ab illo tàm perfectæ quàm profluæ bonitatis fonte, divelli nos patimur. Quo fit, ut istud, *nullo respectu ad nos*, in scholæ definitione positum, abstractivè quidem, non autem exclusivè intelligi oporteat: nec omitti debeat etiam à perfectis, suo tempore et loco, ad inflammandum amorem, effusissima illa beneficentia Dei, quæ cum divino bono bona nostra omnia complectatur.

Absit autem à nobis, ut scholæ christianæ in eam abeant sententiam, quæ ab incentivo charitatis prohibeat istud, in ipso capite præcepti charitatis tàm disertè positum, maximè respectu ad nos: *Diliges Dominum Deum tuum*: et illud præparatorium: *ut bene sit tibi*: et istud consectaneum: *et tamen patribus tuis conglutinatus est Dominus... Ama ergo Dominum Deum tuum.* Absit, ut Redemptor Christus, quod esset impium, à christianæ charitatis ratione arceatur: aut ad illam inflammandam vacare credatur istud: *Sic Deus dilexit mundum*: et istud: *Nos ergo diligamus Deum, quoniam Deus prior dilexit nos*: et istud: *Cui minùs dimittitur, minùs diligit*: incentiva amoris, quo justificata peccatrix est, cum ipsâ beneficentiâ clarè distinctèque conjuncto. Absit, ut sponsa, tota in amplexus ruens, et Christi sitiens, ideo minùs casto amore fungatur, atque inter mercenarios ablegetur: quæ absurda et infanda, si quis in veram genuinamque pietatem induxerit, non tantùm Scripturarum imperitus, sed etiam

[1] *Deuter.* VI. 5, 18. — [2] *Ibid.* X. 15. XI. 1. — [3] *Joan.* III. 16. — [4] *I. Joan.* IV. 19. — [5] *Luc.* VII. 47.

sainte Écriture, mais encore ingrat, sans cœur, sans humanité, et incapable des sentiments de l'amour même.

Saint Augustin, bien éloigné de ces pensées, rapporte cent et cent fois le desir même de voir Dieu, à l'amour chaste et gratuit : et si l'on souffre que ces beaux endroits soient détournés par de vains raffinements, cette pure et ancienne théologie s'évanouira avec les maximes et les principes de ce Père : cette belle distinction des choses dont on peut user, et de celles dont on doit jouir, disparoîtra, quoiqu'enseignée par ce saint docteur, et posée depuis par le Maître des Sentences, par ses interprètes, et par tous les scolastiques, pour fondement de la théologie : et la définition même de la charité, que saint Augustin nous a donnée [1], et que saint Thomas a répétée après lui [2], qui porte qu'elle n'est autre chose qu'un mouvement de l'ame pour jouir de Dieu pour l'amour de lui-même, ne demeurera pas sans atteinte.

Mais on ne peut croire que la théologie scolastique soit différente de celle des saints Pères d'où elle tire son origine. Saint Thomas est tout-à-fait de notre sentiment : saint Bonaventure de même : tous deux sont purs augustiniens : Scot, qui semble s'éloigner d'eux [3], convient néanmoins avec eux dans le principe ; car à l'objet principal de la charité, qui est l'excellence de Dieu, il joint de *seconds motifs* qui nous attirent à l'amour de Dieu, parcequ'il nous aime, qu'il nous rend amour pour amour, et nous donne des preuves de son amour, dans la création, dans la rédemption, et dans la béatitude éternelle qu'il nous destine : ce qui est en Dieu, dit-il, une *amabilité* particulière, dans laquelle tous ces motifs sont renfermés avec sa bonté et ses perfections infinies, pour ne faire de tout, poursuit-il, qu'une seule raison de l'aimer. Suarez qui le suit [1], et tous, en un mot, avouent sans contredit qu'aimer Dieu comme bienfaisant est un acte de charité ; parceque les bienfaits divins, et cette bonté toujours prête à se répandre, enfin l'amour divin même qui est la source d'où coulent les faveurs et les bienfaits, est en Dieu une excellence particulière qui excite et qui anime l'amour : de sorte que rejeter ces beaux motifs, sous ombre de perfection, c'est avouer qu'on n'a pas les premières teintures de la théologie. C'est néanmoins ce qu'a fait Molinos ; et parmi nous cette femme qui s'est donnée pour chef et maîtresse des quiétistes : mais c'est ce que fait encore, à notre grande douleur, un si grand archevêque ; qui n'en est pas plus excusable (il le faut bien dire) pour avoir couvert le quiétisme de spécieuses couleurs, puisque cette belle enveloppe ne le rend que plus dangereux.

Par ces principes, la seconde partie de la défense tombe par terre : qui est que « dans la vie » des ames les plus parfaites, c'est la charité » qui prévient toutes les autres vertus, qui les » anime et qui en commande les actes pour les » rapporter à sa fin : en sorte que le juste de cet » état exerce alors d'ordinaire l'espérance et » toutes les vertus avec tout le désintéresse» ment de la charité même, qui en commande l'exercice : » ce qui n'a aucun sens ; puisque, si l'espérance, aussi bien que la charité, pouvoit

ingratus, excors, humanitatis expers, ipsiusque amoris nescius habeatur.

Non ita Augustinus, millies ad castum gratuitumque amorem referens ipsum potiundi Dei desiderium : quos locos si torqueri vanis sinamus argutiis, jam ipsa cum Augustini decretis atque principiis antiqua purissimoque theologia evanescit : evanescit illa distinctio rerum utendarum ac fruendarum, quam ab eodem Augustino promptam Magister et interpretes, hoc est scholastici omnes, pro certo fundamento posuere : ac nequidem valeat illa definitio charitatis, quam idem sanctus Augustinus tradidit, ac sanctus Thomas repetiit, « motus animi ad fruen» dum Deo propter seipsum. »

Neque par est, ut credamus scholasticam theologiam à Patrum theologiâ, hoc est, à suis fontibus discrepare : sanctus Thomas totus noster est : sanctus Bonaventura noster : ambo Augustini toti sunt : quin etiam Scotus ob lis dissentire visus, summâ ipsâ convenit : cumque primario charitatis objecto, quæ Dei excellentia est, conjungit *secundarios rationes objectivas, allicientes ad amandum Deum* ; quòd amet, quòd redamet, seque amare demonstret, *sive creando, sive reparando, sive disponendo ad beatificandum* : quæ quidem sint in Deo *specialis amabilitas*, atque in unam amandi rationem, cum perfectissimâ et infinitâ ejus bonitate coalescant. Hunc secuti Suarez, aliique passim omnes, amorem erga Deum ut beneficum charitate elici confitentur ; eo quòd beneficium illud, suique diffusivum, et ipse amor divinus, largiendi ac benefaciendi fons, sit quædam excellentia in Deo amorem illiciens ac provocans : ut qui hæc omittat, perfectionis specie, ab omni theologiâ alienum se esse fateatur. Hoc fecit Molinosus : hoc illa apud nos fœmina quietistarum dux et magistra : quodque est dictu acerbissimum, hoc tantus archiepiscopus : neque eo magis excusandus, quòd quietismum illum, absit verbo injuria, eo periculosiùs, quo speciosiùs et artificiosiùs colorat et pingit.

Hinc facilè secunda defensionis pars corruit. Sic autem se habebat. Plerumque in perfectis charitate præveniri et incitari virtutes omnes, maximè verò spem, quæ ab eâdem scilicet charitate imperata, haud magis quàm charitas sit mercenaria : nullo planè sensu : tanquam æquè ac ipsa charitas, à beatitudinis studio, in quo illud est scho-

[1] *S. Aug. de Doct. christ. lib.* III, *cap.* X, *n.* 16 ; t. III, *col.* 50. — [2] *S. Thom.* 2. 2, *q.* 23, *art.* 2 : Sed contrà. — [3] *Distinct.* 27, *q. unic. n.* 8.

[1] *Suar. de Charit. disp.* I, *sect.* 2, *n.* 3.

être sans le desir de la béatitude, qui est ce que l'école nomme intéressé, l'espérance n'espéreroit rien, pas même la béatitude que Dieu promet.

Ajoutons cette question : pourquoi la charité qui est désintéressée commande-t-elle avec tant de soin l'espérance de la récompense? C'est sans doute pour obéir à Dieu qui l'ordonne ainsi. Mais pourquoi Dieu veut-il que l'espérance elle-même soit excitée et commandée par la charité : sinon pour l'échauffer davantage et servir à son affermissement? Autrement saint Paul aura dit sans raison que « la charité est la fin du précepte [1]. » Voici donc la fin où la charité dirige l'espérance : c'est que par elle la charité jette de plus profondes racines, étant excitée par le motif pressant de la récompense : tant la récompense est proposée, en tout état, pour exciter, nourrir et augmenter la charité : tant la charité a besoin d'être enflammée par la récompense, qui n'est autre que Dieu même.

C'est aussi à cette fin qu'il faut rapporter la définition du concile de Trente [2], qu'on ne peut trop répéter, que « la vie éternelle doit être proposée comme récompense à tous les justes, » même aux plus parfaits. Ceci est précis : la récompense est proposée, *comme récompense*; par ce motif, par cette vue. Aussi cet autre décret du même concile n'est-il pas moins évident, où il dit que, « pour exciter notre paresse, » les justes et même les plus parfaits, un David, un Moïse et les autres, « s'animent dans leur course par » la vue de la récompense éternelle [3] : » en sorte qu'il demeure pour constant, par cette décision, que loin que la charité diminue, soit plus imparfaite et moins pure par la vue de la récompense éternelle, elle en devient au contraire plus parfaite, plus vive et plus agissante.

Cependant cette charité qui excite et qui commande l'espérance et toutes les vertus, quoique d'un côté l'on y mette la perfection, de l'autre se trouve placée dans les états imparfaits. Car voici ce qu'on en dit en parlant du quatrième état, qui est celui de l'amour justifiant mais encore imparfait : « Alors l'ame aime principalement la gloire de Dieu, et elle n'y cherche » son bonheur propre, que comme un moyen » qu'elle rapporte et qu'elle subordonne à la fin » dernière, qui est la gloire de son Créateur [1]. » Or il est évident, par ces paroles, que l'objet de la charité, qui est la gloire de Dieu, étant la fin dernière, prévient nécessairement dans l'intention la recherche de la récompense, qui n'est que le moyen; et ce principe une fois posé, il ne reste rien au-delà pour établir le pur amour qu'on nous vante tant. Par conséquent nos mystiques confondent les états, et ils embrouillent tout : tant il est vrai qu'ils n'ont de recours qu'à des pointilles et à de vaines subtilités, qui n'ont ni suite, ni liaison, ni fondement.

Combien plus seroit-il conforme à la sainte doctrine, d'établir l'amour pur et chaste, en enseignant aux parfaits, non à rejeter la vue du salut et de la récompense éternelle, contre la définition du saint concile de Trente; mais à se purifier, autant qu'il est possible, des desirs terrestres, et des convoitises qui sans cesse combattent en nous l'ardeur de l'amour de Dieu; et

tæ mercenarium constitutum, spes secludi possit. Cujus ergo rei erit spes? nullius profectò rei, quando nec ipsius promissæ à Deo beatitudinis.

Addamus et quæstiunculam : cur tanto studio charitas haud mercenaria, mercedis spem imperet? ut Deo pareat? rectè : cur autem jubet Deus ut à charitate spes ipsa mercedis excitetur, imperetur? Nempè ut serviat charitati, ut charitatem inflammet, confirmet, augeat; alioqui vacat illud : *Finis præcepti charitas*. Huc ergo spem mercedis ciet charitas, ut instimulante, movente, urgente mercede, charitas invalescat : adeò quocumque statu, merces illa apta nata est ad fovendam, excitandam, augendam charitatem : apta nata est charitas, ut illâ mercede, quæ Deus est, inardescat.

Huc etiam pertinet illa sæpè memoranda concilii Tridentini definitio, de vitâ æternâ omnibus, atque adeò perfectissimis, tanquam mercede proponendâ : en *tanquam mercede*: sub ipsâ ratione mercedis, nec minùs manifestum illud ejusdem concilii, *de socordiâ excitandâ*, ac de justis, imò etiam perfectissimis, Davide, Mose, cæteris intuitu *quoque mercedis æternæ, ad currendum in stadio sese cohortantibus*; quâ definitione constat, nedùm intuitu mercedis æternæ decrescat charitas, fiatque imperfectior aut impurior; contrà perfectiorem, alacriorem, viridioremque fieri.

Quid quod illa, quæ trahitur ad perfectionis statum, spei ac virtutum imperatrix incitatrixque charitas, etiam in justorum imperfectorum statu ab auctore collocatur? nempè illius hæc sunt de quarto statu, qui est justificantis quidem sed imperfectæ charitatis : ut « gloria Dei præcipuè diligatur, ibique propria beatitudo, non nisi ut medium, ad hunc ultimum finem, hoc est, ad Dei gloriam » relatum, eique subordinatum requiratur. » Quo loco necesse est, ut objectum charitatis, hoc est Dei gloria, cùm sit finis ultimus, id quod est medium, nempè studium adipiscendæ mercedis, intentione mentis, omninò antevertat : quo semel posito, nihil quidem ulterius aut sublimius, illi purissimæ, quam jactant, charitati relinquatur : confundanturque status, et omnia misceantur : usque adeò res eis redit ad argutias, easque inanes, nec sibi cohærentes.

Quantò saniùs ac planiùs amorem castum purumque in eo collocarent, non ut perfectissimi quique salutis ac mercedis æternæ vetante concilio Tridentino, intuitum omitterent : absit; sed ut terrena desideria, et alienas à Dei charitate concupiscentias, quoad fieri potest, ad pu-

[1] *I. Tim.* I. 5. — [2] *Sess.* VI, *cap.* 16. — [3] *Cap.* 11.

[1] *Explic. des Maxim.* etc. p. 9.

à marcher d'un pas égal dans les voies du salut, au milieu des prospérités et des adversités du monde, ou même dans les sécheresses et dans les consolations de la vie spirituelle, et dans les vicissitudes d'une ame tantôt fervente et tantôt abattue et découragée; en quoi principalement les spirituels, et saint François de Sales à leur tête, dans tous ses ouvrages, font consister la nature de l'amour très parfait!

Maintenant, pour ce qui regarde la sollicitude que nous devons rejeter en Dieu, et l'acte d'abandon qui y est joint, par lequel nous lui remettons et nous-même et nos intérêts, nous apprenons de saint Pierre [1], à fonder cet acte d'amour le plus pur et le plus parfait, non point sur l'indifférence du salut, mais à nous convaincre que *Dieu a soin de nous* : par où il nous conduit, non à attendre le secours divin dans l'oisiveté, « mais à nous rendre sobres et vigilants ; et à faire tous nos efforts, pour affermir notre vocation et notre élection par les bonnes œuvres [2], afin que Dieu nous trouve » purs et irrépréhensibles dans la paix [3]. » Nous n'en dirons pas davantage sur ce sujet, parceque nous avons tâché, autant que Dieu nous l'a donné, d'éclaircir ce point plus au long dans notre *Instruction sur les états d'oraison* [4].

Nous avons aussi traité, dans le même lieu [5], la vraie et solide purification de l'amour, appuyée sur cette parole : « Tout don parfait vient » de Dieu [1] ; » où nous nous sommes principalement appliqués à faire voir, contre les mystiques de nos jours, que cette pureté et perfection de l'amour n'est point attachée à l'oraison passive ou de quiétude, ni à aucun état particulier ; mais qu'elle est de tous les états de l'oraison et de la vie chrétienne [2].

Il est maintenant aisé de montrer que l'auteur fait tous ses efforts pour préparer des excuses et des adoucissements à sa doctrine par des explications tirées de loin. Dès son Avertissement il avoit promis une netteté et une précision si exacte dans toute la rigueur théologique, qu'elle ne laisseroit aucune équivoque [3]. Tout devoit être clair dans son livre, sans qu'il y eût la moindre difficulté ; mais maintenant il s'arrête à chaque pas : d'un jour à l'autre il invente quelque nouveauté à laquelle il n'avoit jamais pensé : il marche comme dans un chemin raboteux ; et à peine trouve-t-il où se reposer. De là lui est venu le dessein de présenter son livre en latin à l'examen : ce qui ne peut avoir d'autre fin, que l'espérance d'en adoucir le sens naturel, ce livre n'osant paroître, surtout devant ses juges, dans son habit ordinaire et tel qu'il a été composé.

Après les variations de l'auteur dans ses explications, qu'il nous a communiquées à diverses fois, ou toutes différentes les unes des autres, ou tellement embarrassées que nous ne pouvons encore savoir à laquelle il s'arrêtera; ce seroit faire une chose à contre-temps, d'entreprendre de les réfuter en particulier. Son style trop raffiné donne lieu en plusieurs endroits à des éva-

rum excoquerent : interque hujus mundi prospera et adversa, imò verò inter vitæ spiritualis tædia atque solatia, interque alternantes vices animæ nunc inarescentis, nunc inardescentis, æquo pede incederent : quâ in re vel maximè à viris spiritualibus, atque ab ipso principe Francisco Salesio passim, purissimi amoris constitutam rationem legimus.

Jam de omni sollicitudine projicienda in Deum, deque huic connexo actu, quo nos resque nostras, ipsamque adeò salutem ei commissam et permissam volumus ; quo actu amor perfectus ac purus potissimum constat : Petrum auctorem habemus, non sanè suadentem, ut salutis curam ac spem omittamus, aut eam vel maximam utilitatem nostram parvi faciamus, aut pro indifferenti, quod absit, habeamus ; sed ea innitentem, quòd *Deo sit cura de nobis* : et eò inducentem, non ut adjutorem Deum otiosi expectemus, sed ut *sobrii simus atque vigilemus : satagamusque* omninò, ut *per bona opera certam nostram vocationem et electionem faciamus ; et, ut immaculati et inviolati ei inveniamur in pace* : de quibus nunc copiosiùs dicere parcimus, quòd ea, quantùm ab alto concessum est, in Instructione nostrâ de statibus orationis, elucidare conati sumus.

Quo etiam loco, veram purificandi animi rationem, eâ sententiâ nixam : *Omne donum perfectum desursum est*, pro nostrâ mediocritate tractavimus ; in eoque vel maximè versati sumus, ne mysticorum recentiùm, nostrique auctoris exemplo, puritatem illam ac perfectionem amoris, in orationem passivam sive quietis, aut in peculiarem statum conferremus ; sed ut ad omnes vitæ et orationis christianæ status pertinere doceremus.

Sanè animadvertimus, nunc eo conniti auctorem, ut doctrinam suam velut adventitiis interpretationibus atque explicationibus molliat et excuset. Huc redit ea perspicuitas, eaque ab omni æquivocatione libera, et ad scholasticum rigorem redacta præcisio, quam in ipsâ præviâ commonitione promiserat. Nempè plana omnia, et prona esse debuerant. Nunc autem hæret ubique ; novaque comminiscitur, ac suspenso pede, veluti per anfractus, vix ullo loco firmum gressum figit. Quò etiam spectare videntur illa libri gallici in latinam linguam promissæ, necdum ut putamus, à tantò licet tempore, adornata versio : quæ rectè æstimantibus nihil aliud videtur esse, quàm spes emolliendi veri genuinique sensûs ; ut liber ipse nativo ac suo habitu prodire vereatur.

Nunc autem, cùm auctor explicationes subindè diversas nobis communicatas voluerit, aliasque aliis involverit, nec planè sciamus cui stet, quam sequatur : de singulis loqui præposterum ducimus. Sanè stylus anceps permultis in

[1] *I. Petr.* v. 7, 8. — [2] *Ibid.* et *II. Petr.* I. 10. — [3] *Ibid.* III. 14. — [4] *Instr. liv.* x, p. 120. — [5] *Inst. liv.* x. p. 120 *et p.* 132.

[1] *Jac.* I. 17. — [2] *Inst. liv.* x, p. 120. — [3] *Avert.* p. 25, 26.

sions, plutôt qu'à des interprétations saines et droites. Il se plaint aussi qu'on ne tient aucun compte des excuses, des éclaircissements et des tempéraments qu'il propose : mais nous eussions souhaité que, prenant des principes plus clairs et plus certains, il n'eût pas besoin d'excuses si recherchées.

En voici un exemple. Ce que les mystiques nomment propriété, est certainement une chose très embrouillée : c'est pourquoi aussi la désappropriation est nécessairement très obscure; tant ces termes se prennent en des sens différents et incertains, même dans les meilleurs mystiques. Notre auteur entreprend d'en éclaircir l'obscurité [1], et pose d'abord deux sortes de propriétés, dont l'une, qui vient de l'orgueil, est manifestement un péché : « La seconde propriété, » dit-il [2], est un amour de notre propre excel» lence en tant qu'elle est la nôtre, mais avec » subordination à notre fin essentielle, qui est la » gloire de Dieu,... » et néanmoins « pour en » avoir le mérite et la récompense ;... et ce n'est » point un péché..., ni même une imperfection, » si ce n'est dans les parfaits. Et cependant il ajoute que « les ames parfaites doivent rejeter ce desir » quoique innocent « du mérite, de la perfection, » et de la récompense même éternelle, quoique » rapporté à Dieu comme à sa fin principale [3]. » C'est une étrange décision; mais on pousse encore plus avant : car, selon l'auteur, cette propriété « est rejetée par le même acte, par lequel » l'ame désintéressée s'abandonne totalement et » sans réserve à Dieu pour tout ce qui regarde » son intérêt propre [1] ;... et cet acte n'est que » l'abnégation ou renoncement de soi-même, » que Jésus-Christ nous demande dans l'Évan» gile [2] : » où premièrement l'on ne peut assez s'étonner de la nouveauté inouïe et singulière de cette interprétation, que, sous le nom d'intérêt, il nous soit ordonné de « renoncer à toute re» cherche, » même subordonnée à la gloire de Dieu (ce qu'il faut bien encore ici répéter) « du mérite, » de la perfection, et de la récompense éter» nelle. » Ce n'est pas ce que les saints nous ont enseigné, ni notre Seigneur lui-même, quand il ajoute : « Celui qui voudra sauver son ame, la » perdra : et celui qui perdra son ame pour l'a» mour de moi, la sauvera [3]. » Il veut donc qu'on songe à sauver son ame : et s'il faut renoncer à cette espérance, il se trouvera que la première partie d'un si grand précepte nous fera rejeter la seconde. Mais il n'est pas moins étrange d'entendre dire que cette « propriété » innocente, qui de soi n'est pas même une im» perfection, » soit néanmoins opposée à un commandement si formel de Jésus-Christ. Est-ce que le Sauveur n'a pas assez clairement ordonné cette abnégation comme une condition nécessaire à tous ceux qui le voudroient suivre, à peine de perdre leur ame? ou qu'une chose défendue avec une menace si terrible pût être innocente? L'auteur se combat donc lui-même avec une telle évidence, qu'elle ne peut être éludée par aucun détour. Mais voici peut être une excuse qu'il s'est préparée dans ce terme équivoque dont-il se sert en disant, que Jésus-Christ demande cette abnégation, et non pas qu'il la

locis dat locum argutiis, potiùs quàm sanis probisque interpretationibus. Ipse etiam queritur, suas excusationes, elucidationes, attemperationes negligi; quem quidem optaremus, planiùs ac certiùs gradientem, non tot excusationibus, quantas ipse sibi comparandas duxerit, indigere.

En exemplum rei ponimus. Proprietas, quam vocant, in mysticorum libris, res est intricatissima : quare ejus abdicatio item obscurissima, necesse est, ut sit : tot undique ingruunt, in probis quoque mysticis, earum vocum varii perplexique sensus. Rem ad planum noster deducere aggreditur : duplicem proprietatem agnoscit : alteram ex superbiâ, quæ planè peccatum sit : alteram sic definit : « Illa proprietas, quâ propriam excellentiam, eâtenus uti est » nostra, diligimus, ad Dei quidem præcipuè gloriam, » cui eam subordinatam volumus; sed interim meriti nos» tri, mercedisque causâ : innoxia est, ac nequidem ve» niale peccatum : imò nec vera imperfectio, nisi in per» fectissimis animabus, » etc. Et tamen illam quoque « in» noxiam, ac divinæ gloriæ ut suo ultimo fini subordina» tam, meriti, perfectionis, æternæ quoque mercedis » cupiditatem à perfectis abjici » oportere subdit. Grave illud : at non eo gradu sistitur : ecce enim illa proprietas « per eum rejicitur actum, quo Deo nos absolutè ac nul» lâ reservatione permittimus, abdicato quoque proprii » commodi studio : » qui actus, nihil sit aliud, quàm illa *sui abnegatio à Christo postulata*. Hic ego primùm miror interpretationis insignem inauditamque novitatem : ut scilicet, sub commodi utilitatisque nomine, etiam subordinatum divinæ gloriæ, quod sæpè dicendum est, *meriti, perfectionis ac mercedis æternæ studium* abnegare jubeamur. Non id sancti docuere : non id ipse Dominus subdens : *Qui voluerit animam suam salvam facere, perdet eam : qui autem perdiderit animam suam propter me, inveniet eam*. Quæ spes si abnegatur, jam prior tanti præcepti pars, posteriorem abdicare cogat. Neque minùs insolens est, quod illud *innoxium*, imò nec per sese *imperfectum*, tanto Christi præcepto repugnare dicitur. An non enim Christus perspicuè satìs præscripsit abnegationem illam, tanquam conditionem necessariam omnibus, qui ipsum sequi velint? an verò innocuum esse possit illud, quod sub tam gravi interminatione sit vetitum? Secum ergo pugnat auctor : planè, perspicuè, tergiversatione nullâ. Sibi tamen præparavit excusationem quamdam, dùm ambiguo vocabulo usus, abnegationem à Christo postulari, non autem præcipi asserit : tanquam Christi

[1] *Art.* XVI, *p.* 133 *et suiv.* — [2] *P.* 133, 134, 135, 136. — [3] *P.* 133

[1] *Art.* VIII, *p.* 72. — [2] *Matth.* XVI. 24. — [3] *Ibid.* 25.

commande[1] : comme si sa seule volonté, signifiée avec des menaces si terribles, pouvoit être autre chose qu'un précepte formel.

Certainement dans sa lettre à N. S. P. le pape Innocent XII[2], il se flatte d'avoir « condamné l'acte permanent et qui n'a jamais besoin d'être réitéré, comme une source empoisonnée d'une oisiveté et d'une léthargie intérieure : » ce qui seroit vrai, s'il n'avoit pas mis à sa place son uniformité si douce, si égale et si continue, dont il nous faut souvent parler. Et d'abord voici ce qu'il en écrit dans son livre[3] : « La contemplation consiste dans des actes si simples, si directs, si paisibles, si uniformes ; » c'est un tissu d'actes de foi et d'amour, si doux » et si fort au-dessus des sens, qu'ils n'ont rien » de marqué par où l'ame puisse les distinguer : » en sorte qu'ils ne paroissent plus faire qu'un » seul acte, ou même qu'ils ne paroissent plus » faire aucun acte, mais un repos de pure » union... De là vient que les uns, comme saint » François d'Assise, ont dit qu'ils ne pouvoient » plus faire d'actes; et que d'autres, comme » Grégoire Lopez, ont dit qu'ils faisoient un acte » continuel pendant toute leur vie. » C'est par ces belles paroles que l'auteur insinue l'acte continu des quiétistes, qu'il se vante d'avoir réfuté : mais ses palliations sont trop visibles. Car qu'y a-t-il de plus semblable à l'acte continu, que ce *repos de pure union* qu'il nous donne ici; et que l'*acte continuel de toute la vie*, qu'il attribue à ce grand contemplatif Grégoire Lopez? Aussi y apporte-t-il de nouveaux adoucissements dans sa lettre au souverain pontife, où il dit[4] : » Je n'ai admis aucune autre quiétude, NI DANS » L'ORAISON, NI DANS LES AUTRES EXERCICES DE » LA VIE INTÉRIEURE, que cette paix du Saint-» Esprit, avec laquelle les ames les plus pures » font QUELQUEFOIS leurs actes d'une manière si » uniforme, que ces actes paroissent AUX PER-» SONNES SANS SCIENCE, non des actes distincts, » mais une simple et permanente unité avec » Dieu. » On voit comme avec de petits mots il fait de grands changements dans la même chose. Dans son livre il attribuoit aux ames parfaites sans restriction des actes qui n'avoient point de distinction marquée, tant ils étoient simples : dans sa lettre cela n'arrive que *quelquefois*, et seulement *aux ignorants* : entre lesquels il range Grégoire Lopez, qu'il cite toujours comme un des plus sublimes contemplatifs : et c'est ainsi qu'il varie. Mais, sans nous arrêter à ses échappatoires, voyons en effet quelle est sa doctrine. Il admet constamment des « actes si simples, si » paisibles, et tellement sans effort, et sans se-» cousse, comme il parle[5], qu'ils n'ont rien de » marqué, par où l'ame puisse les distinguer : » et cela, qu'est-ce autre chose que de faire semblant, par de belles paroles, de rejeter l'acte continu, qui est le fondement de la doctrine des faux mystiques, en le retenant au fond, enveloppé seulement de termes affectés? Mais il tombe encore ici dans une erreur manifeste, en introduisant une sorte de contemplation et d'action même qui ne reçoive aucune variété par les motifs divers des vertus ; au lieu que si elle étoit

postulatum, tam justis circumcinctum minis, sit aliud quàm præceptum.

Sanè in epistolâ ad Innocentium XII eo se effert auctor, « quòd actum permanentem, et nunquàm iterandum, » ut inertiæ et socordiæ lethale venenum, confutarit : » rectè ; si non ejus loco reposuit uniforme illud, quod jam in memoriam revocare nos oportet. Verba proferantur : « Ipsa contemplatio, inquit, actibus constat tam simplici-» bus, tam directis, tam placidis, tam uniformibus, tam » leni et sensibus occulto, fidei charitatisque contextu, ut » nihil insigne sit atque conspicuum, quo ab animâ secer-» nantur : neque quidquam aliud quàm unus idemque » actus ; imò verò non actus, sed mera unionis quies esse » videatur. Quo fit, ut alii, ut sanctus Franciscus Assisi-» nas, nullum actum ; alii, ut Gregorius Lopezius, unum » et continuatum actum, toto vitæ decursu, edi à se fa-» teantur. » En quàm lenibus verbis, illa quam auctor à se jactat explosam, influit continuitas : et tamen nondùm satis mitigata prodit. Quid enim, quæso, illi continuitati similius, quàm hæc unionis quies ; hic Gregorio Lopezio summo contemplatori, *toto vitæ decursu, unus idemque continuatus actus?* Quare audiamus, quàm hoc quoque molliat. Scribit enim sic ad romanum pontificem : « Nul-» lam aliam quietem, cùm IN ORATIONE, tum IN CETERIS » VITÆ INTERIORIS EXERCITIIS, admisi, præter hanc Spiritûs » sancti pacem, quâ animæ puriores actus internos ita » uniformes ALIQUANDO eliciunt, ut hi actus jam non actus » distincti, sed mera quies et permanens cum Deo unitas » INDOCTIS videatur. » En quanto discrimine, blandis intersertis voculis, res eadem pingitur. Et in libro quidem universim, perfectis animabus, indistinctus, ac toto vitæ decursu continuatus actus agnoscitur : in epistolâ verò *aliquando* tantùm ; nec nisi *indoctis* : quos inter indoctos memoratur Gregorius Lopezius, inter excelsissimos vitæ asceticæ sectatores ab auctore laudatus. Sic variat. Sed mittamus verborum offucias, quid res ipsa postulet cogitemus. Sanè admittit actus *tam nullo conatu, et*, ut vocat, *succussu, ut nihil sit insigne atque conspicuum, quo ab animâ secernantur* : quodquidem quid est aliud, quàm continuitatem illam, quâ novorum mysticorum secta ut ostendimus nititur, refutare verbis, summâ ipsâ retinere, speciosis tantùm vocabulis incrustatam? Quâ in re id peccat imprimis, quòd contemplationem, imò etiam actionem

[1] *Expl. des Maxim.* etc. p. 72.

[2] Lettre de M. de Cambrai au pape Innocent XII, imprimée dans son Instruction pastorale, *art.* 1, p. 55 de l'Addition.

[3] *Expl. des Maxim.* etc. p. 166, *etc.*, 201, 202, *etc.*

[4] Lettre à Innocent XII. *art.* 5, p. 53, 56 de l'Instruction pastorale : dans l'Addition.

[5] *Expl. des Maxim.* etc. p. 160, 201, 202, 203, 237.

soutenue d'objets et d'actes successifs, l'ame se sentant ébranlée par la volubilité des mouvements de son cœur, dont parle Cassien, tantôt se plaindroit avec David : « O mon ame! pourquoi es-tu triste? » tantôt se réjouiroit avec lui : « Mon cœur et ma chair ont tressailli de joie pour le Dieu vivant : » étant successivement émue par les saillies d'une joie céleste ou par une pieuse tristesse, par l'espérance ou par le desir, et s'excitant elle-même par des efforts remarquables.

Je pourrois ici faire plusieurs autres semblables remarques, qui découvriroient les détours cachés de notre auteur; et même je l'oserai dire, comme des piéges dans son discours. Il ne faut donc pas s'étonner s'il se contredit souvent, surtout en expliquant les motifs de l'amour divin [1] : de vaines subtilités, des raffinements excessifs ne tiennent pas à l'esprit : ils échappent aisément : et ceux qui les ont inventés, les oubliant aussitôt, sont entraînés, non tant par la faute de leur génie que par la nature même de l'erreur, dans des variations et contradictions continuelles : estimant avoir suffisamment pourvu à leur réputation, s'ils peuvent au moins par des excuses et des interprétations frivoles, conserver de mauvais livres entiers et sans flétrissure.

Mais, pour montrer que les explications que nous avons vues ne sont aucunement recevables, je n'en veux d'autre raison, sinon que peu saines en elles-mêmes, elles ont encore le malheur de ne se pas accorder avec la doctrine du livre.

En effet, si sous couleur d'explication on compose un nouveau livre différent du premier, le premier n'en est pas pour cela plus sain et plus entier : et si des choses évidentes sont détournées en un sens opposé; si l'on dit blanc pour noir, et amer pour doux; ce ne sera pas une explication, mais une illusion : aussi ne lisons-nous aucun exemple d'une pareille connivence, qui ait été approuvée ni par le Saint-Siége, ni par les conciles, ni par des évêques, ni par aucune assemblée ecclésiastique; et ce seroit une chose d'une dangereuse conséquence, de laisser en honneur un livre plein d'erreurs manifestes, sous prétexte de l'expliquer; surtout un petit livre qui a passé par les mains de tout le peuple.

Ce seroit approuver l'erreur, imposer à la foi publique, et faire enfin qu'il n'y ait plus rien de certain dans la théologie, mais qu'il soit permis à un chacun de tout hasarder impunément; parcequ'on en sera quitte en éludant tout par de petites distinctions : on osera tout, quand on verra chercher des excuses à des choses qui devoient être condamnées ouvertement. Aussi par de tels détours rien n'est-il en sûreté, ni la foi et la théologie, ni le peuple fidèle, ni les auteurs mêmes. La foi ni la théologie n'y sont point, puisque la doctrine devient incertaine et douteuse, et qu'on en peut changer, s'il est permis de le dire, comme on change de chaussure; le peuple n'y est pas davantage, qui, flottant entre le livre et l'explication, avalera le venin, et laissera le contre-poison : enfin les auteurs, qu'on veut excuser, n'y gagneront rien; mais paroissant pleins d'eux-mêmes, ils se rendront plutôt suspects qu'excusables.

Dès les premières pages, et dès l'Avertisse-

induci, nullo virtutum officio interstinctam; quæ si successione actuum objectorumque constaret, eam quam Cassianus memorat volutationem sui mens ipsa persentisceret, et interdum cum Davide diceret : *Quare tristis es, anima mea?* interdum cum eodem : *Cor meum et caro mea exultaverunt in Deum vivum* : exorientibus per vices cœlestis gaudii piæque tristitiæ, speique ac desiderii motibus, ipsis etiam animi seipsum cohortantis nisibus haud frustrà iteratis atque perceptis.

Multa ejusmodi commemorare possem, quibus effugia, latebras, interdùm et insidias parasse videatur. Nec profectò mirum, quod sibi contradicat, præsertìm de motivis diligendi Dei disserens : vana, subtilia, affectata, non hærent pectori, animo elabuntur : eorum sectatores, non tam suo ingenio, quàm causæ conditione, improvidi, immemores, in diversa et contraria rapiuntur; satis superque se tutos arbitrati, si per excusationum, explicationumque ludibria, pessimos libros, incolumes tamen integrosque præstent.

Omninò explicationes eas quas vidimus, admitti oportere, haud aliâ magis ratione negaverim, quàm quod nec ipsæ innocuæ sint et erroris immunes, nec libri contextui ullomodò accommodari possint.

Neque enim, si explicationis nomine alius liber ab hoc diversus cuditur, ideò hic purus est atque integer : ac si plana et aperta in contrarium sensum detorqueantur; si album pro nigro, pro quadrato rotundum reponitur; non hæc explicatio, sed ludificatio est : neque ejus rei ullum exemplum legimus, à Sede apostolicâ, à conciliis, ab episcopis, ab ullo conventu ecclesiastico comprobatum : pessimique est moris, præsertim in exiguo libello, ac vulgi manibus trito, explicandi specie, asserere librum apertis scatentem erroribus.

Hoc enim nihil est aliud, quàm confirmare falsa, ac publicæ fidei illudere : id denique perficere, ut theologica nihil certi habeant, liceatque cuivis quodvis impunè jactare : quo proindè consiet, confici omnia argutiis ac distinctiunculis, nihilque non audendum, quando rebus pessimis, pro damnatione certâ, excusatio quæritur. Neque verò his artibus, aut theologiæ ac fidei, aut christianæ plebi, aut auctoribus ipsis consulitur : non theologiæ ac fidei; quæ in omnem partem versatilis flexibilisque, et cothurni, ut aiunt, instar esse videatur : non plebi, quæ inter librum explicationemque fluctuet, sumatque toxica, relinquat antidota : non denique auctoribus, qui parùm sincerè, imò verò superbè agere videantur, suspectosque se magis quàm excusatos præbeant.

Quidquod liber ipse, ab ipsis initiis, ab ipsâ Commoni-

[1] *Explic. des Maxim.* etc. p. 44. 52. 51, etc.

ment [1], le livre même a pris le nom de dictionnaire, qui devoit lever toute équivoque. Mais si maintenant on y fait partout des suppléments dans le texte même par de nouvelles additions, ou si on le tire à des sens très éloignés et inintelligibles, cette exactitude promise dans toute la rigueur théologique, ne sera autre chose qu'un piége dressé aux ignorants, une illusion aux savants, et un scandale public. L'esprit même du livre, en affectant des routes inconnues, en quittant le droit chemin battu par nos pères, en réduisant la piété à de vaines subtilités et à des imaginations nouvelles, s'éloigne partout de l'ancienne simplicité pratiquée par les chrétiens. L'auteur même reconnoit, dans la Préface [2], que « ceux qui se sont trompés, doivent confesser humblement leurs erreurs, et les condamner en rendant gloire à Dieu. » Ainsi, laisser maintenant passer ce livre à la faveur d'une explication, sans y toucher, c'est déclarer publiquement que la doctrine en est saine et irrépréhensible, et que c'est injustement que toute la terre s'est soulevée contre l'auteur.

Qu'il parte donc une juste censure du suprême tribunal de la vérité : que ceux qui sèment l'erreur, et qui n'ont point le courage de la rétracter, soient condamnés par le jugement de l'Église ; afin que la foi demeure en son entier, que le public soit édifié, et les auteurs retenus dans la modestie par la crainte. Car nous ne pouvons rien contre la vérité, mais pour la vérité; à laquelle tout doit servir et tout doit céder, comme la vérité même l'ordonne.

Pour conclusion de tout ce qui vient d'être dit : les maximes de ce livre, dans les endroits clairs et intelligibles, sont pour la plupart fausses, dangereuses, et mauvaises par leur fin; dans les endroits obscurs et embarrassés, elles sont suspectes, et induisantes à erreur.

Voilà le témoignage que j'ai cru devoir rendre à la vérité, moi qui suis le dernier des évêques, en confirmation de notre Déclaration. Je supplie l'auteur de regarder cet écrit tel quel, avec un esprit d'équité, en considérant ce que je dois dire plutôt que ce qui lui seroit agréable. Je me réjouis de ce qu'il s'est soumis lui et son livre au Saint-Siége apostolique : et enfin j'espère que N. S. P. le pape Innocent XII, après avoir fait tant de choses importantes avec un esprit aussi grand que paternel, pour éterniser la mémoire d'un pontificat si glorieux tranchera les nœuds, réprimera une sagesse qui en s'élevant s'en va en fumée; et que pour achever le triomphe de la vérité sur le quiétisme déjà abattu par l'autorité de ses prédécesseurs, il effacera les couleurs et le fard sous lequel on le déguise.

Ce sont les vœux que je fais, étant le plus soumis et le plus dévoué à Sa Sainteté. Dans notre château de Germigny, l'an 1697, le vingtième du mois d'août.

Signé † J.-Bénigne, Év. de Meaux.

tione pravià, dictionarii instar haberi se voluit, quo omne ambiguum tolleretur? Qui si nunc ubique suppletur in textis additionibus, aut si in alienissimos obscurissimosque sensus trahitur, jam illa ad scholasticum rigorem exacta tractatio nihil aliud erit, quàm imperitis laqueus, ludibrium doctis, omnibus scandalum. Quidquod ipse libri spiritus dùm singulares affectat vias, et à recto tritoque tramite pietatem ad vana, arguta, aliena deducit, procul à christianà ac patrià simplicitate aberret? Quidquod ipse auctor in eâdem Præfatione, clarâ voce testatur, si quid erratum sit, et ultrò confitendum, et palàm ejurandum esse? at nunc per interpretationes librum intactum et immunem à reprehensione præstare, nihil sit aliud quàm omnia ibi sana et integra, frustraque auctorem sollicitatum esse, profiteri.

Valeat ergo justa sententia : ut qui tradunt erronea, nec tamen seipsi sponte condemnant, ecclesiastico judicio condemnentur, fideique et modestiæ, ac publicæ securitati consulatur. Non enim aliquid possumus adversùs veritatem, sed pro veritate; cui servire omnia, omnia posthaberi, ipsa jubet veritas.

Summa dictorum est : in hoc libello, plerumque, quæ plana sunt, falsa sunt, noxia sunt, ipso fine prava sunt quæ obscura et perplexa sunt, suspecta sunt, et in errorem inducunt.

Hæc ego episcoporum infimus, nostræ Declarationi confirmandæ, pro testimonio dixi. Auctorem rogo supplex, ut hæc qualiacumque æqui bonique consulat : ipsi verò impensè gratulor, quòd se librumque suum in Sedis apostolicæ potestate positum voluerit: denique spero futurum ut Innocentius XII, tot rebus magno et paterno animo gestis, ad tanti pontificatûs gloriam sempiternam dissecet nodos, evanescentem sapientiam cohibeat, fractumque jam antecessorum auctoritate quietismum, ad victoriæ cumulum, ab affusis coloribus pigmentisque nudet.

Hæc voveo addictissimus ac devotissimus. In castello, nostro Germiniaco, 20 Aug. an. 1697.

Signatum † J. Benignus, Ep. Meldensis.

[1] *Avert.* p. 25, 26. — [2] *P.* 14, 15.

LETTRE DE L'AUTEUR.

A S. EM. MONSEIGNEUR LE CARDINAL SPADA *

Jacques-Bénigne Bossuet, évêque de Meaux, offre le salut et le respect.

Après que nous avons donné notre Déclaration sur le livre de monseigneur l'archevêque de Cambrai, qui nous y a contraints lui-même en nous appelant en témoignage, et que dès le septième de ce mois nous l'avons mise entre les mains de monseigneur le nonce, le suppliant de la faire porter aux pieds de N. S. P. le pape; en même temps nous sommes convenus qu'étant retournés dans nos diocèses, si nous croyions nécessaire de la confirmer par quelques écrits, nous les enverrions à Rome chacun de notre part : non pour enseigner l'Église romaine notre maîtresse, dont nous sommes bien éloignés; mais afin que Sa Sainteté fût informée de tout ce qui s'est ici passé dans cette affaire, où il s'agit du fondement de la foi, et que par sa sagesse elle en ordonnât ce qu'elle jugeroit le plus à propos en notre Seigneur. Ainsi, Monseigneur, comme par une providence particulière je suis entré dès le commencement en connoissance de toutes choses, j'ai cru devoir envoyer à Votre Éminence le mémoire ci-joint, que je la supplie de présenter à Sa Sainteté; ordonnant à l'abbé Bossuet de se présenter à l'audience de Votre Éminence pour y traiter, selon qu'il vous plaira de le permettre, tout ce qui aura rapport à cette fin. Je n'ai d'autre dessein que de faire connoître à Votre Éminence que touché de ses rares vertus, et après avoir reçu tant de marques de sa bienveillance, je prends cette voie pour m'approcher des pieds de Sa Sainteté et pour donner à un si grand pape toutes les assurances de mon attachement, de ma soumission et de ma fidélité : et en même temps témoigner de plus en plus à Votre Éminence le respect que j'ai pour elle.

Dans notre château de Germigny, ce vingtième d'août 1697.

* EMINENTISSIMO D. D. CARDINALI SPADÆ

Jacobus-Benignus Bossuet, episcopus Meldensis, salutem et obsequium.

Cùm ab illustrissimo archiepiscopo Cameracensi in testimonium appellati, nostram de ejus libro sententiam necessariò prompsimus, et in manus illustrissimi atque excellentissimi nuntii apostolici depositam, ad pedes S. D. N. papæ apponi supplicavimus, uti à nobis septimâ hujus mensis factum est; simul inter nos convenit, ut ad nostra reversi, si quid in confirmationem nostræ Declarationis cederet, singuli mitteremus Romam : non ut Ecclesiam romanam magistram doceremus; absit : sed ut intellectâ ratione, quâ hic res tractarentur, S. S. in tantâ re, ubi de summâ fidei agitur, pro suâ sapientiâ id opportunius faceret, quod in Domino viderit expedire. Hinc igitur est, EMINENTISSIME CARDINALIS, quòd ego occultâ providentiâ jam indè ab initio huic negotio applicitus, hæc quoque apostolicis obtutibus offerenda, EMINENTIÆ TUÆ tradenda curaverim : dederimque negotium abbati Bossuet, ut quæ in eam rem conducerent, ad tuam deferret audientiam : id unum professus, me TUÆ EMINENTIÆ miris incensum laudibus ac virtutibus, ejusque benevolentiâ toties provocatum, hanc affectare viam ad beatissimos pedes, tantoque pontifici summam meam devotionem, obedientiam, et fidem attestari; simul EMINENTIÆ TUÆ magis magisque confirmare obsequium meum, ac reverentiam singularem.

Datum in castello nostro Germiniaco, 20 Aug. an. 1697.

AVERTISSEMENT

SUR

LES ÉCRITS SUIVANTS

ET SUR UN NOUVEAU LIVRE DE M. L'ARCHEVÊQUE DE CAMBRAI, IMPRIMÉ A BRUXELLES.

Lorsqu'on multiplie les écrits sur une matière contestée, les gens du monde se persuadent qu'il est impossible d'y rien connoître, et qu'il n'y a qu'à tout tenir dans l'indifférence : d'autres blâment également tous les écrivains, qui, dit-on, sans tant disputer, et sans composer des livres sans fin, comme disoit l'Ecclésiaste [1], feroient mieux d'attendre tranquillement la décision de l'Église : et ceux qui veulent paroître les plus modérés concluent du moins qu'il faudroit laisser tous les raisonnements difficiles à pénétrer au commun du monde, et se renfermer dans les preuves ou dans les réponses que tous les hommes peuvent entendre. Mais l'Église a pratiqué le contraire : les saints Pères n'ont pas cru embrouiller les choses, mais au contraire les mettre au net, quand ils ont écrit contre les erreurs. Saint Augustin, par exemple, après avoir répondu à ceux qui ne cessoient d'attaquer ses livres, est mort en défendant les écrits que ces subtils adversaires avoient combattus; et dès son temps il a remporté cette louange, que « sa ville étant assiégée et au milieu des assauts » que lui livroient les Vandales, cet évêque » excellent en tout, a persisté jusqu'à la mort » dans la défense de la grace chrétienne. »

Il est vrai qu'on étoit soumis au jugement de l'Église, et qu'on l'attendoit avec respect et avec

[1] *Eccl.* XII, 12.

humilité : mais cependant on travailloit sans relâche à défendre et à éclaircir la vérité, de peur que les erreurs spécieuses qu'on répandoit parmi le peuple ne gagnassent comme la gangrène. La voie de l'autorité n'a jamais empêché dans l'Église celle de l'éclaircissement qu'on tiroit de la parole de Dieu et de la tradition des saints; et loin de se taire avant la décision, l'on y préparoit la voie par la manifestation de la vérité, qui veut non seulement être autorisée par les jugements ecclésiastiques, mais encore expliquée par de plus amples traités, afin de demeurer victorieuse en toutes manières : et encore qu'il soit véritable que dans les matières de la foi il faut, autant qu'il se peut, éloigner les subtilités; quand on y est jeté malgré soi par ceux qui les aiment, et qui y mettent leur confiance, l'exemple de saint Augustin aussi bien que des autres Pères, nous fait voir qu'il les faut suivre partout, et que les défenseurs de la vérité également redevables, comme dit saint Paul, aux savants et aux ignorants, doivent donner aux uns et aux autres la nourriture proportionnée à leur capacité.

Ainsi nous avertissons en notre Seigneur ceux qui liront ces écrits, qu'ils doivent s'attendre à y trouver en beaucoup d'endroits des matières souvent très subtiles, dont la lecture les pourra peiner, parceque je ne puis les omettre lorsqu'on tâche de s'en prévaloir, ni les mettre dans l'esprit des hommes sans qu'ils y donnent de l'attention, ni faire que l'attention ne soit pas pénible.

Mais quoique cette peine soit inévitable, il ne s'ensuit pas qu'il soit difficile à un chrétien de savoir précisément à quoi s'en tenir dans la matière du parfait amour et de l'oraison, puisque même les subtilités où se jettent ceux qui en ont ému la dispute, seront une marque aux hommes droits et sensés, qu'on s'est éloigné, par de vains raffinements, de la simplicité de l'Évangile; et pour ne nous pas tenir à des discours vagues, je réduis toute la matière du livre des Maximes des Saints à quatre principales questions : la première, s'il est permis de se livrer au désespoir, et de sacrifier absolument son salut éternel; la seconde, s'il est permis en général et s'il est possible, non seulement d'avoir un amour d'où l'on détache le motif du salut et le desir de la béatitude, mais encore de regarder cet amour comme le seul parfait et pur ; la troisième, s'il est permis d'établir un certain état où l'on soit presque toujours guidé par instinct, en éloignant tous les actes qu'on appelle de propre industrie et de propre effort ; la quatrième, s'il faut admettre un état de contemplation d'où les attributs absolus ou relatifs, d'où les personnes divines, d'où Jésus-Christ même présent par la foi se trouvent exclus.

Et, d'abord, sur le sujet du désespoir, qui entraine dans les prétendus parfaits le sacrifice absolu de leur salut éternel; il n'y a qu'un seul principe à considérer : c'est, dans l'Instruction pastorale de M. l'archevêque de Cambrai [1], « que la partie inférieure consiste dans l'imagi» nation et dans les sens; que l'imagination est » incapable de réfléchir; que les réflexions sont » la partie supérieure, qui consiste dans l'enten» dement et dans la volonté; » avec ce principe, ou ces principes si clairement énoncés et avoués, pensez seulement, que *la persuasion, la conviction de sa juste réprobation est réfléchie*, et en même temps *invincible* [2] : et si après cela vous pouvez douter un seul moment que cette persuasion, qui n'est rien moins que le désespoir, ne soit dans l'entendement et dans la volonté, lisez avec un peu d'attention (car ici je ne la demande que très médiocre) ce qui est écrit dans la Préface de ce livre à l'endroit cité à la note [3]; et s'il vous reste le moindre doute, ne me pardonnez jamais la témérité de vous avoir promis de les lever tous.

Si vous voulez toutefois voir les objections résolues, étendez vos soins jusqu'à lire tout de suite les premières pages de la section III [4]; vous verrez plus clair que le jour, qu'on n'oppose que des illusions à des vérités évidentes.

Mais dès-là vous apercevrez que le livre tombe par son principal endroit, dont les principes et les conséquences règnent partout : car s'il est vrai, comme il est certain, qu'il aboutit tout à ce malheureux sacrifice où l'on met l'acte le plus héroïque du christianisme, il n'y a plus à s'étonner, ni qu'on y prépare les voies en se conformant aux volontés inconnues [5]; ni qu'on en pose le fondement par l'abnégation qui *ne laisse aucune ressource à l'intérêt propre éternel* [6] : autrement, *à l'intérêt propre pour l'éternité* [7] ; ni qu'on en pousse les suites jusqu'à l'affreuse séparation des deux parties de l'ame, sans qu'on en puisse éviter les conséquences après en avoir posé les principes [8].

Voulez-vous aller à la source de l'amour trop pur qui fait oublier le salut; c'est peut-être une discussion, quoique assez facile, de rechercher les moyens dont on se sert pour exténuer, pour détourner, pour éteindre le desir et l'espérance

[1] *Instr. past. p.* 28. — [2] *Max. des Saints, p.* 87. — [3] *Préf. sur l'Instr. pastor. donnée à Cambrai, n.* 16; ci-après. — [4] *Ibid. n.* 11, 12, *etc.* — [5] *Ibid. n.* 27. — [6] *Max. des Saints, art.* 8, *p.* 73. — [7] *Ibid. art.* 10, *p.* 90. — [8] *Voyez ci-dessus*, Summa doct. *p.* 3 *et suiv.*

du salut : mais voici qui parle tout seul et ne laisse aucune réplique. On vient d'imprimer à Bruxelles une Réponse de M. l'archevêque de Cambrai au livre intitulé *Summa doctrinæ :* ses amis répandent partout que c'est un livre victorieux, et qu'il y remporte sur moi de grands avantages. Nous verrons : mais en attendant il demeurera pour certain, qu'après avoir allégué deux passages de saint Chrysostôme et un de saint Ambroise sur le salut; il décide « que le » desir en est imparfait, et que les Pères ni ne » le commandent, ni ne le conseillent aux ames » parfaites [1]. »

Le grand reproche qu'on fait à M. de Meaux dans tout ce livre, c'est de « croire qu'on ne » peut se détacher du motif de la béatitude » dans aucun acte de raison [2] : ce qui retran- » che, dit-on [3], l'acte le plus véritable, le plus » parfait, le plus merveilleux de la charité, en » retranchant celui qui est dégagé de ce mo- » tif. »

Dans l'Instruction pastorale, il entreprend de prouver qu'on peut aimer Dieu *sans le motif de notre béatitude* [4]. Il n'y a plus ici d'équivoque : on peut ne pas desirer son salut : ce desir n'est ni commandé ni conseillé aux parfaits : on peut tellement détacher son cœur du desir d'être heureux, qu'on exerce les plus grands actes sans ce motif.

J'ai démontré le contraire dans un écrit de ce livre [5], d'une manière, si je ne me trompe, à ne laisser aucun embarras. Mais pour abréger la preuve, il n'y a qu'à lire dans l'Instruction pastorale [6], « la nécessité indispensable où nous » sommes de nous aimer toujours nous-mê- » mes : » à quoi l'on ajoute, « qu'on ne peut s'al- » mer soi-même sans se desirer le souverain » bien. » Formez maintenant ce raisonnement : de nécessité on s'aime *toujours:* on ne s'aime point sans se desirer la béatitude : on se desire donc toujours la béatitude : on se la desire donc dans tout acte. M. de Meaux est mal repris d'avoir enseigné une vérité si constante, et l'auteur ne lui est pas plus opposé qu'il est opposé à soi-même; son système demande une chose, la force de la vérité en arrache une autre, et il est vaincu par lui-même.

C'est ce qui se prouve encore par une autre voie. « Saint Augustin, dit-il [7], suppose dans » l'homme une tendance continuelle à sa béati- » tude, qui est la jouissance de Dieu. » C'est pourquoi il nous avoit déja dit, qu'on s'*aime toujours;* par conséquent, dans quelque acte que ce soit : et cette tendance n'en est que plus continuelle, « parcequ'elle est un poids invincible, » une inclination nécessaire, dont on ne doit ja- » mais disconvenir. »

Par-là donc ce prétendu amour pur, qu'on imagine désintéressé de son propre bien, n'est qu'une illusion : on peut bien se détacher de soi-même jusqu'à s'aimer en Dieu et pour Dieu; lui rapporter son propre bonheur et le desirer pour sa gloire : c'est-à-dire pour honorer sa magnificence envers les siens; mais se détacher de soi-même jusqu'à ne plus desirer d'être heureux, c'est une erreur que ni la nature, ni la grace, ni la raison, ni la foi ne peuvent souffrir.

Loin de nous l'insupportable folie, comme l'appelle saint Augustin, de croire qu'on puisse ne se pas aimer, ni s'aimer sans desirer d'être heureux : « Bienheureux ceux qui souffrent per- » sécution pour la justice, car le royaume des » cieux leur appartient. » En souffrant persécution, ils sont dans la voie : en recevant le royaume, ils sont dans le terme : on peut bien ne rechercher pas la béatitude où Jésus-Christ nous la montre; mais on ne peut pas chercher ce qu'il nous montre, sans y attacher la béatitude que lui-même y a attachée : ainsi la nature et la grace sont d'accord; et nier cette vérité universellement reconnue, c'est vouloir raffiner sur l'Évangile.

L'instinct extraordinaire et particulier, par lequel sont guidés nos parfaits, est renfermé dans ce faux principe de l'Instruction pastorale : « La » volonté de bon plaisir se fait connoître à nous » par la grace actuelle [1] : » pour trouver dans ce principe tout le fanatisme des nouveaux mystiques, il ne faut que ce court raisonnement. La volonté de bon plaisir comprend tout ce que Dieu veut que nous pratiquions dans chaque événement particulier : or la grace actuelle nous fait connoître la volonté de bon plaisir; par conséquent elle fait connoître le parti que Dieu veut qu'on prenne dans chacun de ces événements. Mais la grace qui fait connoître tout cela dans le détail, n'est pas la grace ordinaire ; c'est un instinct extraordinaire et particulier: donc nos prétendus parfaits sont livrés à cet instinct : il les gouverne *à chaque occasion,* comme l'assure M. de Cambrai [2]; et il ne faut plus s'étonner si les actes de propre industrie sont supprimés : c'est une suite du principe, que la grace actuelle nous instruit en particulier de tout ce que Dieu veut de nous, à chaque occasion, par sa volonté

[1] *Respons. ad Summa doct. p.* 81. — [2] *Ibid. p.* 3. — [3] *Ibid. p.* 1, 19, 26, 34, 41. — [4] *Instr. past. p.* 15. — [5] *Quatrième écrit, I. part.* — [6] *Inst. past. p.* 24. — [7] *Ibid. p.* 47.

[1] *Inst. past. p.* 8. — [2] *Max. p.* 217. *Préf. n.* 61, *etc.*

de bon plaisir. C'est ainsi manifestement, et de leur aveu, que sont mus et poussés nos faux mystiques : ils sont donc de purs fanatiques, et leur quiétisme est inexcusable.

Les erreurs sur la contemplation ont trop de branches pour être expliquées en si peu de mots : tout se réduit néanmoins à peu près à ce seul principe, que « la contemplation directe ne s'at» tache volontairement qu'à l'être illimité et in» nominable [1] : » il faut donc être appliqué aux autres objets, et entre autres à Jésus-Christ même par une impulsion particulière, sans qu'on puisse s'y déterminer par son propre choix et par la bonté de la chose; de là vient qu'on n'y est pas toujours appliqué. Dieu tient les ames parfaites dans cette privation en deux états d'une longueur indéterminée : dans les commencements de la contemplation, qui est celui de la vie parfaite, et dans les dernières épreuves ; « elles sont alors » privées de la vue simple et distincte de Jésus» Christ [2]; » et comme l'auteur l'explique plus précisément, *privées de Jésus-Christ présent par la foi* [3] : mais si on le perd dans la haute *et pure contemplation* qu'il ravilirolt par son humanité, on se sauve en le jetant *dans les intervalles, et lorsqu'elle cesse* : voilà comme on traite Jésus-Christ. Le peu de principes qu'on vient de voir suffisent pour en convaincre ceux qui sont un peu exercés dans le raisonnement : mais dix pages de la Préface le prouveront si démonstrativement [4], que j'ose bien assurer qu'on n'y pourra pas répondre sans s'engager à de visibles absurdités.

Voilà donc les quatre erreurs principales, et qui règnent dans tout le livre, démontrées en très peu de mots. Le sage lecteur jugera s'il y a ou artifice, ou déguisement, ou faveur, ou autorité, ou effort qui puisse les faire passer dans l'Église. J'en dis autant de quelques autres aussi évidentes, qu'on trouve dans des endroits particuliers. Passera-t-on, par exemple, que la pure concupiscence, quoiqu'elle soit un sacrilége, devienne une préparation à la justice [5]; et que l'espérance chrétienne soit rangée *avec la cupidité qui est la racine de tous les vices* [6]? enfin passera-t-on dans l'Église, malgré l'autorité du concile vie, le trouble involontaire de la sainte ame de Jésus-Christ, que l'auteur n'ose avouer [7], sans néanmoins pouvoir se résoudre à l'abandonner tout-à-fait? Souffrira-t-on jusqu'à cet excès dans un auteur, sous prétexte qu'il y aura des flatteurs qui lui auront montré, dans saint Thomas, que la passion de Jésus-Christ est involontaire ? c'est une pure équivoque : l'*involontaire* de ce texte de saint Thomas [1], c'est-à-dire chose contraire à la volonté, et *qui lui déplaît par elle-même*, comme une médecine déplaît à celui qui veut guérir ; et non pas un *involontaire* qui prévienne la volonté, qui est celui dont il s'agit, et que saint Thomas a rejeté si clairement dans le lieu même qu'on en cite [2].

Mais peut-être qu'on se peut trouver embarrassé des passages de l'Écriture que l'auteur aura employés : au contraire; une des preuves les plus manifestes contre la nouvelle spiritualité, c'est qu'on ne songe seulement pas à l'appuyer de l'Écriture. Le peu qu'on en cite est un abus manifeste du texte sacré, et une nouvelle preuve d'erreur; ce qu'un quart d'heure de temps fera trouver démontré dans le quatrième écrit de ce recueil. On est étonné de voir l'Écriture si abandonnée dans des livres, où l'on ne promet rien moins que de montrer la perfection du christianisme : l'on en voit trois de cette nature, les Maximes des Saints, l'Instruction pastorale, et le petit livre contre le *Summa doctrinæ*. On met toute sa confiance en apparence dans la scolastique; en effet dans une creuse métaphysique, qui, destituée du fondement de la parole de Dieu, n'est rien moins que la scolastique, c'est-à-dire, la sainte parole réduite en méthode. Ce qu'on tire du plus vraisemblable de la doctrine des Pères, qui est la distinction de leurs trois états, est expliqué par principes dans une courte analyse [3], où l'on verra aisément si c'est ici une affaire obscure, où il soit si difficile de prendre parti.

Pour embrouiller la matière, et sans que j'y donne aucun sujet, on me fait accroire que par un profond artifice (*per altas machinationes*), par des détours captieux (*captio*), par des travaux souterrains (*per cuniculos*), j'ai machiné la ruine entière des notions communes de l'école; et que je ne donne pour objet à la charité, que la seule béatitude trouvée en Dieu même : c'est ce qu'on répète à toutes les pages du livret qu'on a opposé à celui qui a pour titre, *Summa doctrinæ* [4]. Mais si l'auteur a oublié mes sentiments, qu'il sait bien en sa conscience que je n'ai jamais cachés à personne, qu'il lise, dès l'origine de cette dispute, mes Additions aux états d'oraison : il y trouvera partout, que l'ob-

[1] *Max. des Saints*, p. 186, 187. — [2] *Ibid.* p. 194, etc. — [3] *Ibid.* p. 196. — [4] *Préf. sect.* v, n. 51 jusqu'à 60. — [5] *Max.* p. 17. *Inst. past.* p. 15, n. 8. *Préf.* n. 47. — [6] *Max. des Saints*, p. 7, 8. *Inst. past.* p. 16. *Préf.* n. 48. — [7] *Max. des Saints*, p. 90, 122. *Inst. past.* p. 53, n. 10. *Préf.* n. 49.

[1] 3 p. q. 15, *art.* 6, *ad* 4. — [2] *Ibid. art.* 4. — [3] *Cinquième écrit*, ci-dessous. — [4] *Resp. ad libel. cui tit.* Summa doct. p. 9, 15.

jet primitif de la charité c'est l'excellence et la perfection de la nature divine [1]. J'établis encore cette vérité, non point en passant, mais de propos délibéré et par conclusion expresse, dans le *Summa doctrinæ* [2], où l'on m'accuse de l'attaquer. Ce traité se trouve dans cette édition en latin et en françois, et l'on verra en termes formels la perfection de Dieu en elle-même comme le motif primitif et spécifique de la charité, c'est-à-dire, la contradictoire de la proposition que l'on m'impute.

Que si j'unis à ce motif principal les autres motifs très considérables, mais toutefois subsidiaires et moins principaux, qui ont rapport à nous et à notre béatitude, je le fais après le précepte même de la charité : en exécution de ces mots : *Aimez le Seigneur votre Dieu :* et des autres, que l'on peut voir dans ce petit livre dont on a voulu faire de si grandes plaintes.

Et néanmoins pour mieux expliquer mes sentiments et leur parfaite conformité avec l'École, je les ai fidèlement proposés dans le second écrit de ce livre [3]. Le quatrième écrit expose aussi la vérité du précepte de la charité, et des motifs qui l'animent [4]. Un cinquième écrit, qui est très court, achève de mettre au jour la vérité et la pureté de cette vertu, soutenue de tous les motifs et toujours désintéressée. Parcequ'on m'accuse de vouloir confondre la charité avec l'espérance, j'expose en deux pages [5], mais toutefois, je l'ose espérer, dans la dernière évidence, la différence radicale de ces deux vertus ; quand je parle ici d'évidence, on comprend bien que j'entends celle de la chose, et non pas celle de mes expressions : on n'a pu me séparer de l'École, qu'en m'imputant tout le contraire de ce que je dis ; j'en ai suivi la doctrine *in terminis*, comme on parle, et selon qu'elle est exprimée par tous les docteurs.

Mais ce que je ne puis dissimuler, c'est qu'on abuse de cette doctrine pour surprendre les théologiens, et établir la dangereuse chimère d'un prétendu amour pur. L'amour pur et désintéressé que veut établir la théologie, c'est l'amour de la charité commune à tous les fidèles : c'est celle-là dont il est écrit, qu'*elle ne cherche point ses intérêts* [6] : elle a pour fin principale la gloire de Dieu ; elle y rapporte la sienne ; et finalement elle prétend être heureuse, afin que Dieu soit glorifié dans son amour si bienfaisant envers ses créatures. Apprenez aux chrétiens que c'est là notre commune obligation. Mais si vous allez au-delà : si pour rendre la charité apparemment plus parfaite, vous la voulez désintéresser davantage, et jusqu'au point d'abandonner notre salut propre, notre propre béatitude même rapportée à Dieu comme à sa dernière fin ; c'est alors que je vous soutiens que ce prétendu amour pur dont vous faites un degré suréminent, n'est qu'une illusion, un amusement dangereux, et une entière subversion de la religion et de l'Évangile.

On ne doit point souffrir, dans cette vie, un amour qui n'ait plus besoin de s'exciter par la considération des bienfaits de Dieu, passés, présents, et futurs : un amour qui, pour exclure d'entre ses motifs tout rapport à nous, regarde comme étrangères au précepte de la charité ces paroles par où il commence : *Vous aimerez le Seigneur votre Dieu* [1]. La pratique même a expliqué le précepte : et David ne répéteroit pas si souvent ces paroles : *O Dieu, mon Dieu :* et encore : *Que Dieu, notre Dieu, que Dieu nous bénisse :* et encore : *Je vous aimerai, ô Dieu qui êtes ma force, mon Dieu et mon secours ;* s'il ne trouvoit dans ces paroles, *mon Dieu*, un motif puissant de l'aimer comme celui qui veut être à nous en tant de manières. Ce même attrait lui fait dire avec ardeur et une suavité que la charité peut inspirer seule : « Racontez de » race en race, que celui-ci est Dieu, notre Dieu » éternellement, et il nous gouvernera aux siè- » cles des siècles [2]. » Dites maintenant que *Dieu* appartient à la charité, et que *notre Dieu*, n'y appartient pas ; que *nous gouverner* n'est pas un droit de son excellente et souveraine nature ; et en même temps le principe de notre félicité. C'est d'ailleurs une vérité déterminée par le concile de Trente [3], que la vue de la récompense anime les plus parfaits, et qu'ils croient en avoir besoin, pour exciter un fond de langueur qui reste dans les plus grands saints durant cette vie. Le même concile a défini qu'il faut « proposer la vie éternelle comme récompense aux enfants de Dieu ; » c'est-à-dire à ceux qui doivent aimer par état, et qui ont reçu l'esprit d'adoption, pour, en bannissant l'esprit de crainte et de servitude, recevoir celui d'amour et de liberté. Tout cela conclut que Dieu, notre Dieu, en quelque sorte que ce soit, nous est un objet d'amour ; et qu'on ne peut rayer d'entre les motifs d'aimer, les paroles qu'on trouve à la tête de ce grand commandement.

On allègue, je ne sais pourquoi, l'Article XIII

[1] *États d'orais. Addit.* n. 2, 3, 4, 5, *tom.* XXVII, *pag.* 463 *et suiv.* — [2] *Summa doct. p.* 7, 8 ; ci-dessus *pag.* 304 *et suiv.* — [3] *Deuxième écrit ;* ci-dessous, *depuis le n.* 5 *jusqu'à la fin.* — [4] *Quatrième écrit*, n. 2, 3, 4. — [5] *Cinquième écrit*, n. 12. — [6] *I. Cor.* XIII. 5.

[1] *Deut.* VI. 4. *Resp. ad* Summa doct. *p.* 23. — [2] *Psal.* XLVII. 14, 15. — [3] *Sess.* VI, *cap.* 11. — [4] *Ibid. cap.* 16.

d'Issy, où il est porté que, « dans la vie et dans » l'oraison la plus parfaite, tous ces actes, » de foi explicite, d'espérance, et de pénitence, « sont » unis dans la charité en tant qu'elle anime » toutes les vertus, et qu'elle en commande » l'exercice, selon ce que dit saint Paul : *La cha- » rité souffre tout, elle croit tout, elle espère » tout, elle soutient tout*[1]. » Si l'on vouloit inférer de là, que ce soient là seulement des actes de perfection, et non pas des avantages communs et de communes obligations de la charité, l'erreur seroit trop grossière. Saint Paul ne vouloit pas définir en particulier la charité, comme elle est seulement dans les parfaits : toute charité *est patiente, bénigne, non ambitieuse, non intéressée*[2]: toute charité *demeure*, pendant que les autres dons s'évanouissent; et ainsi du reste. On a mis, dans les Articles d'Issy, que ces caractères de la charité *se trouvent dans la vie et dans l'oraison la plus parfaite*, pour montrer le tort de ceux qui bannissent de cette oraison et de cette vie les actes particuliers des vertus; et décider en même temps, comme il paroît par toute la suite, qu'ils ne s'en trouvent pas moins dans tous les états, même dans celui de perfection, pour y être réunis ensemble dans la charité. Qu'on me donne une charité qui ne soit pas douce, qui soit soupçonneuse, jalouse et impatiente; je consentirai que ces attributs donnés à la charité par saint Paul, n'appartiennent qu'aux parfaits : sinon il faut avouer qu'on abuse de l'Article XIII d'Issy, comme de saint Paul.

Au reste, on est convaincu par le dernier livre de M. l'archevêque de Cambrai, où il combat le *Summa doctrinæ*, qu'il érige l'édifice du faux pur amour sur les ruines des obligations communes de la charité chrétienne. J'avois cru qu'il avoit sauvé le principal devoir de la charité dans tous les fidèles, en disant que dès le quatrième état, qui est celui des justifiés, l'ame juste « aime principalement la gloire de Dieu, » et qu'elle » n'y cherche son propre bonheur, » que comme un moyen qu'elle rapporte et » qu'elle subordonne à la fin dernière, qui est » la gloire de son Créateur[3]. » Voilà, disois-je, la précise obligation de rapporter son bonheur à Dieu, très certainement établie dans la justice chrétienne ; mais l'auteur, dont ces paroles incommodoient le système par d'autres endroits, nous déclare, dans ce dernier livre, qu'il n'entend ce nécessaire rapport qu'*en habitude*, et *non pas en acte : habitu, non actu*[4].

Mais qu'est-ce encore que ce rapport en habitude, et non pas en acte? L'auteur croit le prendre de saint Thomas, à qui il fait dire, contre sa pensée, que « ce rapport habituel se rencon- » tre dans les actes mêmes, par lesquels les » justes pèchent véniellement : voyez saint Tho- » mas : *Habitualis illa relatio occurrit etiam in » actibus justorum, quibus peccant veniali- » ter*[1]. » Il répète la même chose plus précisément, s'il se peut, en disant[2] que « les actes » mêmes par lesquels on pèche véniellement, » sont habituellement soumis à Dieu et subor- » donnés à la fin dernière; » et il donne pour règle générale[3], que « toutes les affections na- » turelles et délibérées des justes seroient nu- » tant de péchés mortels, si elles n'étoient ha- » bituellement et implicitement subordonnées à » la fin dernière : » ainsi il dit, par trois fois, que l'acte de péché véniel est habituellement et implicitement rapporté à Dieu ; et il dit que la charité du quatrième état y est rapportée de la même sorte : en quoi il commet trois fautes essentielles, l'une de donner pour règle que tout ce qui n'est pas habituellement et implicitement rapporté à Dieu est péché mortel : la seconde, qui est une suite de ce principe trompeur, que l'acte du péché véniel a ce rapport avec Dieu; ce que personne n'a jamais pensé : la troisième et la plus étrange, que la charité justifiante n'a pas d'autre rapport avec Dieu que celui qui convient à l'acte du péché véniel.

Il faut avouer que l'auteur met ses défenseurs à de terribles épreuves; autant de fois qu'il écrit, il leur donne à soutenir de nouvelles erreurs : toutes aussi aisées à découvrir, que l'importance en est évidente.

Je m'attends qu'on m'objectera, que je préviens le jugement du Saint-Siége; c'est ce qu'on a déja objecté à la Déclaration des trois évêques, que M. de Cambrai appelle dans son dernier livre une censure *ambitieuse et anticipée*[4], faite au préjudice de l'autorité du Saint-Siége; sans songer que c'étoit lui-même qui nous avoit obligés à rendre ce témoignage de notre doctrine, qu'il faisoit sans notre aveu conforme à la sienne. Il dit bien encore aujourd'hui, dans le même livre, que j'enseigne « une doctrine sus- » pecte, qui accuse d'impiété toute l'École, et lui déclare la guerre[5]. » Si la chose étoit véritable, je ne me fâcherois pas des paroles. On dira du moins que je trouve trop aisé, ce qu'on pèse depuis si long-temps par un examen si sérieux; comme si l'évidence de la chose au fond

[1] *I. Cor.* XIII. 7. — [2] *Ibid.* 4, 8. — [3] *Summa doct.* n. 9. *Deuxième écrit*, n. 15. etc. *Max. des Saints*, p. 9. — [4] *Resp. ad Summa doct.* p. 49, ad 11 *obj.*

[1] Vide *S. Thom.* I. 2, q. 88. 11. 1. — [2] *Resp. ad Summa doct.* p. 62. — [3] *P.* 65. — [4] *Resp. ad Summa*, p. 71. — [5] *Resp. ad Summa*, p. 55, ad 12 *obj.*

empêchoit la maturité de la délibération; ou qu'il n'y ait pas toujours une tradition, qui précède les jugements de l'Église; ou que ce soit les prévenir, que de proposer, sans juger personne, la doctrine sur laquelle on ne doute point qu'ils ne soient fondés; ou qu'enfin ce soit être rude, que de marquer les erreurs en paroles propres, qui aussi ne semblent faites qu'à cause qu'elles sont simples.

Ce seroit une autre extrémité, de ne pas approfondir les matières, ou de n'aller pas à la source, à cause qu'on trouveroit claires les eaux des ruisseaux. Il s'amasse des nuages autour du soleil, qui ne laisse pas de les dissiper, encore que le jour ne soit pas douteux. Parlons simplement et sans paraboles : il ne faut laisser aux nouveautés aucune espérance d'obscurcir la vérité par quelque endroit que ce puisse être. Vous alongez, dit-on, le procès. Oui, si l'on regarde nos écrits comme des pièces nécessaires à l'instruire; mais on n'a pas cette vue : la nouvelle spiritualité accable l'Église de lettres éblouissantes, d'instructions pastorales, de réponses pleines d'erreurs ; il faut qu'elle la trouve partout en armes, qu'on porte partout la lumière de la tradition et de l'Évangile.

Au reste ceux qui nous reprochent que nous prévenons le jugement du Saint-Siége, remplissent Rome et la France de petits écrits qu'on trouve partout, et que j'ai vus comme les autres, où, parcequ'ils n'espèrent pas de sauver le livre, ils donnent des vues aux examinateurs, et leur proposent la prohibition, *donec corrigatur :* sans vouloir seulement entendre que, ce livre étant un tissu de principes bons ou mauvais qui règnent partout, toutes les parties de l'ouvrage sont sujettes à un même sort.

On demandera ce qu'il faut croire du nouveau système de l'Instruction pastorale [1], et s'il est aisé d'entendre que ce dénouement ne peut être admis. Je réponds qu'il n'est pas aisé d'en relever toutes les erreurs, et qu'il y faut apporter du soin et de l'étude. Mais pour ce dénouement pris en lui-même, l'inconvénient en est manifeste, et la seule proposition lui donne une exclusion inévitable.

Il consiste à dire qu'il y a en nous, outre l'amour-propre vicieux, et l'amour qu'on a pour soi-même par la charité, un certain amour naturel et délibéré de nous-mêmes, qui n'est de soi ni bon ni mauvais, mais seulement imparfait : et sur cela on prétend deux choses; l'une, que cet amour, qui demeure pour l'ordinaire dans les imparfaits, y fait l'amour impur et mélangé : au lieu que c'est l'exclusion pour l'ordinaire de ce même amour dans les parfaits, qui fait en eux l'amour pur ; l'autre chose, que l'auteur prétend, est que cet amour naturel et délibéré de nous-mêmes est celui qu'il a entendu partout dans les Maximes des Saints sous le nom de l'intérêt propre.

Ce dénouement, sur lequel roule toute l'Instruction pastorale, s'évanouit de soi-même par la seule exposition des termes: ce qui se prouve premièrement par l'instruction pastorale, et secondement par les propres termes du dernier livre de l'auteur.

On voit, dans l'Instruction pastorale [1], que le sens de l'intérêt propre sur lequel M. de Cambrai fait à présent tout rouler, n'est pas le seul qu'il ait suivi dans les Maximes des Saints; qu'il y a entendu quelquefois par ce terme tout avantage ou naturel ou surnaturel; qu'il a changé ce sens, qu'il l'a quitté, qu'il l'a repris sans en avertir le lecteur, et qu'il n'a donné dans ce livre aucune explication ou définition de l'intérêt propre comme il l'entend aujourd'hui. A cela si l'on joint cette autre proposition du même prélat dans son Avertissement [2], que par une claire et rigoureuse définition de tous les termes dont il s'est servi, « il a réduit toutes ses expressions à un sens incontestable, qui ne puisse plus faire aucune » équivoque; » avec ce fondement de tout son discours on fait cette démonstration.

Le sens que l'auteur avoue une fois dans les Maximes des Saints doit régner partout, puisqu'il n'y a point d'équivoque dans ce livre : or est-il que l'auteur avoue en quelques endroits le sens dont suivroit la destruction de son système; et il n'a jamais averti qu'il le changeât, ni prévenu l'équivoque par aucune définition : on doit donc croire qu'il n'y en a point, et que son dénouement vient après coup.

Quelque facile que soit ce raisonnement, et quelque claires qu'en soient toutes les parties, voici encore quelque chose de plus décisif par la Réponse au *Summa*. L'auteur y dit que, pour son système, *il n'a besoin* que de ces deux choses [3] : la première, qu'on lui accorde la définition de la charité qui est commune dans l'école : la seconde, qu'on lui accorde le XIII[e] Article d'Issy : or est-il que ces deux choses visiblement n'ont rien de commun avec l'amour naturel et délibéré. La définition de l'école, c'est que la charité a pour son objet spécifique Dieu considéré en lui-même, sans rapport à nous : le XIII[e] Article d'Issy se réduit à dire, que la charité

[1] *Instr. past. n.* 2 *et* 3. *Préf.* ci-après.

[1] *Instr. past. n.* 3. — [2] *Max. des Saints*, *Avert. p.* 26. — [3] *Resp. ad* Summa, *p.* 7, 8.

anime toutes les vertus : l'amour naturel n'entre point du tout dans ces deux choses, on n'y en fait aussi nulle mention; on n'en fait, dis-je, nulle mention, ni dans la définition de l'école, ni dans l'Article d'Issy; le passage de saint Paul dans la première aux Corinthiens, ch. XIII, d'où il est tiré, n'en parle non plus : il étoit donc inutile à expliquer l'amour par dont il s'agissoit, et on ne l'a inventé que pour embrouiller la matière, ou se sauver comme on pourroit par des équivoques.

Il n'y a donc plus d'embarras, que dans la discussion des passages particuliers dont l'Instruction pastorale est composée : celui-là est inévitable, et quiconque voudra entrer dans cet examen, doit se préparer à être fort attentif à cette lecture; mais en attendant qu'on fasse voir au nouvel auteur, les caractères certains qui séparent d'avec sa doctrine les Pères qu'il cite, sans lui en laisser un seul, il sera aisé de s'assurer de deux choses : l'une, que l'auteur, dans toute son Instruction pastorale, ne cite pas un seul passage de l'Écriture pour son prétendu amour naturel, ni pour l'usage qu'il en fait : la seconde, que parmi tant de passages des Pères où il le veut établir, il ne cite rien où il soit compris, et ne le tire que par des conséquences que personne n'a jamais connues que ce seul prélat.

Il produit à la vérité au commencement de son livre un passage de saint Thomas, et un d'Estins[1], qu'il fait servir de fondement à tout son discours : j'avoue qu'il y est parlé d'un certain amour naturel de soi-même, distingué de la charité, qui peut être bon et mauvais ; mais en lisant seulement ce qu'il cite de ces deux docteurs, et sans un plus grand examen, on verra d'abord que cet amour n'étant ni délibéré, ni employé à la différence des parfaits et des imparfaits, ce n'est pas celui de l'auteur.

Je veux bien encore donner ici un moyen facile pour entendre quelques auteurs particuliers, par exemple saint François de Sales, un de ceux que l'on fait servir de fondement au système. Tout le dénouement de la doctrine de ce saint consiste en trois passages décisifs : l'un est le chapitre de la résignation et de l'indifférence chrétienne[2], dont M. l'archevêque de Cambrai fait partout son fondement; mais qui se tourne contre lui, dès qu'il est constant, par le titre et par tout le texte, qu'elles ne regardent que les événements de la vie, et la dispensation des consolations et des sécheresses; sans avoir le moindre rapport au salut, à la perfection, aux mérites, aux vertus, ni au desir ou naturel ou surnaturel que l'auteur prétend qu'on peut avoir ou n'avoir pas de toutes ces choses.

Le second passage est celui où l'on trouvera cette règle : « Il ne faut vouloir que Dieu absolument, invariablement, inviolablement; mais » les moyens de le servir, il ne les faut vouloir » que foiblement et doucement, afin que si l'on » nous empêche dans l'emplette d'iceux, nous » ne soyons pas grandement secoués[1]. »

On voit là manifestement ce que c'est que l'indifférence, et on écarte les fausses idées dont on tâche d'embarrasser nos esprits.

Le troisième passage, et le plus important de tous, est rapporté dans l'Instruction pastorale de M. l'archevêque de Paris; et c'est là que saint François de Sales décide que « si, par imagina- » tion de chose impossible, il y avoit une infinie » bonté à laquelle nous n'eussions nulle sorte » d'appartenance, nous l'estimerions certes plus » que nous-mêmes; mais à proprement parler » nous ne l'aimerions pas : beaucoup moins pour- » rions-nous avoir la charité, puisque la charité » est une amitié, ayant pour fondement la com- » munication : ce que je dis pour certains esprits » chimériques et vains[2] : » par où l'on voit l'estime qu'il fait de la fausse métaphysique, qui détache l'amour de Dieu du motif de la béatitude. On peut rapporter à cette fin l'endroit que nous avons allégué dans nos états d'oraison[3], où le saint enseigne que « la charité est une vraie » amitié, c'est-à-dire, un amour réciproque[4] : » ce qui montre l'erreur de ceux qui veulent dans la charité séparer l'amour de Dieu comme parfait, de l'amour de Dieu comme bienfaisant et béatifiant.

Il y a encore un petit mot, mais de grand poids, du saint évêque; lorsque expliquant ce qu'il dit souvent, qu'il ne *faut aimer les vertus qu'à cause que Dieu les aime*[5], il entend cette unique cause *principalement*, et non pas exclusivement, ce qui lui fait dire[6] : « Aimons les vertus particu- » lières, principalement parcequ'elles sont agréa- » bles à Dieu. » Tant qu'on aura ce principe en vue, on ne s'étonnera pas de tout ce qu'enseigne le saint sur la charité, comme étant la fin dernière et universelle de toutes les vertus; et on ne dira jamais, comme fait l'auteur, « qu'on ne veut » aucune vertu en tant que vertu; qu'on ne veut » plus être vertueux; qu'on ne l'est jamais tant, » que quand on n'est plus attaché à l'être[7] : » et ce qui passe toute croyance, que « les saints

[1] *Instr. past. n.* 4. — [2] *Am. de Dieu, liv.* IX, *ch.* 4.

[1] *Liv.* III, *ép.* 42. Ci-dessous, *troisième écrit, n.* 6. — [2] *Amour de Dieu, liv.* X, *ch.* 10. — [3] *Liv.* VIII, *n.* 18. Ci-dessus, *tom.* XXVII, *pag.* 515. — [4] *Am. de Dieu, liv.* II, *ch.* 22. — [5] *Ibid. liv.* XI, *ch.* 14. — [6] *Ibid. liv.* III, *ch.* 14. — [7] *Max. des Saints p.* 224, 223, 226.

» mystiques ont exclu de l'état parfait les pra-
» tiques de vertu [1] : » propositions scandaleuses, dont aussi on ne trouve aucune apparence dans les ouvrages du saint évêque, quoiqu'on les ait tous remués pour y en découvrir quelque vestige.

Après avoir donné le moyen facile d'entendre les autres auteurs, il faut que je m'explique moi-même dans un endroit de ma Préface [2].

Il s'agit de faire connoître dans le Catéchisme du concile de Trente ceux dont on y parle ainsi : « *Amanter Deo serviunt, pretii causâ quo amo-* » *rem referunt* [3] : Ils servent Dieu avec amour, » pour la récompense à laquelle ils rapportent » leur amour. » Sur cet endroit du Catéchisme, j'ai bien montré que M. de Cambrai l'a mal entendu [4] ; mais je ne l'ai pas moi-même assez expliqué.

Pour tout dire, il falloit marquer plus distinctement que l'école reconnoît deux sortes d'amour : l'amour d'amitié, qui est la charité même, où l'on aime Dieu pour l'amour de lui ; et l'amour de concupiscence, où l'on veut l'avoir pour soi. Cela est certain ; mais il y falloit ajouter que la plupart des théologiens subdivisent ce dernier amour, en amour de concupiscence, innocent et saint, où l'on desire seulement de posséder Dieu ; et en amour de pure concupiscence, où l'on n'aime Dieu que pour sa propre utilité, comme on feroit un autre bien ; et uniquement pour l'amour de la récompense. Ainsi, à parler généralement, on pourroit reconnoître trois sortes d'amour : le premier est justifiant, puisque c'est la charité même, qui, comme parle saint Augustin, est la véritable justice : le second, que l'école appelle simplement de concupiscence, où l'on veut avoir Dieu comme récompense, est bon en soi, puisque c'est l'amour de l'espérance chrétienne ; mais il n'est pas justifiant, et de soi ne met pas un homme au rang des amis de Dieu : le troisième amour, qu'on appelle de pure concupiscence, a cela de commun avec le second, qu'il n'est pas justifiant ; mais il a cela de particulier, que ne regardant que la récompense pour en faire sa dernière fin au préjudice de la gloire de Dieu, il est vicieux et désordonné.

J'ai dit que l'*Amanter Deo serviunt, Ils servent Dieu avec amour,* dans le Catéchisme du concile, étoit de ce dernier genre à cause de ces paroles : *propter pretium quo amorem referunt : Ils servent Dieu, à cause du prix où ils rapportent leur amour.* Le mot de *prix, pretium,* ressent un bas intérêt, tel qu'on le voit dans les ames serviles, qui veulent qu'un maître fâcheux se fasse servir, pour ainsi dire, l'argent à la main ; qui est ce qu'on appelle *pretium.* Ceux-là n'aiment pas Dieu véritablement, puisqu'au lieu de faire servir la récompense d'un maître pour s'exciter à l'aimer, tout leur amour se tourne à la récompense : c'étoit pourtant le style du temps, de dire qu'ils *aimoient Dieu,* à cause, comme je l'ai remarqué [1], que c'est aimer en quelque façon, que de servir quelqu'un pour la récompense. J'ai prouvé ce style du temps et de l'école par Silvestre de Prière, par Silvius, auxquels j'ajoute à présent Estius [2], qui parle de même, et il n'en faut pas davantage pour bien expliquer le Catéchisme du concile. Ainsi M. de Cambrai, qui veut que cet amour rapporté au prix, au paiement, soit un amour justifiant et de charité, ne suit ni les idées de l'école, ni celles du Catéchisme qui en sont tirées, ni les siennes propres, et ne cherche qu'à trouver partout son prétendu amour pur du cinquième degré, qu'il ne peut trouver nulle part.

A l'endroit même du Catéchisme, où il croit le voir ; parcequ'il y est marqué, « qu'une ame » ne cherche Dieu que touchée par sa vertu et » par sa bonté : *nihil spectant nisi ejus vir-* » *tutem atque bonitatem ;* » il ne prend pas garde à deux choses : la première, que cette *bonté* n'est pas seulement excellente, mais encore bienfaisante, et qu'elle renferme ces deux idées dans sa notion ; la seconde, que ces ames « s'estiment heureuses de pouvoir servir un » Dieu si grand : *se beatos arbitrantes, quod ei* » *suum officium præstare possint.* » Ce qui montre que, bien éloignées de séparer la béatitude d'avec le pur et parfait amour, elles les joignent ensemble en termes formels.

Au reste, il faut ici se souvenir que le dessein du Catéchisme est de nous représenter, dans tous ces endroits, non pas un prétendu amour pur, qui se détache entièrement de la béatitude, mais la charité elle-même, qui par sa nature, en tous les sujets où elle est, la rapporte à la gloire de Dieu comme à sa dernière fin. Il ne faut pas imaginer pour cela qu'il y ait deux fins dernières, dont l'une soit la béatitude, et l'autre Dieu même. La jouissance de Dieu par la vision bienheureuse et par l'amour immuable qui fait notre béatitude, sans doute se rapporte à Dieu comme à son objet béatifiant ; c'est pourquoi Dieu est appelé la béatitude objective, et la jouissance de Dieu est appelée la béatitude formelle : celle-ci

[1] *Max. des Saints,* p. 253.—[2] *Préf.* ci-après.—[3] *Cat. Conc. Trid. part. IV ; de Orat. cap.* XII, n. 37. — [4] *Inst. past.* p. 37.

[1] *Préf.* ibid.— [2] Culpanda talis dilectio Dei propter indebitum finem quo vitiatur : *in* 1. *dist.* 1. p. 3.

en un sens se rapporte à l'autre comme à sa dernière fin; et cependant en un autre sens, toute l'école est d'accord, après saint Thomas, qu'elles ne font toutes deux ensemble qu'une seule et même fin, qu'une seule et même béatitude : de même que la lumière, qui fait, pour ainsi parler, la félicité des yeux, ne les pouvant rendre heureux qu'à cause qu'elle est aperçue, il se fait de la perception et de la lumiere un seul et même bonheur de l'œil qui la voit.

Avec ces explications du langage de l'école, que j'ai crues nécessaires au lecteur, afin qu'il ne fût point arrêté lorsqu'il le rencontreroit en son chemin, j'espère qu'on ne trouvera aucun embarras dans cette Préface. Pour ceux qui voudroient que dans le n° 80 j'eusse marqué davantage la distinction de l'amour de concupiscence innocent, et de l'amour déréglé de pure concupiscence; ils voient bien, par l'explication qu'ils viennent d'entendre, que je suis de leur avis, puisque assurément, si je ne croyois avoir failli en ce lieu, je ne travaillerois pas à réparer cette faute. Elle seroit plus grande, si je n'avois pas expliqué ailleurs ce qui manque ici; quoi qu'il en soit, je ne demande qu'à me corriger : heureux de pouvoir donner ces petits exemples, à ceux qui seroient capables de m'en donner de plus grands.

PREMIER ÉCRIT

OU

MÉMOIRE

DE M. L'ÉVÊQUE DE MEAUX

A M. L'ARCHEVÊQUE DE CAMBRAI;

Envoyé par les mains de M. l'archevêque de Paris, le lundi 15 de juillet 1697.

AVERTISSEMENT.

Il y a, dit le Sage [1], le temps de se taire et le temps de parler : comment on passe de l'un à l'autre; et du silence que la charité impose, à la déclaration nette et précise que demande la vérité, plusieurs ne l'entendent pas ou ne le veulent pas entendre. Ils veulent qu'on cherche toujours, même dans les affaires de la foi, des ménagements politiques, des excuses, des tempéraments; et sont ordinairement pour ceux qui se plaignent. C'est pour ceux-là qu'on est obligé de publier ces écrits. Il faut que les ministres de Jésus-Christ, qui sont appelés à la défense de la vérité; pour l'honneur de la cause qu'ils soutiennent, aient raison dans le procédé comme dans le fond. La Déclaration qu'on a publiée justifie assez que les évêques qui se sont opposés au livre qui a pour titre : *Explication des Maximes des Saints*, etc., avoient raison dans le fond de la doctrine. Il est temps maintenant de montrer, que la raison n'est pas moins pour eux dans la manière d'agir. La chose parlera d'elle-même : et pour ne rien dire que ce que demande la seule nécessité, dans une matière où l'on ne parle qu'à regret; sans préparer le lecteur par un long avertissement, ni lui expliquer davantage ce qu'on réservoit à la conférence proposée, on lui présente d'abord ce premier mémoire, dans toute la simplicité où il fut produit, lorsque sans étude, sans dessein de le publier, et de l'abondance du cœur, il partit pour attirer seulement des entretiens d'où l'on espéroit un entier éclaircissement de la vérité.

I.

Que notre conscience ne nous permet pas de nous taire sur le livre intitulé : *Explication des Maximes*, etc.

L'auteur a déclaré dès son Avertissement, page 16, que « deux grands prélats * ayant » donné au public XXXIV propositions qui con» tiennent en substance toute la doctrine des » voies intérieures, il ne prétendoit dans cet ou» vrage qu'en expliquer les principes avec plus » d'étendue. »

Si, au lieu d'expliquer ces principes, il les détruit, et que la doctrine qu'il enseigne soit mauvaise, ces prélats qu'il appelle ainsi comme en garantie à la tête de son livre, sont indispensablement obligés à parler; à moins de vouloir que toute l'Église leur impute cette mauvaise doctrine, et se déclarer prévaricateurs de leur ministère.

Pendant qu'ils étoient occupés d'un travail si nécessaire, M. l'archevêque de Cambrai a écrit au pape pour la défense et en partie pour l'explication de son livre : il déclare de nouveau dans sa lettre, qu'il n'a fait que suivre les XXXIV Articles de ces évêques, et la commence en disant à Sa Sainteté qu'il les a posés pour fondement.

Il pose aussi pour fondement de la condamnation de quelques endroits (*quædam loca*) de quelques libelles, les censures de trois évêques, c'est-à-dire, celle de M. l'archevêque de Paris,

[1] *Eccl.* III. 8.

* M. de Paris, alors évêque de Châlons, et M. de Meaux.

celle de M. l'évêque de Chartres *, et la mienne.

Après avoir exposé dans la même lettre sept articles où il a paru vouloir réduire toute sa doctrine, il conclut en disant : *hactenus omnia* XXXIV *Articulis episcoporum consona*.

Il paroît donc de plus en plus qu'il veut s'appuyer du sentiment de ces évêques, et il en porte la déclaration jusqu'aux oreilles du pape, qui par là auroit sujet de les envelopper dans la condamnation d'un livre qui a scandalisé toute l'Église, s'ils ne faisoient voir qu'ils en improuvent la doctrine, et ne portoient cette déclaration partout où l'on a porté la doctrine même.

II.

Que dans l'état où sont les choses, on n'a plus besoin de s'expliquer davantage avec l'auteur sur les difficultés de son livre.

Il est vrai pourtant que la charité et l'amitié les obligeoient à s'expliquer à l'amiable avec l'auteur, avant que de déclarer leur sentiment au public ; et c'est aussi pour cela qu'ils ont rédigé par écrit les propositions qu'ils ont jugées dignes de censures, dans le dessein de les lui communiquer, s'étant fait une loi inviolable de ne les faire voir auparavant à qui que ce soit. Mais la lettre de l'auteur au pape les obligeoit à prendre une voie plus courte, et où aussi on s'explique plus précisément, qui est celle de la conférence de vive voix.

Cette voie, qui a toujours été pratiquée en cas semblable, a été proposée à M. de Cambrai par M. de Paris : et sur le refus perpétuel qu'il a fait de vouloir conférer avec moi, ce prélat lui a déclaré, à ma très humble prière, que je lui demandois en mon nom particulier cette conférence avec nous trois, dans le desir que j'avois de recevoir ses instructions, et avec une ferme espérance que la manifestation de la vérité seroit le fruit de ces entretiens, pourvu que nous y apportassions toutes les dispositions nécessaires, qui sont l'amour de la vérité, la charité et la paix.

Je n'ai jamais douté que je ne trouvasse ces dispositions dans M. de Cambrai, et je ne sais pourquoi il n'a pas voulu croire qu'il les trouveroit en moi. Il sait que depuis trente ans, par la disposition de la divine Providence, je suis accoutumé à des conférences importantes sur la religion, sans que, par la grace de Dieu, on se soit jamais plaint que j'y aie porté des dispositions contentieuses, et que j'y aie passé au-delà des bornes de la charité et de la bienséance : ce qu'ayant toujours gardé avec des hérétiques et des ministres ; avec combien plus de religion et de respect me serois-je contenu avec un confrère, avec un ami, si accoutumé à entendre ma voix, comme j'étois de ma part si accoutumé à la sienne !

Dieu, sous les yeux de qui j'écris, sait avec quel gémissement je lui ai porté ma triste plainte, sur ce qu'un ami de tant d'années me jugeoit indigne de traiter avec moi, comme nous avions toujours fait, de la religion ; dans une matière où l'intérêt de l'Église demandoit notre union plus que jamais. Hélas ! j'avois traité si amiablement avec lui des raisons de réprouver certains ouvrages, et de se défier du moins d'une certaine personne ; et il peut se souvenir qu'en cette occasion, comme en quelques autres qui ont suivi, je n'ai pas élevé la voix d'un demi-ton seulement.

Quoi qu'il en soit, et en imputant seulement à mes péchés l'éloignement qu'un tel ami a marqué de moi, je me consolois de voir les conférences journalières qu'il avoit avec M. de Paris et M. de Chartres, par lesquelles il apprenoit les communs sentiments de tous les trois.

Ces prélats les lui ont donnés en toutes les manières qu'il a desirées ; et M. de Paris nous a dit souvent qu'il n'ignoroit rien, puisque, outre la vive voix, il lui avoit laissé sur ce sujet plusieurs mémoires par écrit.

M. de Chartres pareillement lui a proposé nos communes difficultés, et même par écrit quelques unes des principales, s'étant expliqué amplement, et ayant reçu aussi d'amples réponses.

On lui a aussi mis en main deux mémoires très amples de M. l'abbé Pirot, où sont toutes les difficultés, et une partie des preuves.

Pour moi, qu'on jugeoit seul indigne d'être écouté, et qui pourtant n'ai jamais rien tant souhaité, que d'ouvrir, comme j'avois fait durant tant d'années sur cette même matière, le fond de mon cœur à un prélat que je porte, Dieu le sait, dans mes entrailles : je n'ai cessé de demander quelques conférences, au péril d'être déclaré ennemi de la paix, si elles n'étoient de mon côté amiables et respectueuses.

En attendant qu'il plaise à M. de Cambrai de se radoucir envers un ami de toute la vie, qui, pour avoir dit la vérité lorsqu'il n'y avoit plus moyen de la taire, n'en a pas moins gardé la paix au fond de son cœur ; je me contente de dire que ce cher auteur n'a aucun sujet de se plaindre qu'il ignore mes difficultés sur sa doctrine, puisqu'elles me sont communes avec les prélats qui ont été assez heureux pour pouvoir

* M. de Chartres, dans le diocèse duquel le mal avoit commencé de se déclarer, comme on sait.

communiquer avec lui par écrit et de vive voix : ce qui a produit les explications qu'à la fin il a bien voulu me communiquer par écrit, et sur lesquelles il a reçu de nouveau de très amples éclaircissements de M. de Chartres.

III.

Abrégé des principales difficultés que nous trouvons dans le livre.

Encore qu'il soit si clair, par les remarques précédentes, que l'auteur est très informé des difficultés que nous trouvons dans son livre ; je ne laisserai pas, puisqu'il se plaint de mon silence, de lui en proposer les principales en abrégé, à commencer par son Avertissement.

Nous nous plaignons donc à lui-même de ce qu'il y dit :

I. « Que toutes les voies intérieures tendent à l'amour pur et désintéressé : que cet » amour pur est le plus haut degré de la perfection chrétienne : qu'il est le terme de toutes » les voies que les saints ont connu, [1] » etc. ; et néanmoins :

II. Qu'il falloit « garder le silence sur cette » matière, de peur d'exciter trop la curiosité du » public [2] : » et que ce qui oblige l'auteur à parler, c'est que » cette curiosité est devenue universelle. »

A cela revient ce qui est porté dans le livre :

III. Que » la doctrine (de l'exercice du pur » amour) est la pure et simple perfection de » l'Évangile [3] : » et néanmoins :

IV. Que « les pasteurs et les saints de tous les » temps ont eu une espèce d'économie et de secret pour n'en parler qu'aux ames à qui Dieu » en donnoit déja l'attrait et la lumière [4] : » à quoi revient encore ce qui est répandu par tout le livre :

V. Que » pour y parvenir (au pur amour) on » n'a besoin d'aucune lumière que de celle de la » foi même, qui est commune à tous les chrétiens, » et de l'inspiration qui est commune à tous les » justes [5] ; » à l'exclusion de » toute inspiration » miraculeuse et extraordinaire [6] : » et néanmoins :

VI. Que » la plupart des saintes ames » sont si éloignées de la perfection, qu'il est » inutile » et indiscret de leur proposer un amour plus » élevé [7]. »

VII. Qu'elles » n'y peuvent atteindre, parce- » qu'elles n'en ont ni la lumière intérieure ni » l'attrait de grace [1] : » ce qui fait avouer :

VIII. » Qu'il y a dans tous les siècles un grand » nombre de saints » (expression qui emporte même les saints dont on célèbre la mémoire dans l'Église) » qui n'arrivent jamais à cette per- » fection et pureté d'amour en cette vie [2] : » d'où l'on infère :

IX. Que, « dans la direction des ames, il faut » se borner à laisser faire Dieu, et ne parler ja- » mais du pur amour, que quand Dieu, par » l'onction intérieure, commence à ouvrir le » cœur à cette parole, qui est si dure aux ames » encore attachées à elles-mêmes, et si capable ou » de les scandaliser ou de les jeter dans le trou- » ble [3] : » doù il s'ensuit, au grand opprobre do la vocation chrétienne :

X. Que la perfection de l'Évangile est un secret dont il faut faire mystère, non seulement au commun des justes, mais encore aux saints : que cette doctrine les scandalise et les jette dans le trouble : qu'ils sont au rang des *ames encore attachées à elles-mêmes* [4], et qu'il n'est pas permis de leur proposer l'accomplissement du précepte : *Diliges*, etc. : *Vous aimerez de tout votre cœur*, etc. ; ni de cette parole de l'Évangile : *Soyez parfaits*, etc.

Comme on met la contemplation, ou oraison passive, dans ce pur amour [5] où tout le monde et même des saints ne sont pas appelés : il s'ensuit encore :

XI. Que lorsqu'on fait passer une ame *de la méditation discursive à la contemplation* [6], c'est lui dire qu'elle est élevée et encore par état à la plus haute perfection, et au-dessus des saints qu'on honore d'un culte public : ce qui précipite les ames dans la présomption qui les perd.

Si nous passons de l'Avertissement, et des propositions du livre qui y ont rapport, à celles du livre même, nous trouverons d'abord et dès les premières définitions :

XII. Que l'*amour d'espérance* est tel, que *le motif de notre propre intérêt* (ce qui est une chose créée) *est son motif principal et dominant* [7] : ce qui le rend vicieux et désordonné, en sorte que l'espérance, vertu théologale, qui se trouve dans les fidèles hors de l'état de grace, est vicieuse : ce que l'auteur assure encore plus précisément dans cette proposition, où, parlant de l'état d'une ame qui n'a encore *qu'un amour d'espéranee* [8], il y applique ce principe de saint Augustin ·

XIII. Que » tout ce qui ne vient pas du prin-

[1] *Avert. p.* 16, 23. *Art.* VII , *p.* 64. — [2] *Avert.* p. 4. — [3] *Art.* XLIV , *p.* 261. — [4] *Ibid.* — [5] *Art.* VII , *p.* 64 , 67 , 150 , *etc.* — [6] *P.* 63 , 199 , 200 , 201 , 210 , 212 , *etc.* — [7] *Art.* III , *p.* 34.

[1] *Art.* III. *p.* 34. — [2] *Ibid.* — [3] *Ibid. p.* 35. — [4] *Ibid.* — [5] *P.* 274 , *etc.* — [6] *P.* 170 , 171 , *etc.* — [7] *Expos. des divers amours*, *p.* 4 , 5. — [8] *P.* 7 , 8.

» eipe de la eharité, vient de la cupidité, et de » cet amour, unique racine de tous les vices, » que la jalousie de Dieu attaque en nous [1] : » à quoi revient :.

XIV. Que « l'amour dans lequel le motif de » notre propre bonheur prévaut encore snr celui » de la gloire de Dieu, est nommé l'amour d'es» pérance [2] : » où il faut remarquer en partienlier, que le motif de notre bonheur est celui qu'on veut éloigner, et que c'est là ce qu'on appelle partout l'intérêt propre : surtout aux pages 10, 11, 15, 44, 46, 57, 135, etc.

Toutes les propositions précédentes sont autant d'erreurs dans la foi. On ajoute :

XV. » Qu'on donnera à cet amour mélangé [3] » (qui est pourtant un amour de eharité dominante), « et où l'ame ne eherehe son bonheur » propre que comme un moyen qu'elle rapporte » et qu'elle subordonne à la fin dernière, qui est » la gloire du Créateur ; on lui donnera, dit » l'auteur [4], le nom d'amour intéressé : » ce qui dégrade un amonr si pur, et en même temps est contraire au langage de toute la théologie, formé sur eelui de saint Paul, lorsqu'il dit que « la » eharité ne eherehe point son propre inté» rêt [5]. »

XVI. « Qu'on peut aimer d'un amour qui est » une charité pure, et sans mélange du motif de » l'intérêt propre [6] : » ce qui emporte l'exclusion de ce motif, et en même temps de celui de la erainte et de l'espérance, en disant :

XVII. Que » ni la erainte des ehâtiments ni le » desir des récompenses n'ont plus de part à » cet amour [7] : » ce qui revient aux endroits où le motif de la erainte, qui est la peine, est exclus en égalité avec eelui de l'espérance, qui est la béatitude. Comme si saint Jean, qui a dit que *la parfaite charité bannit la crainte* [8], avoit dit aussi qu'elle bannit l'espérance, ou, ce qui est la même chose, son motif.

XVIII. Que « l'amour pour Dieu seul, consi» déré en lui-même ot sans aneun mélange de » motif intéressé ni de erainte ni d'espéranee, » est le pur amour [9] : » à quoi revient l'amour « sans aueune idée qui soit relative à » nous [10]. »

On remarquera ici, une fois pour toutes, qu'en effet il n'y a rien au-dessus de l'amour du quatrième degré de l'auteur, » où l'on ne eherche » son propre bonheur, que comme un moyen » qu'on rapporte et qu'on subordonne à Dieu [11] ; » il n'y a, dis-je, rien au-dessus de eet amour, que l'exelusion entière par état du motif qu'on nomme intéressé, qui est, comme on a vu, le propre bonheur.

XIX. Que « ce n'est plus le motif de son pro» pre intérêt qui excite l'ame [1] : » ce qui montre que le motif de la récompense n'est plus un motif, puisqu'il eesse d'exciter ; à quoi reviennent les passages des pages 10, 11. 21, 22, 23, 26, 27, 28, 29, 40, 44, qui est contradictoire, *in terminis*, avec 52 et 54. Il y faut joindre ce qui regarde la résignation et l'indifférence, pages 22, 49, 50, 51, 135, etc. ; passages que je tranche légèrement, parceque M. de Chartres les a traités.

Toutes ces propositions, depuis la XVIe, sont contre la foi, en tant qu'elles exeluent l'espérance, en lui ôtant la vertu d'être le motif de nos actions ; et contre toute la théologie, en lui ôtant d'être le motif puissant et véritable, quoique second et moins prineipal, de l'amour divin.

XX. Que » l'amour de pure coneupiscence, » où l'on ne regarderoit Dieu que pour le seul » intérêt de son bonheur, seroit indigne de Dieu, » un amour saerilége, une impiété sans pareille, » et plutôt un amour mercenaire qu'un amour » de Dieu [2] ; » et néanmoins, dans la même page, » il peut bien préparer à la justice et à la con» version des ames pécheresses : » contre la foi de l'Église, si clairement expliquée dans le concile de Trente [3], que toute préparation à la grace justifiante est un don et un effet de la grace.

XXI. Que » les motifs intéressés sont répan» dus dans toute l'Écriture, dans toute la tra» dition, dans toute les prières de l'Église [4] : » et néanmoins » qu'il y a des ames qu'il faut dé» tacher de cet intérêt ; » ce qui est répété p. 36 : en sorte que l'Écriture, les principaux monuments de la tradition, et les prières de l'Église ne seroient que pour les imparfaits ; ce qui est d'autant plus véritable, que, comme on dira dans la suite, on ne peut alléguer aucun passage pour ce prétendu détachement où l'on met la perfection.

XXII » Qu'on ne veut la béatitude que par » pure eonformité à la volonté de Dieu [5]. » Ce qui revient à ce qu'on a dit ailleurs, » qu'on ne » la veut qu'à cause qu'on sait que Dieu la » veut [6] : » ce qui met la béatitude au rang des choses indifferentes, qui ne sout bonnes que comme vouiues, et non voulues comme bonnes : par où l'on induit les ames à l'indifférence du

[1] *Expos. des div. amours*, p. 7. 8. — [2] *P.* 14. — [3] *P.* 13. — [4] *P.* 9. — [5] *I. Cor.* XIII. 5. — [6] *Expos. des div. am.* p. 10, 11, 57, 135. — [7] *P.* 15. 23, 24. 38, 102. *etc.* — [8] *I. Joan.* IV. 18. — [9] *Expos. des div. am.* p. 13. — [10] *P.* 12. — [11] *P.* 9.

[1] *Expos. des div. am.*, p. 12. — [2] *P.* 16, 17, 20, 21. — [3] *Sess.* VI, *cap.* VI, *can.* 1, 2, 3. 4. — [4] *P.* 33, 34. — [5] *P.* 42, 43. — [6] *P.* 26. 27.

salut, dont on réduit le desir en proposition équivoque [3].

XXIII. « Que parler ainsi (ôter la force et » la raison de motif à l'espérance), c'est con- » server la distinction des vertus théologales [2] » (quoiqu'on n'en conserve que le nom, puisque le motif d'une d'elles, c'est-à-dire de l'espérance, n'agit plus, n'influe plus, ne meut plus) : et que » c'est par conséquent ne se dé- » partir en rien de la doctrine du concile de » Trente [3]. »

Le mal est de dire, qu'en supprimant l'espérance comme motif, on ne se départe pas de la doctrine du concile de Trente : mais au contraire c'est s'en départir formellement, puisque ce concile suppose que les plus parfaits, comme David et Moïse, agissent en vue de la recompense : *intuitu mercedis æternæ* [4]; et que l'auteur au contraire veut que les parfaits n'agissent plus en cette vue, comme on vient de voir, proposition 16 et 17.

XXIV. » La sainte indifférence admet des » desirs généraux pour toutes les volontés de » Dieu que nous ne connoissons pas [5]. » Elle en admet donc pour les décrets de notre réprobation, et de celle des autres : ce qui étant très mauvais de soi, a d'étranges effets dans la suite.

XXV. Qu'il ne faut » jamais prévenir la gra- » ce, ni rien attendre de soi-même, de son in- » dustrie, de son propre effort [6] : » ce qui induit à toujours attendre, sans s'exciter comme de soi-même : opération où l'auteur ne forme difficulté sur difficulté, et ne fait restriction sur restriction [7], que pour la rendre dangereuse et impossible, et par-là induire tout le quiétisme, c'est-à-dire un pur tenter Dieu, et une attente oisive des mouvements de la grace.

XXVI. Que « les actes directs sont l'opération » que saint François de Sales nomme la pointe » de l'esprit ou la cime de l'ame [8]. »

XXVII. « Que les sacrifices que les ames les » plus désintéressées font d'ordinaire sur leur » béatitude éternelle, sont conditionnels [9]. » Ainsi, ce qu'on sacrifie, c'est la propre béatitude éternelle, et non autre chose : mais en marquant que ces sacrifices *d'ordinaire* sont conditionnels, on suppose que quelquefois il y en a d'absolus : ce qui revient à ce qu'on ajoute, que « ce sacrifice est en quelque manière abso- » lu. »

XXVIII. « Qu'une ame peut être invinciblement persuadée d'une persuasion réfléchie, et » qui n'est pas le fond intime de la conscience, » qu'elle est justement réprouvée de Dieu, et que » c'est ainsi que saint François de Sales se trouva » dans l'église de Saint-Étienne-des-Grès [1]. » Sans avouer le fait de saint François de Sales sur sa réprobation, il me suffit de remarquer que c'est donc d'une véritable réprobation et de l'attente d'un vrai enfer qu'il s'agit.

XXIX. « Qu'il n'est pas question de lui dire » alors le dogme précis de la foi sur la volonté » de Dieu de sauver tous les hommes [2]; » par où il paroît toujours qu'il s'agit du véritable salut.

XXX. Que, « dans ce trouble involontaire et » invincible, rien ne peut la rassurer, ni lui dé- » couvrir ce que Dieu lui cache [3] : » qui est sa justice, qu'elle croit avoir perdu pour jamais, selon l'auteur, et par conséquent être véritablement damnée.

XXXI. Que » c'est alors que, divisée d'avec » elle-même, elle expire sur la croix avec Jésus- » Christ, en disant : O Dieu ! mon Dieu ! pour- » quoi, » etc. [4].

XXXII. Que l'ame qui parle ainsi avec Jésus-Christ (chose abominable) « a une impression » involontaire de désespoir, » et qu'elle » fait le » sacrifice absolu de son intérêt propre (qui est » son salut) pour l'éternité [5]. »

XXXIII. » Que le cas impossible (qui est que » Dieu damne une ame innocente) lui paroît pos- » sible et actuel : qu'il n'est pas question de rai- » sonner avec cette ame, qui est incapable de » tout raisonnement [6]. »

XXXIV. Que ce qui l'empêche de raisonner, « c'est une conviction qui n'est pas intime, » qui n'est qu'apparente, mais néanmoins invin- » cible [7]. »

XXXV. » Qu'en cet état l'ame ne perd jamais » dans la partie supérieure, c'est-à-dire dans » ses actes directs et intimes, l'espérance par- » faite [8] : » de sorte qu'elle a tout ensemble l'espérance et le désespoir : l'une, dans l'acte direct qu'on prend pour la haute partie [9]; et l'autre, dans l'acte réfléchi qu'on prend pour la basse : ce qui a les conséquences affreuses désavouées par l'auteur [10], mais dont il pose le principe.

XXXVI. » Qu'un directeur peut alors laisser » faire un acquiescement simple à la perte de » son intérêt propre, et à la condamnation juste » où elle croit être de la part de Dieu [11]. » Ainsi il ne faut point ici pallier une doctrine qui fait

[1] *Expos. des div. am.* p. 54, 55, 56, 57. — [2] P. 46. — [3] P. 47. — [4] *Sess.* VI, *cap.* XI. — [5] P. 61. — [6] P. 68, 69, 97, 98. — [7] P. 99, 100. — [8] p. 82, 87, 90, 91, 118, 122. — [9] P. 87.

[1] *Expos. des div. am.* p. 87, 88. — [2] P. 88, 89. — [3] *Ibid.* — [4] P. 90. — [5] *Ibid.* — [6] *Ibid.* — [7] *Ibid.* — [8] P 91. — [9] Ci-dessus. *prop.* 26. — [10] *Expos. des div. am.* p. 91. — [11] *Ibid.*

horreur, et où l'on ne peut entendre qu'un jugement à toute rigueur, qui emporte la damnation et toutes ses suites.

XXXVII. « Que c'est alors qu'une ame est » divisée d'avec elle-même, et qu'il se fait une » séparation de la partie supérieure d'avec l'in- » férieure ; à l'imitation de celle qui arriva à Jé- » sus-Christ notre parfait modèle [1]. »

XXXVIII. Que cette séparation en Jésus-Christ opéroit que « la partie inférieure ne communi- » quoit pas à la supérieure son trouble involon- » taire : » et qu'en nous aussi « les actes de la » partie inférieure sont d'un trouble entièrement » aveugle et involontaire [2]. »

Les erreurs sur la contemplation sont :

XXXIX. Que « l'ame ne s'y occupe volon- » tairement d'aucune image sensible ni d'au- » cune idée nominable [3], » etc., d'où l'on conclut :

XL. Que pour s'occuper des attributs et de Jésus-Christ, il faut y *être appliqué par une impression* particulière *de la grace qui nous présente ces objets* [4] : ce qui est un pur quiétisme.

XLI. Que « l'ame ne considère plus les mys- » tères de Jésus-Christ pour s'en imprimer des » traces dans le cerveau, et s'en attendrir avec » consolation [5]. »

XLII. Qu'on est « privé de la vue distincte, » sensible et réfléchie de Jésus-Christ en deux » temps différents [6]. » Vain raffinement pour excuser les excès des quiétistes.

XLIII. Qu'on n'est « jamais privé pour toujours » en cette vie de la vue simple et distincte de Jé- » sus-Christ [7] : » où il insinue qu'on en peut être privé, non pas à la vérité pour toujours, mais dans des états fort longs, comme la suite le fait voir : ce qui n'est fait que pour chercher des occasions de se priver de Jésus-Christ.

Sur les vertus on est frappé de ces propositions qui en ôtent les motifs particuliers.

XLIV. Que « le pur amour fait lui seul toute » la vie intérieure, et devient lui seul l'unique » principe et l'unique motif de la vie inté- » rieure [8]. »

XLV. » Qu'un même exercice d'amour devient » chaque vertu distincte, et tour à tour toutes » les vertus; mais sans en vouloir aucune en tant » que vertu [9]. »

XLVI. « Qu'on ne veut plus être vertueux [10] : » l'errata, qui ajoute, *pour soi*, ne signifie rien.

XLVII. « Qu'on ne l'est jamais tant, que quand » on n'est plus attaché à l'être [11]. »

[1] *Expos. des div. am.* p. 90, 121. — [2] *P.* 122, 123. — [3] *P.* 186. — [4] *P.* 189. — [5] *Ibid.* — [6] *P.* 191. — [7] *Ibid.* — [8] *P.* 272. — [9] *P.* 221. — [10] *P.* 223. — [11] *Ibid.*

XLVIII. Que « les saints mystiques ont ex- » clu de cet état les pratiques de vertu [1]. » Toutes propositions mauvaises par elles-mêmes, odieuses et inexcusables.

J'en pourrois marquer un grand nombre d'autres qui ne sont pas moins importantes : mais, malgré le soin qu'on a d'être court, on est encore si long, en se restreignant, qu'on ne voit que trop que cette voie de procéder par écrit va à l'infini ; et qu'il en faut venir à des conférences, à moins que de déclarer qu'on ne veut point voir de fin à cette affaire.

C'est là qu'on fera voir à l'ouverture du livre, que l'auteur a détruit en termes formels plusieurs articles de ceux qu'il a signés ;

Que les passages de saint François de Sales se trouvent (sans mauvais dessein, nous le croyons) supposés, tronqués, altérés dans les termes, et pris à contre-sens par l'auteur au nombre de dix ou douze ; que tous les passages de l'Écriture qu'il allègue, pour son prétendu amour pur, sont pareillement à contre-sens, sans qu'il y ait la moindre vraisemblance ; et enfin que tout son livre n'est, depuis le commencement jusqu'à la fin, qu'une apologie cachée du quiétisme.

Il nous est dur de parler ainsi du cher auteur à lui-même; mais il voit bien que la cause nous y force, comme au reste qu'il va entendre.

IV.

Sur les explications.

Le livre, dans son fond, est une explication des Maximes des Saints » pour en retrancher tou- » tes les ambiguïtés avec la plus rigoureuse pré- » caution [2] : pour y apporter tous les correctifs » nécessaires à prévenir l'illusion, et pour expli- » quer en rigueur le dogme théologique [3] : pour » expliquer dans la partie fausse l'endroit précis » dans lequel le danger de l'illusion commence [4] : » rapporter dans chaque article ce qui est exces- » sif, et le qualifier dans toute la rigueur théo- » logique : pour, en donnant des définitions » exactes des expressions des saints, les réduire » toutes à un sentiment incontestable : pour en » composer une espèce de dictionnaire, par où » l'on saura la valeur précise de chaque terme, » et faire un système simple et complet de toutes » les voies intérieures [5]. »

Cependant, pour expliquer un livre si clair et si précis, et pour en sauver le fondement, sans encore presque parler des conséquences, quels

[1] *Expos. des div. am.* p. 253. — [2] *Avertiss.* p. 23. — [3] *P.* 10, 11. — [4] *P.* 23. — [5] *P.* 26 et 27.

tours violents n'a-t-il pas fallu donner à son esprit! D'abord en écrivant au pape, et ensuite à M. de Chartres, on prétend substituer et sous-entendre partout un *interdùm*, ou un *d'ordinaire*, qui ne se trouve nulle part dans tout le livre, et changer l'exclusion universelle en exclusion restreinte et particulière. Il eût donc fallu une fois au moins, et dès le commencement, proposer ce *d'ordinaire*: mais non: ce mot, si nécessaire dès le commencement du livre, ne s'y trouve qu'en un seul endroit, vers la fin, dans l'article XXXVI, à la page 235, et pour un autre sujet que celui dont il est ici question. Ce n'est rien. M. de Chartres a démontré, par un ample écrit, que ce *d'ordinaire* étoit étranger au livre, et n'y pouvoit convenir. Après quelques répliques de l'auteur, il est enfin venu au grand dénouement de la *cupidité soumise*, qui n'est ni nommée ni définie dans le livre, et à laquelle on ne songeoit pas encore dans la réponse à M. de Chartres, qui n'étoit pas courte. Il est venu ensuite une autre réponse trois fois grande comme le livre, où la cupidité soumise commence à paroître : où l'auteur veut à toute force qu'elle soit sous-entendue dans tout son livre qui n'en dit mot : sous entendue dans tous les Pères qui n'en parlent pas: et il a fallu en même temps, que l'*intérêt propre*, si connu et si usité depuis plusieurs siècles dans l'École, pour signifier le motif de l'espérance et du salut; d'où aussi tout le monde entendoit et entend encore que l'auteur l'a pris, ait eu tout à coup une nouvelle signification qui ne cadre plus avec le premier système. M. de Chartres l'a démontré très clairement, et cela paroit en ce que cette nouvelle signification ne peut être substituée, non plus que la *cupidité soumise* à laquelle on la réduit, à la plupart des endroits où se trouve le mot de propre intérêt. On en peut faire l'épreuve, et essayer seulement à substituer la *cupidité soumise* aux endroits qui sont marqués dans la XIVe proposition ci-dessus: on verra manifestement qu'elle n'y convient pas.

Elle ne convient non plus à aucun des Pères où l'on en veut montrer la tradition; aucun mystique, aucun scolastique, aucun auteur ne s'en est servi avant cette réponse, c'est-à-dire avant quinze jours.

Mais, dira-t-on, saint Bernard ne s'en sert-il pas, et ne trouve-t-on pas dans l'Épître à Guigue répétée dans le traité de l'Amour de Dieu, le *cupiditas ordinata*, qu'on peut traduire indifféremment selon l'auteur, *cupidité soumise* ou *réglée?* Il est vrai; elle s'y trouve: mais elle s'y trouve en un sens contraire à l'intention de l'auteur, comme M. de Chartres l'a démontré; et on le pourroit démontrer encore plus amplement, et par d'autres raisons certaines, que ce prélat n'a pas voulu toucher. Ainsi que peut-on penser des explications de l'auteur, auxquelles il ne paroît point que qui que ce soit ait jamais songé, ni lui même, avant quinze jours ou trois semaines au plus?

V.

Argument de l'auteur pour faire recevoir son explication.

Mais, dira-t-on, n'est-il pas bien dur de refuser à un auteur vivant et encore à un archevêque, de recevoir une explication qui est bonne, et qu'il assure d'avoir toujours eue dans l'esprit? n'est-ce pas assez d'avoir pourvu à la vérité? veut-on perdre la personne, et ne peut-on pas trouver des tempéraments?

On suppose ici deux choses: l'une, que l'explication soit bonne en soi : l'autre, que, pourvu qu'elle soit bonne en soi, il importe peu qu'elle cadre au livre. Mais nous sommes prêts à faire voir à l'auteur en très peu de temps que ces deux choses, avec le respect qui lui est dû, sont insoutenables.

Nous sommes, dis-je, prêts à lui faire voir,

Que son explication ne convient pas à saint Bernard qu'il allègue seul, et qu'elle lui est contraire :

Qu'elle ne convient non plus à aucun Père, à aucun théologien, à aucun mystique :

Qu'elle est pleine d'erreurs; et que, loin de purger celles du livre, elle y en ajoute d'autres:

Enfin que le système, très mauvais en soi, l'est encore plus avec l'explication.

Cela, dis-je, se verra en peu de temps clairement, amiablement; nous l'osons dire, certainement, et sans réplique; en très peu de conférences : en une seule peut-être, et peut-être en moins de deux heures. Et si l'on demande d'où vient donc que nous refusons de donner une réponse par écrit : c'est à cause des équivoques des demandes de l'auteur dans ses vingt articles, qu'on seroit long-temps à démêler, même après ses définitions : et à cause du temps trop long qu'il faudroit donner à écrire les réfutations et les preuves: il faudroit écrire sans fin : on a pour exemple les réponses de M. de Chartres qui ne font et ne feront qu'en attirer d'autres; et en entassant écritures sur écritures, le livre, qui fait la question, sera noyé dans ce déluge, en sorte qu'on ne saura plus où retrouver ce qui fait la question. Au lieu que la vive voix tranchera tout court : on saisira d'abord le point principal; et la vérité qui est toute-puissante, éclatera par elle-même.

C'est ainsi, c'est par des conférences que les apôtres convainquoient leurs adversaires : c'est ainsi qu'on a confondu, ou qu'on a instruit amiablement les contredisants; et ceux qui ont évité ces moyens naturels et doux, se sont toujours trouvés être ceux qui avoient tort, qui vouloient biaiser, et chercher des avantages indirects.

On demandera si nous refusons d'écrire ce que nous pensons? A Dieu ne plaise. Nous l'écrirons, et même nous écrirons et souscrirons sans peine toutes les propositions que nous aurons avancées dans la conférence, si on le demande : mais il faut commencer par ce qui est le plus court, le plus décisif, le plus précis; et j'ajoute, le plus charitable. Rien ne peut suppléer ce que fait la présence, la vive voix, et le discours animé, mais simple, entre amis, entre chrétiens, entre théologiens, entre évêques : rien, dis-je, ne peut suppléer cette présence, ni celle de Jésus-Christ, qui sera au milieu de nous par son Saint-Esprit, lorsque nous serons assemblés en son nom pour convenir de la vérité.

Quant à ce qu'on dit en faveur de explications, qui visiblement ne cadrent pas avec un livre : constamment elles ne sont pas recevables, parcequ'elles ne sont pas sincères.

Nous approuvons les explications dans les expressions ambiguës: il y en peut avoir quelques unes de cette sorte dans le livre dont il s'agit, et nous convenons que dans celles de cette nature, la présomption est pour l'auteur, surtout quand cet auteur est un évêque dont nous honorons la piété; mais ici, où le principal de ses sentiments est si clair à ceux qui les examinent de près, il n'y a qu'à le juger par ses paroles expresses, en lui laissant à justifier ses intentions devant Dieu : toute autre chose produiroit un mauvais effet, tant envers le peuple qu'envers les savants.

Le peuple ne sauroit à quoi s'en tenir, entre une explication qui seroit orthodoxe, et un livre qui ne l'est pas. Il ne sert de rien de dire que la vérité dans l'explication est une rétractation équivalente de la fausseté qui est dans un livre. Le peuple ne connoit point ces équivalents : en matière de foi, il ne lui faut rien laisser à deviner : si on ne lui donne les choses toutes mâchées, comme on dit, toutes digérées, la crudité, le venin; parlons sans figure, l'erreur le perdra : surtout s'agissant d'un livre petit, en langue vulgaire, qui est entre les mains de tout le monde, qui a troublé et scandalisé toute l'Église : ce que nous ne disons point pour insulter à l'auteur, à Dieu ne plaise; mais pour le faire entrer dans nos raisons, indépendamment de son propre intérêt. Si l'on n'abandonne expressément un tel livre, ou si, faute d'être abandonné par l'auteur, on ne le note par tous les moyens possibles, il demeure en autorité et en honneur : on dira qu'on est revenu de cette grande clameur que l'esprit de la foi avoit excitée : trompé par des expressions spécieuses, on avalera tout le mal : on se dégoûtera des Écritures, des passages de tant de saints, des prières de l'Église, comme de choses qui ne regardent que les imparfaits, et on ne trouvera rien de parfait que de tenir sa damnation pour indifférente : on croira qu'on n pu dire impunément, que le motif du salut ne touche pas, qu'on est résigné à le perdre, qu'on en fait le sacrifice absolu : c'est-à-dire qu'on croira pouvoir dire en un certain sens, ce qui est mauvais en tout sens. Il en est de même de ce qui est dit sur la contemplation des attributs et de la sainte humanité de Jésus-Christ; de la vertu qu'on n'aime point en tant que vertu; de sa pratique bannie par les saints; du nom de vertueux dont on se défend comme d'un crime, ou du moins comme d'une chose suspecte. Il ne servira de rien de dire le contraire de tout cela, non plus que du trouble involontaire de l'ame de Jésus-Christ. Le blasphême est prononcé, l'erreur est énoncée en termes formels dans un livre qui reste en honneur : on croira que la religion n'a rien de fixe dans ses expressions; en tout cas, que ses expressions et tout le langage théologique n'est qu'un jargon; que l'on peut dire tout ce que l'on veut, et que tout est bon ou mauvais *ad arbitrium*.

L'auteur ne doit donc point imputer à défaut de charité dans ses amis et dans ses confrères, si dans la nécessité où il les a mis de s'expliquer sur son livre, ils refusent de consentir à une interprétation, pour cela seul, quand il n'y auroit que cela, qu'elle ne convient pas avec le texte. Ils ne sont pas ses juges, il est vrai : mais ils sont témoins nécessaires que lui-même a appelés en témoignage dans sa préface, et encore dans sa lettre au pape; il les prend pour ses garants, et s'appuie sur eux : tout le monde attend de leur témoignage une approbation ou une improbation de son livre et de la doctrine qu'il contient: en cet état de la question, tout ce qu'ils taisent ils l'approuvent.

Après tout, que veut-on qu'ils disent sur la tradition alléguée à toutes les pages? peuvent-ils se taire là-dessus sans l'avouer? peuvent-ils se taire sur saint François de Sales, et laisseroat-ils penser que tant de passages altérés en tant de manières sont bien allégués? quelle explication peut sauver un fait si constant? si on

l'avone, comment peut-on espérer de laisser le livre en son entier?

Mais veut-on perdre un grand archevêque? A Dieu ne plaise : c'est lui-même qui se perdroit, s'il n'abandonnoit expressément son livre comme contenant une mauvaise doctrine. Quand il n'y auroit qu'une seule proposition mauvaise : quand il n'y auroit que le trouble involontaire de Jésus-Christ, et que son imitation qu'on trouve dans ceux qui consentent, qui acquiescent à leur désespoir avec l'avis de leur directeur, c'en est assez pour renoncer expressément à un livre qui d'ailleurs (nous le disons avec peine, mais la vérité nous y force), qui d'ailleurs n'a rien de particulier que cela même qui le rend suspect. Oui, nous le disons devant Dieu : l'auteur ne peut plus sauver sa réputation qu'en s'humiliant. Toutes les fois qu'il tiendra sur son livre un langage ambigu, on dira toujours qu'il garde dans son cœur toute sa doctrine, et qu'il n'attend qu'un temps favorable, qui pourtant, s'il plaît à Dieu, n'arrivera pas, pour y revenir.

Plus les savants ont de lumière, plus ils verront ces inconvénients : les savants bien intentionnés verront plus clairement que les autres, qu'on biaise, qu'on dissimule, qu'on épargne un mauvais livre par considération pour la personne : Si c'étoit un simple docteur, on s'écrieroit contre son livre : on épargne, diront-ils, un archevêque accrédité, dont le nom pourtant n'est que plus propre à donner de l'autorité à ce qui sera trouvé mauvais. Ils savent les tristes effets de pareilles tolérances : les livres qu'on a épargnés de cette sorte sont restés avec leurs erreurs qu'on a sucées : les évêques n'entrent point dans ces connivences : *Apertè, apertè*; c'est ce qu'ils demandent à leurs confrères plus encore qu'à tous les autres. Il faut que les livres qui peuvent tromper le peuple par leurs douces insinuations, ou par le nom de leurs auteurs, soient notés ou par leurs auteurs, ou par l'Église, ou par tous les deux : on n'a jamais fait autrement : et présentement toute la gloire de l'auteur consiste d'autant plus dans un entier désaveu de son livre, qu'il a dit lui-même dès l'entrée[1], qu'il ne falloit rien laisser à desirer pour l'édification de l'Église, et le reste que nous voulons bien ne pas répéter par respect, à cause de l'application qu'il en faudroit faire : nous la laissons à l'auteur. Après la déclaration qu'il a faite dans sa préface, on doit croire qu'il ne veut point être épargné; de sorte que son livre passera pour bon et édifiant, si l'on n'en dit mot.

[1] *Avert.* p. 15. 31.

Pour les savants mal intentionnés, que la démangeaison d'écrire des nouveautés tient pour ainsi dire au bout des doigts, ils croiront qu'on peut hasarder tout ce qu'on veut, et qu'après tout on en sera quitte en disant, contre la foi des paroles, qu'on n'a voulu dire que ceci ou que cela, à sa fantaisie : c'est ainsi qu'on sauvera tout, excepté les misérables qui seront destitués d'appui : pour les autres on connivera, pour ne pas perdre un auteur; quoique ce soit le perdre plutôt de laisser croire qu'il déguise ses sentiments.

Nous travaillons donc pour la gloire de l'auteur, par l'humble désaveu que nous lui demandons : c'est ce qu'on attend de sa magnanimité et de l'amour qu'il a pour l'Église. Il a tant de rares talents, qu'il se fera bientôt pardonner et oublier tout-à-fait un court éblouissement qu'il aura reconnu lui-même : plus il y apporte de difficultés, plus il retarde sa gloire, et plus il fait révoquer sa sincérité en doute.

VI.

Sur les demandes que fait l'auteur à M. de Meaux.

L'auteur le prie de répondre à quatre de ses demandes : c'est ouvrir une nouvelle dispute au lieu de finir celle où nous sommes : c'est donner lieu à des répliques, dupliques, et dissertations infinies. Par la grace de Dieu on ne m'accuse de rien; et je n'ai point à me justifier, ni à expliquer ma doctrine. Je ne ferois donc qu'émouvoir de nouvelles questions, et donner lieu à des longueurs infinies, en répondant par écrit à ces demandes. Si l'auteur se résout enfin, comme on l'en conjure de nouveau, de venir à des conférences de vive voix, nous aurons vu en un moment ce que nous pouvons attendre les uns des autres : je lui répondrai à tout ce qu'il voudra : ce que je puis lui dire en attendant, c'est que, lorsqu'il s'agit de la foi, je ne fais aucun cas de mes opinions particulières, si j'en ai : que je ne rejette aucune des opinions de l'École; et que pourvu qu'on sache bien prendre le fond commun dont elles conviennent toutes, je n'ai rien à demander davantage.

RÉFLEXIONS SUR LE MÉMOIRE PRÉCÉDENT.

Ces réflexions seront courtes et fort simples : car c'est ainsi que la vérité aime à être dite. La 1re est que l'on n'a reçu aucune réponse à cet écrit, quoiqu'on l'ait attendue quinze jours durant, après avoir auparavant insisté environ

trois mois à demander des conférences réglées avec ceux que la divine Providence et l'auteur même avoient mis dès le commencement dans cette affaire.

2. Les dates justifient ce qu'on vient de dire, puisque celle de l'envoi de ce mémoire est du 15 de juillet, plus de quinze jours avant la Déclaration des trois évêques, qui est du 6 d'août, et qui même n'a été envoyée pour Rome que le 12 du même mois. Ainsi il s'est écoulé près d'un mois sans que l'auteur ait rien dit sur cet écrit.

3. Cependant les trois évêques, qui ne différoient de s'expliquer que pour éviter l'éclat et pousser les voies amiables le plus loin qu'il seroit possible, étoient accusés de ne garder le silence qu'à cause qu'ils ne trouvoient rien sur quoi on pût appuyer une censure On répandoit aussi, dans le monde, qu'ils ne faisoient rien connoître de leurs difficultés à l'auteur : encore qu'il les apprît toutes par les moyens qu'on a vus, et même par un ample écrit de M. l'abbé Pirot, dont l'auteur n'a non plus fait de mention que s'il ne l'eût jamais reçu. Ce qui sembloit tendre à se faire plaindre, et à tourner contre les évêques le silence que leur inspiroit l'amour de la paix.

4. Ces évêques, et en particulier celui de Meaux, qui demande la liberté de parler ainsi de lui en tierce personne tant qu'il s'agira des procédés, insistoit toujours, comme il avoit fait, aux conférences amiables; et nous avons pour témoins du refus coustant qu'on en a fait ce qu'il y a de plus auguste dans le monde.

5. On a offert d'y admettre les évêques et les docteurs que M. l'archevêque de Cambrai y voudroit appeler, et on a proposé toutes les conditions les plus équitables à ce prélat.

6. Ce n'est qu'après tout cela et après qu'il a souvent déclaré qu'il n'avoit rien à nous dire sur son livre, ui rien autre chose à faire qu'à attendre le jugement de Rome, où il avoit porté l'affaire par une lettre expresse adressée au pape; ce n'est, dis-je, qu'après tout cela, que nous avous fait à la fin la Déclaration solennelle de nos sentiments, au temps que nous venons de marquer.

7. On voit, par les termes de cette Déclaration, par l'écrit qu'on vient d'entendre, et par toute la suite du procédé amiable, que nous n'avons point agi comme dénonciateurs ou accusateurs, et encore moins comme juges. Nous sommes, comme on a vu, appelés par l'auteur du livre en témoignage et en garantie, et par-là contraints à déclarer notre sentiment : nous ne l'avons fait qu'à l'extrémité, et après avoir tenté toutes les voies douces. Voilà tout notre procédé: il n'y a rien de plus simple.

8. L'évêque de Meaux n'est pas plus accusateur que les deux autres prélats : malgré l'affectation de le prendre seul à partie, tout le monde sait qu'il n'a aucune affaire particulière avec l'auteur, ni aucune autre contestation que sur le sujet de son livre.

9. Il a espéré, comme les autres, qu'un si grand prélat, qu'il ne peut maintenant nommer qu'avec douleur, se feroit bientôt nommer avec joie; et il souhaitoit seulement que dans une matière si claire il n'attendît pas les extrémités pour se déterminer.

10. Si après avoir long-temps examiné le livre dont il s'agit, il en a dit dans l'occasion ce que la sincérité et la vérité requéroient, il peut assurer sous les yeux de Dieu qu'il a été prévenu par le sentiment du public.

11. Ce qui reste à expliquer dépend du fond. C'est assez qu'on ait vu d'abord que les principales difficultés dont on réservoit un plus ample éclaircissement à la vive voix, ont été proposées : et plût à Dieu qu'on eût eu moins de sujet de parler.

12. La Déclaration des trois évêques s'explique plus amplement : mais non pas encore avec toute l'étendue que demandoit la matière. Chaque chose a ses mesures et son temps; et chacun, selon la grace qui lui est donnée, doit tâcher à prévenir les erreurs, en attendant le jugement du saint Siége avec tout respect.

SECOND ÉCRIT

OU

MÉMOIRE

DE M. L'ÉVÊQUE DE MEAUX

Pour répondre à quelques lettres où l'état de la question est détourné.

I.

Dessein et nécessité de cet écrit.

On me presse de répondre à deux ou trois lettres, dont la première, du 3 août, a pour titre : *Lettre de M. l'archevêque de Cambrai à un ami* : la seconde est de ce même prélat *à une religieuse qu'il conduit* : la troisième n'est pas de lui, mais de M. l'abbé de Chanterac son grand-vicaire et son député à Rome. Sous ces titres, ces lettres sont en effet écrites à tout le public, puisque des mains cachées et officieuses les répandent en un instant et plus vite que l'impres-

sion, dans la cour, dans la ville, et dans les provinces : la première même est déja imprimée, et les autres apparemment le seront bientôt. Que ferai-je sur cette demande? Il faut poser pour fondement que je ne veux rien taire d'essentiel, ni aussi rien écrire que de nécessaire. Pour m'obliger à parler, on dit que ces lettres préviennent les esprits : le monde ne peut se persuader que l'erreur soit accompagnée de la modestie, de la soumission, de la tranquillité qu'on y fait paroître : mais je suis encore touché de raisons plus hautes. C'est qu'on y change insensiblement l'état de la question; et qu'une dispute, où il y va du tout pour la religion, ne paroit plus qu'un malentendu où l'on est d'accord dans le fond : en tout cas une finesse d'école, une innocente subtilité, où il n'y va point de la foi, et qui aussi échappe des mains quand on la pénètre. D'autre côté néanmoins la matière est grave. On souffre pour *l'oraison qui est en péril*, et pour le pur et parfait amour. « On a, dit-on, accoutumé les » chrétiens à ne chercher Dieu que pour leur » béatitude et par intérêt pour eux-mêmes. » Voilà donc déja de grands maux qu'on se plaint de voir introduits dans l'Église, et la question n'est plus si légère : l'oraison, qui est l'ame de la religion, est non seulement attaquée, mais encore en péril, et une pratique basse et intéressée *à laquelle les chrétiens s'accoutument*, est *mise* à sa place. *On défend*, ajoute l'auteur, *le parfait amour même aux ames les plus avancées* : qui le pourroit croire dans l'Église de Jésus-Christ? Cependant il faut avouer qu'on se laisse facilement prévenir par ceux qui font entendre au public qu'ils ont tout sacrifié pour cette cause. Il n'est plus permis de se taire; et à moins de trahir la vérité et sa conscience, il faut entrer dans ce parti, ou le combattre.

II.

Quelle obéissance promet l'auteur de ces lettres.

Pour commencer par l'obéissance, qui sans doute est le bel endroit de la lettre à un ami, je ne la veux pas révoquer en doute : mais ici, où je n'ai à considérer que les paroles d'un auteur, j'en dois représenter l'obéissance selon qu'il l'a lui-même circonstanciée. Il « demande (seule» ment) au pape qu'il ait la bonté de marquer » précisément les endroits qu'il condamne. » Ainsi l'on élude d'abord les condamnations générales, quoique utilement pratiquées dans l'Église pour donner comme un premier coup aux erreurs naissantes, et souvent même le dernier, selon l'exigence du cas et le degré d'obstination qu'on trouve dans les esprits. Mais la lettre passe plus avant : il faut que le pape « marque précisé» ment les endroits qu'il condamne et les sens » sur lesquels portent les condamnations : » ainsi, ce ne seroit pas assez d'extraire des propositions, selon la coutume, et de les noter par une censure, il faut prévoir tous les sens qu'un esprit subtil leur peut donner : « afin, dit-il, que » ma souscription soit sans réserve, et que je ne » coure jamais risque de défendre ni d'excuser » ni de tolérer un sens condamné : » de sorte que si la censure tomboit sur quelque sens que par malheur on ne voulût pas abandonner, dès à présent on se prépare des défaites : le pape, à qui on a déféré la cause, sera soumis à son tour aux *réserves*, aux restrictions de l'auteur; et l'on verra renaître les raffinements qui ont fatigué les siècles passés et le nôtre. Voilà comme on tourne l'obéissance : voilà ce qu'on répand de tous côtés avec une affectation surprenante : à ce prix on est prêt à s'humilier : « laissons-nous corriger, » dit-on, si nous en avons besoin, et souffrons » la correction quand même nous ne la mérite» rions pas. » On prépare déja le public à tout événement : l'auteur s'attend bien que Rome, où il a porté l'affaire, ne se taira pas : et il voit venir la censure déja contenue en substance dans celle de Molinos et de ses sectateurs : s'il résiste, ce qu'à Dieu ne plaise, il en a marqué le prétexte dans la différence des sens ; s'il veut, il fera naître un nouveau procès. Se taira-t-il? il aura souffert *la correction qu'il n'aura point méritée*; et il réservera sa défense à un temps plus commode. Il pourra même ou avouer, ou désavouer, malgré le style qui parle, des lettres qui distribuées avec tant de soin, et envoyées en tant de paquets par les maisons particulières, auront toujours fait leur effet. A la vérité nous avons vu les mêmes sentiments dans des originaux écrits de main sûre, et à des personnes qu'on ne dément pas. Mais enfin ce sera toujours un procès; il n'est pas permis d'exposer l'Église à ces incertitudes, et la charité aussi bien que la conscience nous pressent de mettre l'affaire en un état où tout le monde y voie clair.

III.

Si l'oraison est en péril.

Venons donc au fond : *l'oraison*, dit-on, *est en péril* : quelle oraison, et de quel côté? est-ce l'oraison discursive et la méditation? Si cette oraison est en péril, c'est du côté des nouveaux mystiques qui la ravilissent ; puisque même elle est renvoyée par notre auteur [1], *à l'exercice de*

[1] *Art.* XXI, *p.* 165.

l'amour intéressé. Mais nous disons au contraire, malgré les nouveaux mystiques et avec tous les spirituels anciens et modernes, que cette oraison peut conduire au plus pur amour, et par-là à la perfection du christianisme. La preuve en est constante par notre Instruction sur les états d'oraison, à laquelle nous renvoyons pour ne charger pas cet écrit de trop de remarques [1]. Quelle oraison donc encore un coup est en péril? est-ce celle qu'on nomme affective, à cause qu'elle s'exhale comme un encens en pieux desirs, en saintes affections? c'est cette oraison que nous avons défendue contre le P. La Combe qui la mettoit en péril « avec les Psaumes, les lamentations des prophètes, les plaintes des pénitents, » la joie des saints, toutes les hymnes de l'Église, » et toutes les oraisons, principalement l'Oraison » divine que Jésus-Christ nous a enseignée [2]. » J'en reviens donc toujours à demander quelle oraison est en péril: est-ce l'oraison de simple présence, de contemplation et de quiétude, ou peut-être les oraisons extraordinaires et même passives qui sont attaquées; elles à qui on a consacré un article exprès parmi les XXXIV d'Issy [3], où on met ces oraisons à couvert de toute attaque sous l'autorité de saint François de Sales et des autres spirituels reçus *dans toute l'Église?* l'Article XXIV établit aussi la contemplation, et lui propose les objets qui lui conviennent. Ce seroit donc une calomnie de faire mettre l'oraison en péril à des prélats qui prennent tant de soin de la conserver dans tous ses états, dans toutes ses diversités.

IV.

Que ceux qu'on veut accuser d'être opposés à l'oraison en sont les défenseurs.

S'il faut descendre aux particuliers; qui sont donc ces ennemis de l'oraison contre qui il la faut défendre? Est-ce M. l'archevêque de Paris, qui, dans la censure qu'il a publiée contre les mystiques de nos jours, étant évêque de Châlons [4], s'oppose également à ces deux excès, ou d'abuser de l'oraison, ou de la mépriser; et qui parle si dignement de l'onction qui nous l'inspire, et de l'esprit qui souffle où il veut? M. l'évêque de Chartres prend les mêmes précautions [5], et tout respire l'intérieur et la piété dans les ordonnances de ces deux prélats. Ce sera donc peut-être M. de Meaux qu'on accusera de mettre l'oraison en péril, lui qui a traité si amplement cette matière dans une Instruction expresse, sans que personne y ait rien repris. Est-ce lui qu'on veut déclarer l'adversaire de l'oraison, après qu'il a tâché d'expliquer les plus beaux effets de la contemplation, dans le livre V [1]; qu'il a tiré, dans le livre VII, des spirituels les plus approuvés, les principes de l'oraison qu'on nomme passive; et enfin, qu'il a rapporté avec tant de soin les maximes et les pratiques de saint François de Sales et de la Mère de Chantal sa sainte fille, aussi bien que celles de sainte Thérèse, et des autres saints [2]? L'oraison ne sera point en péril, quand on proposera ces grands exemples; et c'est un dessein surprenant de lui forger des persécuteurs pour s'en faire le martyr.

J'ai peine ici à nommer ceux qui se sont donnés pour défenseurs du libre arbitre, comme s'il étoit attaqué par les défenseurs de la grace, pendant qu'ils le soutenoient de toute leur force, et qui ont pris sur ce fondement des tons plaintifs pour s'attirer la pitié des ignorants. Je veux bien ne point parler de tant d'autres, qui, pour s'ériger en défenseurs de la vérité, la supposoient combattue par les catholiques; si éloigné de leurs dispositions, pourquoi en renouvelle-t-on les exemples odieux, et nous contraint-on de les rappeler à la mémoire des hommes?

V.

Sentiments de M. de Meaux sur l'objet spécifique de la charité.

« On a, dit-on, accoutumé les chrétiens à ne » chercher Dieu que par intérêt et que pour » leur béatitude. » Mais qui les y a accoutumés? ce n'est pas du moins M. de Meaux, qui s'est attaché à montrer par l'Écriture, par les saints docteurs, et surtout par saint Augustin, que l'amour qu'on avoit pour Dieu comme objet béatifiant, présupposoit nécessairement l'amour qu'on avoit pour lui à raison de la perfection et de la bonté de son excellente nature [3]; sans quoi la charité même, destituée de son objet principal, et, comme parle l'École, spécifique et essentiel, ne subsistoit plus.

VI.

Des motifs de la charité: doctrine de l'Evangile: décision expresse du concile de Trente.

« On défend, ajoute l'auteur, aux ames les

[1] *Préf. n. 7; liv. VII; liv. IX, tom. XXVII, p. 57, 281 et suiv. 373 et suiv.* — [2] *Liv. III.* — [3] *Art. XXI. Instr. sur les états d'or. liv. X.* — [4] *Ordonn. du 25 avril 1695.* — [5] *Ordonn. du 21 novembre 1695.*

[1] *Instr. liv. V.* — [2] *Ibid. liv. VIII. et IX.* — [3] *Instr. sur les états d'or. Addition.*

» plus avancées de servir Dieu par le motif par » lequel on avoit jusqu'ici souhaité que les pé» cheurs revinssent de leur égarement; c'est-à» dire, la bonté de Dieu infiniment aimable. » Qui le défend? Pour se donner le mérite de souffrir pour la défense du pur motif de l'amour, est-il juste, est-il permis de lui imaginer des ennemis? On veut encore, et on voudra toujours, que le pécheur revienne de son égarement par le motif de la bonté de Dieu parfaite en ellemême: mais l'on ne croit point déroger à la pureté de ce motif, d'y ajouter avec David : » Louez » le Seigneur, parcequ'il est bon, parceque sa » miséricorde est éternelle [1]. » Nous voyons tous les jours que les confesseurs se servent si utilement pour nous exciter à la pure et sincère contrition, de la longue patience de Dieu qui nous a pardonné tant de péchés. Si ce motif dégradoit l'amour, Jésus-Christ ne l'auroit pas proposé à celle *à qui il remettoit beaucoup de péchés, parcequ'elle avoit beaucoup aimé* [2]. Quand le concile de Trente a défini [3] que les justes qui *se devoient animer* eux-mêmes *principalement par le motif de glorifier* Dieu, y pouvoient, et y devoient ajouter *la vue de la récompense éternelle* pour *s'animer* davantage; il a défini en même temps que le motif de la récompense, bien éloigné d'affoiblir la charité, au contraire la rendoit plus forte : et cela non seulement dans les justes du commun, mais encore dans les plus parfaits dont ce concile allègue l'exemple [4]: comme dans David, qui disoit: « J'ai in» cliné mon cœur à vos justifications, à cause » de la récompense [5]: » et dans Moïse; dont saint Paul a dit, « qu'il regardoit à la récom» pense [6]. »

Il faut donc conclure de là, que le motif de la récompense est né pour animer ceux qui se proposent pour leur fin dernière la gloire de Dieu; et que ces motifs, loin de s'affoiblir ou de s'exclure l'un l'autre, sont subordonnés l'un à l'autre.

VII.

Autre décision expresse du même concile.

Quand le même concile a prononcé, qu'il falloit « proposer la vie éternelle aux enfants » de Dieu, et comme une grace qui leur étoit » miséricordieusement promise en Jésus-Christ, » et comme une récompense qui devoit être fi» dèlement rendue à leurs bonnes œuvres et à » leurs mérites [7]; » ce motif, *tanquam merces*, *comme récompense*, n'est-ce pas le motif commun de tous les enfants de Dieu? ou bien y a-t-il deux classes des enfants de Dieu, à l'une desquelles il faille proposer ce motif, et ne le pas proposer à l'autre? le proposer au commun des justes, et ne le proposer pas aux parfaits? Qui ne voit l'illusion manifeste d'une semblable doctrine? car le concile dit clairement, qu'il faut » proposer la vie éternelle comme récompense: » *tanquam merces :* à ceux qui persévèrent dans » le bien jusqu'à la fin, et qui espèrent en Dieu. » Il faut donc, ou dire que les parfaits ne sont pas de ceux *qui persévèrent dans le bien*, et *qui mettent en Dieu leur espérance:* ou avouer, comme un point de foi décidé par le concile de Trente, qu'on leur doit proposer la vie éternelle à titre de récompense, et cela en qualité d'enfants de Dieu : *filiis Dei :* sans par-là les rendre mercenaires, ou les dégrader du nom d'enfants de Dieu, ou le leur faire porter d'une manière imparfaite.

[1] *Ps.* CV. 1.— [2] *Luc.* VII. 47.— [3] *Sess.* VI. *cap.* XI. — [4] *Ibid.* — [5] *Ps.* CXVIII. 112. — [6] *Hebr.* XI. 26. — [7] *Sess.* VI, *cap.* XVI.

VIII.

Illusion de l'auteur.

L'auteur nous répondra, qu'aussi a-t-il dit, parlant en la personne des parfaits, « Je veux » Dieu en tant qu'il est mon bien, mon bonheur » et ma récompense [1]: » il est vrai. Il ajoute même, « je le veux formellement sous cette » précision : » il falloit donc s'en tenir là; et n'ajouter pas aussitôt après, « mais je ne le veux » point par ce motif précis qu'il est mon bien. » L'objet et le motif sont différents : l'objet est » mon intérêt, mais le motif n'est point inté» ressé; puisqu'il ne regarde que le bon plaisir » de Dieu : » ainsi ce qui est l'objet n'est pas le motif pour les parfaits : « Je veux Dieu, dit-il, « sous cette précision qu'il est mon bien; mais « je ne le veux point par cette raison précise. » Si cette raison précise n'est plus mon motif, ne me meut plus, ne me touche plus, que me sert d'avoir un objet dont je ne suis plus touché? C'est, sous prétexte de reconnoître la décision de Trente, l'éluder manifestement : et en avouant de paroles, qu'on propose aux plus parfaits la vie éternelle *en tant qu'elle est récompense, tanquam merces*, on cesse de la proposer comme un motif qui touche.

C'est précisément s'opposer aux paroles du même concile, qui décide que tous les justes et même les plus parfaits » regardent la récom» pense éternelle, principalement pour glorifier » Dieu, mais aussi pour exciter leur négligence,

[1] *Explic. des Maximes*, etc. p. 44, 45.

» et pour s'engager à courir dans leur car-
» rière[1] : » ce qui bien assurément ne seroit pas, si cette récompense ne les touchoit plus, et n'étoit plus un motif pour eux capable de les animer, et d'exciter leur courage.

Il ne sert de rien de dire toujours : On ne m'entend pas; ce n'est pas ainsi que je le conçois : car, après tout, qu'est-ce qu'on entend, sinon qu'on ôte aux parfaits le motif qui touche les justes du commun, pendant que le concile de Trente, pour prouver que ce motif est bon à tous les justes, leur allègue l'exemple des parfaits ?

IX.

Reflexion sur les exemples de Moïse et de David, allégués par le concile de Trente.

Nous avons vu que ce saint concile appuie sa décision sur les exemples d'un David, qui dit : « J'ai incliné mon cœur à vos préceptes, à cause » de la récompense : » et d'un Moïse; dont l'apôtre a dit, « qu'il regardoit à la récompense[2] : » pour montrer que dans les plus grands saints, dans les hommes inspirés de Dieu, il y a, pendant le cours de cette vie, un fond de paresse qui a besoin d'être excité par la vue de la récompense éternelle ; et que négliger ce secours, ou en un mot ne s'en servir pas comme par état, c'est raffiner sur l'Évangile, c'est se livrer à l'orgueil, et ne pas connoitre l'infirmité et les tentations où nous sommes durant tout le temps de notre pèlerinage.

X.

Doctrine de l'École sur la nature et les motifs de la charité.

Ainsi, quand l'École dit, comme elle fait communément, que « la charité est l'amour de » Dieu comme excellent en lui-même, sans rap-
» port à nous, » visiblement il faut entendre, et tous aussi sans exception l'entendent ainsi, que l'on peut bien distinguer ou séparer par l'esprit ce rapport à nous de l'objet spécificatif de la charité; mais non pas l'exclure pour cela, ni séparer les bienfaits divins du rang des motifs pressants, quoique seconds et subsidiaires, de la charité.

De cette sorte, la distinction de cet objet spécificatif d'avec les autres motifs est bonne en spéculative : mais cette séparation ne se fait que par la pensée, pendant que réellement et dans la pratique on s'aide de tout; et celui-là est le plus parfait, qui absolument aime le plus par quelque motif que ce soit.

La charité est une : la théologie n'en connoit pas de deux espèces. Saint Paul dit que « la cha-
» rité ne se perd jamais, *nunquam excidit*[1]. » Et, bien loin qu'il y ait une autre charité quand on passe de l'état imparfait au parfait, il est de la foi que la même charité demeure toujours, quand on passe de l'état présent à la patrie. L'auteur convient avec nous, dans les réponses qu'il nous a communiquées, qu'elle est la même et de même espèce dans le ciel et dans la terre, et ici-bas la perfection dépend des degrés. Il y a un degré connu de Dieu, où, selon saint Jean dans sa première Épître canonique, *la charité bannit la crainte*[2] : mais il n'y en a point où elle bannisse l'espérance ni son motif. La crainte n'a pas Dieu pour son objet immédiat : son motif essentiel, qui est la peine éternelle, ne fait qu'ôter les empêchements, et rabattre la concupiscence par une terreur salutaire : mais, comme dit excellemment saint Bonaventure, l'espérance a Dieu même pour objet immédiat, et son motif naturellement entre dans l'amour, l'excite et l'augmente. Ce sont là des vérités inébranlables, clairement révélées de Dieu, et dont toute la théologie est d'accord.

XI.

Vaine plainte dans la Lettre à un ami.

Quand donc la Lettre à l'ami se plaint qu'*on défend de servir Dieu par les purs motifs de sa bonté infinie*, on veut se faire pitié à soi-même et en faire aux autres en se donnant gratuitement des adversaires; et au lieu de prier pour eux, comme s'ils étoient dans l'erreur, il auroit été plus sincère de leur faire justice, en avouant qu'ils ne mettent en péril ni l'oraison, ni l'amour parfait, ni les motifs qui nous y portent.

XII.

La même doctrine plus précisément proposée.

Et pour montrer à M. de Cambrai que c'est en vain qu'il prétend se faire valoir envers le public comme le défenseur particulier de l'amour désintéressé, on lui accorde sans peine avec le commun de l'École, ce qu'il demande dans sa Lettre à un ami, que « la charité est un amour » de Dieu pour lui-même, indépendamment de

[1] *Concil. Trid. Sess.* VI, *cap.* XI. — [2] *Ibid.*

[1] *I. Cor.* XIII. 8. — [2] *I. Joan.* IV. 18.

» la béatitude qu'on trouve en lui : » on lui accorde, dis-je, sans difficulté cette définition de la charité; mais à deux conditions. l'une, que cette définition est celle de la charité qui se trouve dans tous les justes, et par conséquent n'appartient pas à un état particulier qui constitue la perfection du christianisme; et l'autre, que l'indépendance qu'on attribue à la charité, tant de la béatitude que des autres bienfaits de Dieu, loin de les exclure, les laisse dans la pratique comme un des motifs les plus pressants, quoique second et moins principal, de cette reine des vertus.

Ou assure sans crainte, et on met en fait, que jamais M. de Cambrai, avec la tradition qu'il a taut vantée, ne trouvera un seul auteur, ou parmi les Pères, ou parmi les scolastiques, ou parmi les mystiques, qui rejette ces deux conditions; et à l'ouverture du livre on lui en montrera cent qui expressément les admettent : ce qu'on auroit fait en sa présence, s'il n'avoit si soigneusement évité la conférence réglée qu'on lui proposoit avec toutes les circonstances les plus favorables qu'il eût desirées.

XIII.

Que l'auteur de la Lettre détourne l'état de la question: son erreur sur l'état parfait.

Ainsi, quand il réduit dans sa Lettre la question à deux points, dont l'un est cette indépendance de la charité, il donne le change aux théologiens; et il demande comme une merveille, qu'on lui accorde ce que personne ne lui a jamais disputé, et ce qui ne fait rien du tout à la question, comme on vient de voir.

Il ne réussit pas mieux dans la seconde chose, qu'il demande pareillement qu'on lui accorde, qui est que dans » la vie des ames les plus par- » faites c'est la charité qui prévient toutes les » autres vertus, qui les anime, et qui en com- » mande les actes pour les rapporter à sa fin ; en » sorte que le juste de cet état exerce alors d'or- » dinaire l'espérance et toutes les vertus avec » tout le désintéressement de la charité même, » qui en commande l'exercice. » Tout cela, dis-je, ne sert de rien, puisque c'est là non seulement une doctrine absolument inintelligible, mais encore une erreur manifeste.

C'est une doctrine inintelligible, puisque admettre une espérance qui soit exercée avec *tout le désintéressement de la charité*, c'est en admettre une, selon l'auteur même, qui, comme la charité, soit *indépendante de la béatitude* : et cela c'est une espérance qui n'espère rien, et une contradiction dans les termes.

Mais ce qui est inintelligible par cet endroit-là, en soi-même est une erreur manifeste pour deux raisons : l'une, que c'est ôter l'espérance contre la parole expresse de saint Paul : « Main- » tenant ces trois choses demeurent, la foi, l'es- » pérance et la charité : *manent tria hæc* [1] : » l'autre, que c'est mettre une espérance qui n'excite point, contre la définition expresse du concile de Trente : ce qui retombe dans le défaut d'ôter l'espérance, puisqu'il est égal de l'ôter ou de la laisser sans effet.

XIV.

Vaine réponse de l'auteur, qui n'entend ni l'espérance ni la charité.

Il ne sert de rien de dire que la charité prévient l'espérance, et la commande; puisqu'il doit toujours demeurer pour certain, selon la foi, qu'elle ne la peut commander que pour s'exciter elle-même : car pourquoi l'acte d'espérance est-il si précisément commandé de Dieu par ces paroles ; *Espérez au Seigneur : spera in Domino* [2] : et encore : *Attendez le Seigneur : agissez avec courage; et que votre cœur se fortifie* [3] : et par cent autres de cette force? pourquoi, dis-je, cet acte d'espérance est-il si soigneusement commandé, si ce n'est parce qu'il sert à la charité; qu'il est né pour l'exciter, pour la soutenir, pour l'accroître: conformément à cette parole de l'apôtre [4] : *La fin du précepte*, c'est-à-dire sans aucun doute, la fin de tout précepte, *c'est la charité : Finis præcepti charitas?*

XV.

Que la distinction du quatrième et du cinquième état de l'amour, où l'auteur a constitué toute la doctrine de son livre, ne subsiste plus après sa Lettre, et que son pur amour est un fantôme.

C'est aussi très vainement que l'auteur suppose que cette prévention de la charité ne convient qu'à son amour pur : car l'amour du quatrième degré, qui, selon lui, n'est pas encore l'amour pur, mais cet amour mélangé qu'il appelle partout mercenaire ou *intéressé* [5], encore qu'il soit *justifiant* et que la charité *y domine* [6]; ne laisse pas d'être « un amour de préférence de » Dieu à soi, où l'ame aime principalement la » gloire de Dieu [7], et ne cherche son bonheur » propre que comme un moyen qu'elle rapporte » et qu'elle subordonne à la fin dernière, qui est » la gloire du Créateur [8]. »

Tel est l'amour du quatrième degré, qui n'est

[1] *I. Cor.* XIII. 13. — [2] *Ps.* XXXVI. 3. — [3] *Ps.* XXVI. 14. — [4] *I. Tim.* I. 5. — [5] *Explic. des Max.* p. 14, 15. — [6] *P.* 6, 8. — [7] *P.* 15. — [8] *P.* 9.

pas encore l'*amour pur*, dont l'auteur fait un degré plus éminent, qu'il appelle dans son livre le cinquième amour, où, « non content de » ne plus aimer son propre bonheur que comme » un moyen subordonné à la gloire de Dieu, on » aime Dieu sans aucun mélange de motif intéressé ni de crainte ni d'espérance [1]. »

Et néanmoins cet amour, qui n'est pas encore l'amour pur, ce qu'on ne peut assez répéter, prévient et commande toutes les vertus par cette raison démonstrative. Ce qui est voulu comme fin est voulu par prévention devant les moyens : c'est un principe constant : or est-il qu'en cet état, qui est le quatrième et celui de la justice commune, la gloire de Dieu qui est l'objet de la charité est voulue comme la fin, et au contraire la béatitude n'est voulue *que comme* un moyen qui lui est subordonné, par la propre définition de l'auteur : donc cette prévention de la charité, dont la Lettre à un ami vouloit faire l'état des parfaits, c'est-à-dire le cinquième état du livre, se trouve établie dès le quatrième : et ainsi ce cinquième état, encore que ce soit celui qui fait le sujet du livre, n'est plus qu'un fantôme.

Cette raison est démonstrative, puisque la définition de l'état parfait, qu'on fait consister dans la charité en tant qu'elle prévient l'exercice de l'espérance, est épuisée dès l'état de la justice ; commune en sorte qu'il ne reste rien à mettre au-delà, que l'exclusion du motif de la béatitude en tout sens : ce qui emporte la suppression de l'espérance chrétienne ; et par-là, comme on a vu, une erreur manifeste contre la foi.

XVI.

Réflexions sur la distinction du quatrième et du cinquième amour posé par l'auteur ; et nouvelle conviction de son erreur dans son pur amour.

Dans certaines matières abstraites et qu'on affecte encore de subtiliser pour embarrasser la matière, il ne faut pas craindre de répéter ce qui fait la difficulté. Je répète donc que le fort de la difficulté dans cette matière consiste dans les deux amours que l'auteur appelle, dans son livre, le quatrième et le cinquième.

Le caractère du quatrième amour, qui est l'amour de charité et celui de la justice commune, selon l'auteur consiste en trois choses : la première, que « l'ame alors aime Dieu pour lui et » pour soi [2] ; » la seconde, « qu'elle aime principalement la gloire de Dieu, et qu'elle ne » cherche son bonheur propre que comme un » moyen qu'elle rapporte à la fin dernière, qui » est la gloire de son Créateur [1] ; » la troisième, que cet « amour est encore mélangé d'un reste » d'intérêt propre, quoiqu'il soit un amour de » préférence de Dieu à soi [2]. » Ce « reste d'intérêt » propre, » c'est ce qu'on venoit d'appeler « le » propre bonheur, qu'on ne vouloit plus que » comme un moyen rapporté à la fin dernière, qui » est la gloire de Dieu. »

Ces trois caractères posés dans le quatrième amour, il reste que le cinquième, qui est le parfait, les doit exclure tous trois : autrement il ne seroit point au-dessus. Or il n'y a rien au-dessus de ces caractères, que l'exclusion entière du motif du propre bonheur : au-dessus, dis-je, de l'amour où l'on aime Dieu *pour lui et pour soi*, il n'y a plus que l'amour où l'on ne l'aime que *pour lui* et plus pour soi : au-dessus de l'amour où l'on *n'aime son propre bonheur que comme un moyen* de glorifier Dieu; il n'y a rien que de cesser de l'aimer de cette sorte et même comme moyen : enfin, au-dessus d'un amour où il n'y a *plus qu'un reste de cet intérêt* qui est *le propre bonheur*, il n'y a plus que l'amour où ce *reste* même est ôté. Ainsi le pur et parfait amour que l'on établit au-dessus du quatrième degré, et dans le cinquième, doit avoir pour caractère la totale extinction de ce qui restoit du motif du propre bonheur et de l'espérance : et en effet il est ainsi défini [3] : « L'amour pour Dieu seul considéré » en lui-même et sans aucun mélange du motif » intéressé ou de crainte ou d'espérance, est le » pur amour ou la parfaite charité. » Voilà cet amour que j'appelle une illusion, l'extinction de l'espérance comme de la crainte, un amour qui se détruit par lui-même, dont j'ai dit et je dis encore, qu'on ne trouve rien dans aucun scolastique, dans aucun mystique, dans aucun théologien, dans aucun Père.

XVII.

Conséquences pour établir le vrai état de la question : première conséquence, que l'auteur se perd dans des subtilités.

De là résultent quelques conséquences, qui nous serviront à poser le véritable état de la question qu'on veut obscurcir.

La première, que l'auteur se perd dans de vaines subtilités, dans des finesses inintelligibles. Lorsqu'on est venu au point de n'aimer plus son propre bonheur que *comme un moyen* pour établir la gloire de Dieu, laquelle n'est en effet primitivement que dans la glorification de ses serviteurs, on a atteint la perfection du chris-

[1] *Explic. des Max.* p. 15. — [2] *P.* 8.

[1] *Explic. des Max.* p. 9. — [2] *P.* 15. — [3] *Ibid.*

tianisme : or est-il que, par les propres définitions de l'auteur, on est arrivé à ce point dès le quatrième degré : par conséquent en allant plus loin, et poussant l'effort de l'esprit jusqu'à un certain degré supérieur, qui est le cinquième, on sort de mesure, on donne dans l'illusion, dans l'amusement, dans la présomption, et on se perd dans les nues, où l'on n'embrasse qu'une ombre au préjudice du corps de la religion.

XVIII.

Seconde conséquence : Inutilité de certaines thèses sur le pur amour.

Secondement, je conclus que ceux qui semblent affecter depuis quelque temps de faire thèses sur thèses *sur le pur amour sans rapport à nous*, ne nous nuisent pas. Ils savent bien, en leur conscience, qu'on ne songe pas seulement à attaquer le désintéressement de la charité en tout état, même dans celui de la justice commune : ils ne sont pas assez malhabiles pour s'engager à soutenir le désintéressement aussi dangereux que chimérique du prétendu pur amour du cinquième état. Ainsi quelque officieuse que veuille être leur théologie, on veut bien la regarder comme indifférente.

XIX.

Troisième conséquence : Que l'auteur déguise l'état de la question dans sa Lettre à une religieuse.

Je conclus, en troisième lieu, que l'auteur instruit mal la religieuse à qui il écrit que « ceux » qui attaquent son livre, le prennent en un sens » qui n'a aucun rapport avec le sien*. » Le contraire paroît clairement par les remarques précédentes : ce qu'on attaque dans son livre est son amour pur du cinquième état, *qui pousse* l'amour au-delà de celui *où le bonheur propre n'est* recherché que pour Dieu, et où l'on ne laisse aucun *mélange* ni aucun *reste* de cet intérêt. Or est-il que cet amour est celui précisément qu'il veut défendre, comme on l'a démontré par ses paroles. Il est donc faux qu'on le prenne dans un sens opposé au sien, comme il le dit à la religieuse.

XX.

Quatrième conséquence : Qu'il n'est pas vrai que l'on convienne de la catholicité du sens de l'auteur.

Il ne la trompe pas moins, en quatrième lieu, lorsqu'il l'assure que « ceux qui attaquent son » livre avouent eux-mêmes que son sens est très » catholique : » car ou il parle du sens de son livre considéré en lui-même; et loin de lui avouer qu'il soit catholique, on vient de voir le contraire : ou il parle du nouveau sens qu'il lui a donné contre la naturelle signification des paroles; et on lui dira bientôt, forcé par la vérité et par le service qu'on doit à l'Église, que ses explications ne sont pas meilleures que son texte : mais chaque chose doit être dite à sa place et dans son temps.

XXI.

Cinquième conséquence : Que l'auteur déguise l'objet de son livre dans la même Lettre à une religieuse.

En cinquième lieu, on le loue d'avouer franchement à la religieuse que « son livre, supposé » qu'il soit bon, n'est pas utile à tout le monde : » mais quant à ce qu'il ajoute, « qu'il n'est fait que » pour ceux qui conduisent, et par rapport aux » ames de l'état dont il parle, » il suppose, premièrement, qu'il y ait des ames au-dessus de celles qui ne veulent leur bonheur propre *que par rapport* à la gloire de Dieu; et c'est ce qu'on lui conteste. Il suppose, secondement, qu'il n'a écrit que pour les directeurs; mais en même temps il oublie ce qu'il avoue dans son Avertissement : qu'il a voulu *satisfaire à une curiosité qui est devenue universelle* [1]; et encore : qu'il n'a écrit que pour expliquer les principes de deux prélats dans les XXXIV Articles [2], qui certainement n'ont point eu la direction pour objet.

XXII.

Sixième conséquence : Qu'en réduisant la question à deux points, dans la Lettre à un ami, l'auteur dissimule les principales difficultés.

En sixième lieu, je conclus que, lorsque dans sa Lettre à un ami il réduit la question à deux points, dont l'un est la charité désintéressée, et l'autre est la charité toujours prévenante; il ne songe pas à son étrange doctrine du sacrifice absolu de l'éternelle félicité et du simple acquiescement à sa réprobation, ni à celle de l'espérance unie dans une même ame avec un invincible désespoir; ni à l'union avec Jésus-Christ dans ce désespoir invincible; ni aux troubles involontaires de la sainte ame de Jésus-Christ; ni à cette séparation des deux parties, dont les suites sont si terribles. Il se fait grace à lui-même sur ces étranges doctrines, et sur beaucoup d'autres non moins importantes. Plût à Dieu que nous y pussions consentir; mais la vérité ne le permet pas.

* Extrait d'une lettre de M. de C. à une religieuse qu'il conduisoit.

[1] *Explic. des Max.* p. 4. — [2] P. 16.

XXIII.

On dit un mot de la Lettre de M. l'abbé de Chanterac, et on conclut cet écrit.

Quant à M. l'abbé de Chanterac, on entend avec plaisir dans sa lettre à madame de Ponchat, les louanges de la modération de M. l'archevêque de Cambrai dans l'incendie de son palais; mais qu'il s'emporte jusqu'à composer des propres paroles de saint Jean sur notre Seigneur le témoignage qu'il rend à ce prélat, et qu'en même temps il fasse de ces divines paroles la chute de son compliment pour cette dame; qu'il attribue le soulèvement universel qui a paru tout à coup contre le livre au dedans et au dehors du royaume à des intérêts particuliers ou à la sublimité de sa doctrine, où le reste des théologiens, comme vulgaires esprits, ne peuvent atteindre; qu'il le compare aux apôtres, où la plénitude du Saint-Esprit parut une ivresse, et le comble de la sagesse une folie, pendant qu'une contradiction si générale est l'effet visible des erreurs palpables d'une partie de ce livre, et des raffinements inouïs de l'autre : c'est quelque chose de si outré, qu'il fait peur à ceux qui savent ce qu'ont coûté à l'Église de semblables entêtements. Et pour la soumission qu'il vante dans le même auteur, nous la louerons avec joie quand il cessera de menacer l'Église de restrictions sur le jugement qu'elle attend, et qu'il a lui-même demandé.

Concluons donc de tout ce discours, que c'est inutilement qu'on se donne au monde comme un homme contredit pour la justice : ni l'oraison n'est en péril, ni l'amour désintéressé n'est attaqué, ni l'on n'en défend la pratique, ni on n'accoutume les ames à ne chercher Dieu que par intérêt, ni on ne censure aucune opinion de l'École, comme on le voudroit faire accroire aux ignorants. Il ne faut point attendrir le monde en déplorant des maux qui ne sont pas; on sait en quoi l'auteur est à plaindre, et de quelle oraison il a voulu être le martyr : n'en disons pas davantage; et prions que la vérité paroisse bientôt, sans que le beau nom d'amour pur serve à l'obscurcir. L'auteur demeure d'accord, dans sa Lettre à un ami, « qu'on abuse du pur amour, « et qu'il y en a qui renversent l'Évangile sous « un si beau nom. » Le pur amour, dont il s'est rendu le défenseur particulier, ne peut être d'un autre genre, puisqu'il détruit, avec l'exercice et l'utilité de la charité, un des fondements de l'Évangile; sans parler ici davantage des autres inconvénients aussi essentiels de sa doctrine.

TROISIÈME ÉCRIT

OU

MÉMOIRE

DE M. L'ÉVÊQUE DE MEAUX

Sur les passages de S. François de Sales.

J'ai justifié la doctrine du saint évêque de Genève dans les livres VIII et IX de l'*Instruction sur les états d'oraison*; et j'ai fait voir les principes de ce saint contraires à ceux des quiétistes, principalement sur le désintéressement de l'amour, et par conséquent sur l'indifférence et le desir du salut : mais comme l'auteur du livre produit de nouveaux passages, ou leur donne un tour particulier, par où il croit se mettre à couvert de toute censure, et qu'il les répand dans tout son ouvrage pour y servir de fondement, il importe, en les parcourant l'un après l'autre, de faire voir qu'il n'en marque aucun qui ne soit tronqué ou pris manifestement à contre-sens ou même entièrement supposé. L'accusation est grieve; mais elle ne peut être dissimulée, et, après tout, c'est un point de fait où l'on n'a besoin que de la simple lecture.

I.

Premier passage.

Le premier passage tronqué est celui où l'on allègue ce saint [1] pour montrer que le motif intéressé est encore dominant dans l'amour qu'on nomme d'espérance. L'on cite à cette occasion le chapitre XVII du livre II de l'Amour de Dieu; mais l'on en retranche deux choses essentielles : l'une est que, dans l'espérance, *on aime Dieu souverainement*, ce que le saint répète par trois fois ; l'autre, que ce qui empêche d'*observer les commandements*, et d'*obtenir la vie éternelle* par cet amour, c'est qu'*il donne plus d'affection que d'effet*.

II.

Second passage.

On fait dire au saint, sans coter aucun endroit, quoiqu'on en récite la teneur comme ses propres paroles [2] : « La pureté de l'amour con- « siste à ne vouloir rien pour soi : » après lui avoir fait dire six lignes plus haut ce qu'il a dit en effet, que « c'est une sainte affection de « l'épouse, de dire, J'aime Dieu pour moi [3] : »

[1] *Explic. des Max*, etc. p. 5. — [2] P. 12. — [3] P. 11.

où l'auteur commet deux fautes : l'une, de citer un endroit qui ne se trouve pas; et l'autre, de faire avancer à saint François de Sales en sept ou huit lignes deux propositions contradictoires.

Si l'on dit qu'*aimer Dieu pour soi*, est, selon lui, un acte de l'espérance, et que l'acte *où l'on ne veut rien pour soi* est l'acte du pur amour : on tombe dans l'inconvénient d'exclure de l'état du pur amour, l'acte où l'on dit, *J'aime Dieu pour moi :* c'est-à-dire, comme l'interprète saint François de Sales au même endroit[1] : « J'aime » à avoir Dieu : j'aime que Dieu soit à moi; » j'aime qu'il soit mon souverain bien : qui est, » dit le même saint, une sainte affection de » l'épouse, laquelle cent fois proteste par excès » de complaisance : Mon bien-aimé et tout mien, » et moi je suis toute sienne : il est à moi, et je » suis à lui. »

Si l'on dit que ne *vouloir rien pour soi,* dans l'état du pur amour, c'est seulement exclure *le vouloir pour soi,* comme pour sa fin dernière ; on confond les deux actes de saint François de Sales : *aimer pour soi, et aimer pour l'amour de soi :* dans lesquels on a voulu trouver *la plus exacte précision, et une précision si théologique* [2].

III.

Troisième passage.

On fait dire au saint, par rapport au salut éternel, que « la sainte résignation a encore des » desirs propres, mais soumis [3] : » ce qu'on répète aux pages 49, 51, 135, et ailleurs.

On rapporte ici le sentiment de saint François de Sales d'une manière fort vague, sans citer ses paroles, et sans seulement marquer le chapitre d'où est tiré le passage dont on se sert : ce qui n'est guère exact. Mais la grande faute est de faire introduire la résignation à ce saint par rapport au salut éternel, en sorte qu'on se résigne à être damné; ce qui seroit une erreur dans la foi.

C'est dans le chapitre IIIe du livre IX de l'Amour de Dieu, que ce saint explique la résignation et lui donne deux objets ; l'un est, *les afflictions et tribulations spirituelles,* comme le porte le titre, c'est-à-dire les privations et les sécheresses : l'autre est, *les afflictions même temporelles, telles que celles du saint homme Job.* Or, en tout cela, il ne s'agit point du salut. Quand donc on fait dire au saint, par rapport à la béatitude et au salut éternel, que *la résignation a des desirs, mais soumis,* pour insinuer qu'on se soumet et qu'on se résigne à la perte de son salut, on impose au saint : et la résignation qu'on lui fait introduire, contre sa pensée, ne peut être excusée d'erreur en la foi.

IV.

Autres passages.

On produira ici tous ensemble les passages que l'auteur rapporte [1] pour montrer que « saint » François de Sales, qui a exclu très formelle» ment, et avec beaucoup de répétitions, tout » motif intéressé de toutes les vertus des ames » parfaites, a marché précisément sur les vesti» ges de saint Augustin et de saint Thomas qu'il » a cités. »

Pour entendre la fausseté de cette allégation, il n'y a qu'à repasser sur les passages de saint François de Sales cités par l'auteur, et voir si on y trouvera l'exclusion du motif qu'il appelle *intéressé, de toutes les vertus des parfaits.*

Le premier passage de ce saint, qui est cité page 3, dit seulement que « l'ame qui n'aimeroit » Dieu que pour l'amour d'elle-même, etc., feroit » un extrême sacrilége. » Il n'exclut ici que l'amour par lequel on rapporte Dieu à soi-même, comme à sa fin dernière : ce qui n'induit pas, dans les parfaits, l'exclusion du motif prétendu intéressé qu'ils pourroient subordonner à Dieu.

Le second passage de saint François de Sales, cité pages 4 et 5 de notre auteur, dit seulement « qu'il y a bien de la différence entre dire, » J'aime Dieu pour le bien que j'en attends : et, » Je n'aime Dieu que pour le bien que j'en at» tends : » ce qui n'exclut pas le bien qu'on attend, quand on l'attend par rapport à Dieu et avec subordination à sa gloire.

Le troisième passage est celui où il emploie saint François de Sales, pour montrer que le motif intéressé est dominant dans l'espérance [2]: mais nous avons vu qu'il est faux et tronqué.

Le quatrième passage, cité en la page 5, dit bien que *dans l'espérance l'amour est imparfait*. mais il n'exclut pas ce motif imparfait, du moins comme subordonné.

Il est vrai qu'il dit que *l'amour souverain n'est qu'en la charité :* mais il ne s'agit point là des parfaits; puisqu'il s'agit uniquement de la charité, qui n'est pas seulement pour eux.

Le cinquième passage, cité page 11, est celui

[1] *Am. de Dieu, liv.* II, *ch.* 17. — [2] *P.* 11, 46. — [3] *P.* 23.

[1] *Explic. des Max. etc. p.* 40. — [2] *Am. de Dieu, liv.* II, *ch.* 17.

où le saint exclut, non point, *J'aime Dieu pour moi :* mais, *J'aime Dieu pour l'amour de moi* : ce qui ne se trouve dans aucun des fidèles justifiés, pas même dans les imparfaits, puisque c'est une *impiété,* selon l'auteur [1] : ainsi ce passage est hors de propos, et mal allégué pour exclure le motif prétendu intéressé de toutes les vertus des parfaits.

Le sixième passage est celui de la résignation : mais on vient de voir qu'il est pris directement contre l'intention du saint.

On peut donc dire, sans hésiter, que l'auteur en faisant exclure « à saint François de Sales, » tout motif intéressé, pour toutes les vertus des » parfaits, » impose à ce saint : à quoi il faut ajouter qu'il est faux aussi que saint François de Sales cite pour cette exclusion saint Augustin et saint Thomas, puisqu'il n'en rapporte aucun endroit ; et que ni ces saints ni lui-même n'ont jamais eu intention d'enseigner cette erreur.

V.

Autres passages sur l'indifférence du salut.

On soutient de plusieurs passages de saint François de Sales cette proposition, que, dans l'état de l'amour pur, *on ne veut pas Dieu en tant qu'il est notre bien* [2].

Le premier passage est celui où le saint dit, que » s'il y avoit un peu plus du bon plaisir de » Dieu en enfer qu'en paradis, les saints quit- » teroient le paradis ; » ce qu'on apporte pour conclure à l'indifférence du paradis : mais l'on y fait un mauvais usage des suppositions impossibles, qui ne produisent que de simples velléités, et non jamais de ces volontés qu'on nomme absolues et parfaites, comme il a été prouvé dans l'Instruction sur les états d'oraison [3].

Second passage [4] : » Le desir de la vie éter- » nelle est bon ; mais il ne faut desirer que la vo- » lonté de Dieu : » où l'on oppose le desir de la vie éternelle à celui de la volonté de Dieu, comme s'il étoit bon de supprimer le premier pour exercer l'autre.

Ce passage ne se trouve pas au lieu allégué en marge, ni dans tous les Entretiens de ce saint ; ni enfin en aucun autre endroit qui nous soit connu, quelque soin qu'on ait pris de le chercher : mais on a trouvé partout le contraire, comme il paroit dans les livres VIII et IX du traité de l'Instruction sur les états d'oraison.

On omet ici le troisième passage sur le mérite, aussi mal cité que le précédent ; mais qu'on n'a point cherché, parcequ'au fond il ne conclut rien, ne contenant autre chose qu'une simple velléité semblable aux autres, dont on a vu l'inutilité par rapport à la question dont il s'agit.

Le quatrième passage est celui de la résignation, qui a été déja tant examiné ; et où l'on a vu clairement que le saint n'a point compris le salut.

Le cinquième passage [1] est celui où l'on fait attribuer par le saint à saint Paul et à saint Martin l'indifférence pour le fond du salut, au lieu qu'il est clair qu'il ne s'agit que du plus tôt ou du plus tard, et du délai seulement : comme il est démontré ailleurs [2].

Le sixième passage n'est que la répétition du premier, qui, comme on a vu, ne conclut rien.

Le septième passage est celui où le saint dit qu'il faut « se reposer en la divine Providence, » non seulement pour les choses temporelles ; » mais encore, et beaucoup plus, pour les spiri- » tuelles, et pour notre perfection : » ce qui est très véritable, mais ne fait rien pour l'indifférence du salut, dont il s'agit : et en général il est faux que se reposer sur Dieu de quelque chose, soit la tenir pour indifférente ; puisqu'on ne le fait jamais que sur ce fondement de saint Pierre [3] : *quoniam ipsi est cura de vobis* : parceque Dieu a soin de nous ; ce qui n'est pas une indifférence, mais la remise expresse de notre intérêt en des mains plus sûres que les nôtres.

Par la même raison, le passage huitième [4] où le saint dit qu'il ne faut » rien vouloir, que ce » que Dieu veut pour nous, » ne fait rien à l'indifférence du salut ; tant à cause qu'il s'agit ici des événements temporels, comme la suite le fait voir, qu'à cause aussi qu'il ne s'ensuit pas, de ce qu'on ne veut que ce que Dieu veut, qu'on soit indifférent pour l'avoir, mais au contraire qu'on ne l'est pas : puisqu'on ne peut l'être à ce qu'on sait que Dieu veut ; comme il est certain du salut.

Le neuvième et dernier passage [5], où l'on fait dire au saint, par rapport au salut dont il s'agit, « qu'il ne desire rien, etc. : que si Dieu venoit à » lui, il iroit à Dieu ; sinon, qu'il demeureroit » là ; » est une dépravation manifeste du texte : puisqu'on a remarqué ailleurs [6] que le saint ajoute, cinq lignes après, qu'il n'entend cette indifférence que des choses temporelles, et non des vertus ; pour lesquelles, dans le même endroit, il prouve par l'Évangile, qu'il est défendu d'être

[1] *Explic. des Max.* p. 3. 4. — [2] *Max. des SS.* p. 31. — *Liv.* IX. — [3] *Liv.* X. — [4] *Max. des SS.* p. 53.

[1] *Max. des SS.* p. 56. — [2] *Instr. sur les états d'or. liv.* VIII. — [3] *I. Petr.* V. 7. — [4] *Max. des SS.* p. 56, 57. — [5] *Ibid.* p. 57. — [6] *Instr. sur l'or. liv.* VIII.

indifférent ; à plus forte raison est-il défendu de l'être pour le salut, qui n'est autre chose que le comble, la perfection, la consommation des vertus.

Il a aussi été démontré, que l'aller ou le demeurer dont il s'agit, ne regarde que les visites, ou les privations dans les exercices spirituels.

Il n'a pas tenu à l'auteur, qu'il n'ait donné une grande atteinte à la réputation de saint François de Sales, en lui faisant tourner au salut, qui est la chose du monde la moins indifférente, ce qu'il a dit seulement de celles qui le sont en effet, ainsi qu'il a souvent été expliqué [1].

En d'autres endroits, l'auteur revient encore à cette matière ; et il fait dire à ce saint [2], « que le » desir du salut est bon; mais qu'il est encore plus » parfait de ne rien desirer : » ce qui établit la perfection à ne pas desirer le salut. Mais ce passage ne se trouve pas : au contraire, il est réfuté par cent passages de ce saint rapportés ailleurs [3]; où le desir du salut le plus ardent se trouve avec l'amour le plus parfait.

Quand le saint dit, dans un de ses Entretiens [4], et qu'il le répète si souvent, qu'il ne faut « rien » demander, ni rien refuser : » loin qu'il le faille entendre du salut ou des moyens nécessaires pour y parvenir, ce discours se trouve toujours appliqué à d'autres choses, comme dans l'endroit qu'on vient de citer, sur les obédiences de la religion : « Il est, dit-il [5], toujours meilleur de ne » rien desirer ; mais se tenir prêtes pour celles » que l'obéissance vous imposera. »

Il dit ailleurs en conformité : « Ne demandez » rien, ne refusez rien de tout ce qui est en la » vie religieuse [6] : » c'est ce qu'il appelle la *sainte indifférence* [7], etc. ; ce qu'il répète très souvent dans les mêmes termes.

VI.

Règle du saint.

Il décide tout par cette belle règle [8] : « Il ne » faut vouloir que Dieu absolument, invariable- » ment, inviolablement; mais les moyens de le » servir (c'est-à-dire ceux qui ne sont pas com- » mandés), il ne les faut vouloir que foiblement » et doucement : afin que si l'on nous empêche » en l'emplette d'iceux, nous ne soyons pas gran- » dement secoués. » Il faut donc vouloir Dieu, c'est-à-dire vouloir le posséder absolument et nécessairement, sans aucune indifférence à cet égard ; et l'indifférence est seulement pour certains moyens.

Quand il se trouveroit quelque léger embarras dans quelque passage du saint évêque, il vaudroit mieux l'expliquer bénignement, que de l'entendre contre l'Ecriture, contre les saints Pères, et contre lui-même. Ainsi l'on a droit de conclure que dans tous les passages de ce saint, qu'on vient de voir, ou l'on en altère le sens, ou l'on en tronque la lettre, ou même on les allègue tout-à-fait à faux.

[1] *Instr. sur les états d'orais. liv.* VIII, *n.* 2 *et* 17. — [2] *Max. des SS. p.* 226. — [3] *Instr. sur l'or. liv.* VIII *et* IX. — [4] *Entr.* XXI, *p.* 904. — [5] *Ibid.* 905. — [6] *Liv.* IV, *ép.* 86. — [7] *Ibid. ép.* 98. — [8] *Max. des SS. Liv.* III, *ép.* 42.

8.

VII.

Autre passage sur l'indifférence du salut.

« C'est, dit notre auteur [1], dans cette pure con- » templation, qu'on peut dire ce que dit saint » François de Sales : Il faut que l'amour soit » bien puissant, pour se soutenir lui seul sans » être appuyé d'aucun plaisir ni d'aucune pré- » tention : » il cote en marge, Am. de Dieu, liv. IX, ch. 21, où l'imprimeur a mis 21 pour 11, ce qui n'est rien : mais ce qu'il y a d'essentiel, c'est qu'on cite ce saint évêque directement contre sa pensée.

On le cite pour faire voir « que l'ame contem- » plative n'a plus besoin de chercher ni de ras- » sembler des motifs intéressés sur chaque vertu » pour son propre intérêt (c'est-à-dire pour celui » de son salut), et qu'elle trouve le motif de » toutes les vertus dans l'amour : » comme si les motifs particuliers ne subsistoient plus. Mais, sans parler de tout cela, le saint ne traite en ce lieu que de l'état d'épreuve et de sécheresse. Le titre du chapitre est, *De la perplexité du cœur qui aime sans savoir qu'il plaît au bien-aimé* : toutes les paroles reviennent à ce dessein : *n'avoir point de prétention*, ce n'est pas n'en avoir point pour le salut, à Dieu ne plaise ; c'est n'avoir pas la consolation de voir qu'on sortira de cet état de privation, comme toute la suite le montre : encore le saint ajoute-t-il, que « la foi, » qui est résidente en la cime de l'esprit, nous » assure bien que ce trouble finira, et que nous » jouirons un jour du repos : mais les remon- » trances ne sont presque plus entendues : » remarquez ce, *presque*, qui exclut la totale extinction de l'espérance, même dans la partie inférieure, qui est celle qu'on représente dans ce pénible exercice.

VIII.

Autres passages sur l'amour des vertus.

On allègue encore ce saint évêque [2] pour au-

[1] *Art.* XXI, *p.* 167, 168. — [2] *Max. des SS. p.* 224.

18

toriser les paroles scandaleuses, qu'*on ne veut aucune vertu en tant que vertu*. Mais il ne les a jamais proférées, ni rien de semblable : il dit, sans seulement nommer la vertu, que l'*amour* des ames parfaites desquelles il parle, « est bien » pur, bien net, et bien simple, puisqu'elles ne » se purifient pas pour être pures, elles ne se pa- » rent pas pour être belles, ainsi seulement pour » plaire à leur amant, lui donner du contente- » ment, lui obéir, » etc.[1]; ce qui au fond ne dit autre chose sinon que la beauté de ces ames n'est pas la fin dernière qu'elles se proposent : paroles qui, loin d'exclure le nom de vertu, en marquent seulement la fin.

Au lieu de ces paroles, qui sont simples et très véritables, l'auteur fait dire à saint François de Sales[2] que « l'ame désintéressée n'aime plus les » vertus parcequ'elles sont belles et pures, ni » parcequ'elles sont dignes d'être aimées, ni par- » cequ'elles embellissent ceux qui les pratiquent, » ni parcequ'elles sont méritoires, ni parcequ'el- » les préparent la récompense éternelle ; mais » seulement parcequ'elles sont la volonté de » Dieu. »

On ne peut assez s'étonner que l'auteur ait ajouté de son crû, au texte du saint évêque, des paroles si considérables, dont aucune ne s'y trouve. Elles tendent toutes à déprimer les vertus, et tous les motifs qui y attirent ; à quoi le saint n'a jamais pensé : ce qu'il dit véritablement, c'est que, sans songer à plaire à ses propres yeux, ou aux yeux des autres, on ne veut plaire qu'au céleste époux ; ce qui en tout état est incontestable.

Dès qu'on lui veut plaire et le contenter, aussi bien que lui obéir, qui sont les paroles du saint, on ne se désintéresse non plus de la volonté d'en être aimé, que de celle de l'aimer : si on veut en être aimé, on veut le posséder, on veut être heureux : on veut toutes les choses qui lui plaisent; on veut par conséquent la beauté et la régnia- rité, qu'il aime lui-même dans la vertu; on veut le mérite particulier de chaque vertu, et la récompense, qui n'est autre chose que la perfection de la vertu même.

C'est aussi à quoi aboutit le soin, que le saint attribue à ces colombes « innocentes, de se mirer » de temps en temps dans des eaux très pures » (par l'examen de conscience), pour voir si elles » sont bien agencées au gré de leur amant[3] : » bien éloignées de pousser le désintéressement jusqu'à tenir pour indifférent d'*être à son gré*, pour s'en tenir à la sèche disposition de ne chercher les vertus que comme voulues de l'amant céleste, sans avoir égard à l'excellence qu'il a voulu qui se trouvât dans leur objet propre aussi bien que dans leur fin commune.

On ne peut conclure autre chose du passage tiré par l'auteur[1], de la Vie de la Mère de Chantal : et ce qu'il en conclut, « qu'alors on exerce » toutes les vertus sans penser qu'elles sont ver- » tus, » comme si le nom de vertu les rendoit suspectes ; c'est la mauvaise conséquence de l'auteur, et non pas le sentiment de ceux qu'il allègue.

Saint François de Sales a prévenu tous les abus qu'on pouvoit faire de sa doctrine, lorsqu'il a dit[2] qu'il ne falloit « point tant pointiller » sur l'exercice des vertus : mais y aller fran- » chement et à la vieille françoise, avec liberté » et à la bonne foi : *grosso modo*. » Les raffinements de l'auteur, sur les motifs des vertus, sont trop pleins de réflexions subtiles et inutiles dans une matière où il faut « aller franchement, » rondement et simplement, » comme dit le même saint[3].

Ne nous laissons point éblouir par un son confus de paroles, que des oreilles peu délicates pourroient écouter comme approchantes. Les propositions qu'on reprend dans le livre dont il s'agit sont celles-ci : « qu'on ne veut aucune » vertu en tant que vertu[4]; » comme si le nom de vertu étoit odieux ou suspect : « qu'on aime » les vertus seulement parcequ'elles sont la vo- » lonté de Dieu; » comme si elles n'avoient pas leur beauté intérieure qui fait que Dieu les aime : « qu'on exerce toutes les vertus sans pen- » ser qu'elles sont vertus; » contre le précepte de saint Pierre, qui nous ordonne d'aimer avec toute sorte de soin, « dans notre foi la vertu, » dans la vertu la science, dans la science l'abs- » tinence, dans l'abstinence la patience, dans la » patience la piété, dans la piété l'amour de ses » frères, dans l'amour de ses frères la charité[5]: » et contre ce que dit saint Paul[6] : « Au reste, » mes frères, toutes les choses qui sont vérita- » bles, qui sont pudiques, qui sont justes, qui » sont saintes, qui sont aimables, qui sont de » bonne réputation : s'il y a quelque vertu, et » quelque chose de louable dans les mœurs, » c'est ce que vous devez penser. » Il n'est pas digne d'un théologien de chercher des restrictions à l'amour qu'on doit aux vertus, et encore aux vertus chrétiennes; en sorte qu'on ne sache plus s'il les faut aimer. On ne peut rien imaginer

[1] *Entr.* XII. *de la Simpl.* — [2] *Max. des SS.* p. 224. — [3] *Entretien* XII.

[1] *Max. des SS.* p. 225. — [2] *Liv.* III, *ép.* 11. — [3] *Liv.* IV. *ép.* 54. — [4] *Max. des SS.* p. 221. — [5] *II. Petr.* I. 5, 6. 7. — [6] *Phil.* IV. 8.

de plus opposé ni aux paroles ni à l'esprit de ces beaux préceptes des apôtres, que les propositions qu'on vient d'entendre, et encore, que celle-ci du même livre, qu'on ne veut « plus » être vertueux, » et, qu'on ne l'est « jamais » tant, que quand on n'est point attaché à l'être [1] : » et ce qui est encore plus insupportable, que « les saints mystiques ont exclu de » l'état de perfection les pratiques de vertu [2] : » ce qui se trouvera dans le *Moyen court*[3], et dans Molinos [4], après les béguards, comme nous l'avons démontré ailleurs [5] : mais jamais dans saint François de Sales ni dans aucun des saints mystiques.

CONCLUSION.

Ainsi, dans les endroits fondamentaux, l'auteur en tout et partout abuse de l'autorité de ce saint : ce qui suffit pour montrer qu'il n'y a rien à attendre de la tradition des saints, que le même auteur promet sans en alléguer aucune preuve ; puisqu'il altère en tant de manières le seul des saints qu'il a cité, et sur lequel il a fondé toute la doctrine de son livre.

QUESTION IMPORTANTE :

Si l'état d'une ame parfaite qui se croit damnée est autorisé par l'exemple et par la doctrine de saint François de Sales, ou par les XXXIV Articles d'Issy.

I.

Dessein de ce discours.

Je traite à part cette question, quelque rapport qu'elle ait d'ailleurs avec saint François de Sales, afin de la traiter plus à fond, et de pousser la démonstration à la dernière évidence.

Il s'agit d'examiner l'article x du livre de l'*Explication des Maximes des Saints*, etc. Il faut ici avant toutes choses faire l'analyse de l'état qu'on y représente, et démontrer qu'il est plein d'erreur. 2. Il faut répondre à ceux qui objectent que nous l'avons approuvé. 3. Il faut voir s'il est appuyé de l'exemple de saint François de Sales. Par ce moyen, la résolution de la question sera faite en forme démonstrative ; et il en faut venir là pour fermer la bouche aux contredisants.

II.

Analyse de cet état : sept caractères.

Cet état est représenté avec ces sept caractères dans l'article x de l'*Explication des Maximes*, etc., page 87 et suivantes :

1. Les sacrifices des ames désintéressées sur leur béatitude éternelle sont d'ordinaire conditionnels : celui-ci est absolu.

2. L'ame est invinciblement persuadée qu'elle est justement réprouvée de Dieu.

3. Il n'est pas question de lui dire le dogme précis de la foi sur la volonté de Dieu de sauver tous les hommes, et sur la croyance où nous devons être qu'il veut sauver chacun de nous en particulier.

4. C'est dans cette impression involontaire de désespoir qu'elle fait son sacrifice absolu.

5. Le cas impossible lui paroît possible, et actuellement réel.

6. Il n'est pas question de raisonner avec elle, car elle est incapable de tout raisonnement.

7. Elle fait, avec le consentement de son directeur, un acquiescement simple à la condamnation juste où elle croit être de la part de Dieu.

Ce sont les propres paroles de l'auteur. Le terme d'intérêt propre, dont on se sert de temps en temps, est expliqué par les autres ; il parle de béatitude et de réprobation ou condamnation dans le juste jugement de Dieu, et le terme d'*intérêt propre* est déterminé en ajoutant que c'est l'*intérêt propre pour l'éternité* [1], et comme l'auteur parle ailleurs, l'*intérêt propre éternel* [2].

III.

Quatre erreurs dans ce système.

Il y a quatre erreurs capitales dans ce système :

La première, de mettre une ame sainte dans une hérésie formelle :

La seconde, de la faire succomber à la tentation du désespoir :

La troisième, de faire une ame sainte incapable de toute raison :

La quatrième, de la mettre dans un état d'impiété et de blasphème.

IV.

Démonstration : première erreur.

L'hérésie formelle est dans ces paroles du cinquième caractère : « Le cas impossible lui paroît possible : » et l'hérésie s'en démontre en cette sorte. Le cas impossible, selon que l'auteur le

[1] *Max. des SS.* p. 2?3. — [2] *Ibid.* p. 233. — [3] *Moyen court*, p. 59. — [4] *Mol. prop.* 32, *etc.* — [5] *Instr. sur les états d'or.* liv. v *et liv.* x.

[1] *Explic. des Max. des Saints*, p. 90. — [2] P. 73.

définit, est que « Dieu condamne une ame aux » peines de l'enfer, sans perdre son amour. » Or de croire de cet état qu'il soit possible, et encore plus, de croire qu'il soit réel, c'est une hérésie contraire directement à toutes les promesses de l'Évangile, qui promettent le bien aux bons, et réservent le mal aux méchants; contraire en particulier à cette parole du Sage: *Vous trouvez indigne de votre justice de punir un innocent*[1]. C'est encore une autre hérésie de croire *invinciblement que Dieu nous laisse tenter au-dessus de nos forces*: ce qui est expressément selon la parole de l'apôtre[2], *contre la fidélité de Dieu*. C'est encore une hérésie anathématisée par tous les conciles, que Dieu commande des choses impossibles, et qu'il nous ordonne d'espérer, pendant qu'il nous livre invinciblement au désespoir (par le second et quatrième caractère). Il y a donc dans ces caractères des hérésies manifestes, l'ame y adhère invinciblement, puisque même elle ne veut on ne peut rien écouter au contraire (par le troisième et sixième caractère), et y donne son consentement simple et absolu, même avec conseil (par le septième): elle est donc formellement hérétique, pendant qu'on la suppose sainte et parfaite.

V.

Seconde erreur.

C'est de faire succomber une ame à la tentation de désespoir. La tentation du désespoir consiste à induire l'ame à croire invinciblement qu'il n'y a point de salut pour elle. Or une ame sainte est représentée comme tombée dans cet état par le second caractère, qui emporte une invincible persuasion qu'elle est justement réprouvée de Dieu; laquelle persuasion n'en est que plus mauvaise, parceque selon l'auteur elle est *réfléchie*: à quoi il faut ajouter que (par le quatrième caractère), vaincue de l'*impression involontaire* de désespoir, elle sacrifie absolument sa béatitude éternelle; et enfin que (par le septième) elle *acquiesce simplement* à la juste condamnation où elle croit être de la part de Dieu: ce qui est le comble du désespoir, puisqu'elle le croit invinciblement. Donc une ame sainte est représentée comme plongée dans le désespoir, sans y voir aucune ressource.

VI.

Troisième erreur.

C'est qu'une ame sainte et parfaite soit en même temps incapable d'entendre la vérité, et d'écouter la raison (par les propres termes du sixième caractère): ce qui ne peut arriver à ceux qui sont appelés enfants de lumière que dans le cas d'actuelle et véritable folie, où l'on présuppose que l'ame n'est pas, puisqu'on la suppose au contraire dans une épreuve surnaturelle, et dans la sublimité d'un état divin.

[1] *Sap.* XII. 15. — [2] *I. Cor.* X. 13.

VII.

Quatrième erreur.

C'est qu'une ame sainte et parfaite soit livrée à l'esprit d'impiété et de blasphème comme celle-ci (par les propres termes du troisième caractère): où non seulement on est incapable de recevoir de la bouche des ministres de l'Église l'assurance de la bonté générale de Dieu envers tous les hommes, principalement envers les fidèles; mais encore celle de la bonté particulière de Dieu envers elle: elle n'en veut pas écouter la proposition; elle y renonce par son désespoir: ce qui n'est rien moins qu'un blasphème et une impiété contre un Dieu infiniment bon, et toujours prêt à pardonner.

VIII.

Objection tirée des Articles d'Issy.

On objecte que nous avons à répondre aux mêmes inconvénients, et qu'on en trouve même de plus grands encore dans les Articles signés à Issy, que dans l'article X de l'auteur, puisqu'il se contente de dire, qu'un directeur *peut laisser faire* l'acquiescement à sa damnation; au lieu que dans le XXXIII[e] Article d'Issy nous nous servons du terme d'*inspirer*, qui est bien plus fort: mais il y a, entre les Articles d'Issy et le X[e] de l'auteur, quatre différences trop grandes pour pouvoir être ignorées.

IX.

RÉPONSE.

Quatre différences entre les Articles d'Issy et l'article X de l'auteur.

Première différence.

Premièrement, l'Article XXXIII d'Issy, qui est celui dont on se prévaut, ne parle de soumission aux tourments éternels sans être privée de la grace, que par *impossible*, et par une très fausse supposition[1]: au lieu que dans l'article X de

[1] *Instr. sur les états d'or. liv.* X. *Explic. des Maxim. art.* X, *p.* 90, 91; ci-dessus, 1[re] *erreur.*

l'auteur le sacrifice de la béatitude éternelle est absolu, et l'acquiescement à sa condamnation est simple.

X.

Seconde différence.

De là naît une seconde différence entre le XXXIIIe Article d'Issy et l'article X de l'auteur: que la *soumission* et le *consentement* dont parle l'article d'Issy n'est qu'une velléité, et non pas une volonté absolue et proprement dite; au lieu que l'article X de l'auteur établit un sacrifice *absolu*, un acquiescement *simple*, un consentement véritable à sa perte.

XI.

Troisième différence.

La troisième différence, qui est la plus essentielle, est que dans l'Article XXXIII d'Issy l'ame demeure toujours renfermée dans le cas de la supposition impossible; au lieu que l'article X de l'auteur fait paroître invinciblement à une ame sainte, que le *cas impossible* est devenu *non seulement possible*, mais encore *actuellement réel*, qui est l'hérésie formelle où nous avons vu que l'auteur engage une ame sainte.

XII.

Quatrième différence.

Une quatrième différence, qu'on ne peut assez remarquer, c'est que l'article X de l'auteur fait permettre par un directeur, à l'ame parfaite, un *acquiescement simple* à sa juste condamnation; au lieu que dans l'Article XXXI d'Issy, qui est relatif au XXXIIIe, il est expressément porté qu'il ne faut « pas permettre aux ames peinées » d'acquiescer à leur désespoir et damnation » apparente : mais avec saint François de Sales, » les assurer que Dieu ne les abandonnera pas.» Tant s'en faut donc que l'article de l'auteur convienne avec ceux d'Issy, qu'au contraire on a affecté dans celui-là le terme d'*acquiescement*, qui est expressément défendu dans ceux d'Issy, comme celui qui met le comble au désespoir.

Après quatre différences si essentielles, si l'on veut dire que les Articles d'Issy sont de même sens que le Xe du livre de l'*Explication*, il n'y a plus ni de sincérité ni de bonne foi dans ces discours.

XIII.

On vient à saint François de Sales : savoir s'il a été, comme dit l'auteur, dans une persuasion invincible de sa juste réprobation.

Cependant, pour autoriser cet affreux état, où une ame, qu'on suppose sainte, est livrée au désespoir, on se sert de l'exemple de saint François de Sales; et après avoir dit que dans cet état « une ame est invinciblement persuadée qu'elle » est justement réprouvée de Dieu[1], » on ajoute: « C'est ainsi que saint François de Sales se trouva » dans l'église de Saint-Étienne-des-Grès. » Voyons donc si l'on pourra montrer que le saint fût dans cette *persuasion invincible*, en conséquence de laquelle il fût inutile de lui parler de la bonté de Dieu envers tous les hommes, et envers lui en particulier; ou de lui alléguer aucune raison, parcequ'*il en étoit incapable* : car ce sont là les suites infaillibles qu'on attache à cette *invincible persuasion;* et il faut montrer que le saint ait été en cet état, ou avouer qu'on ne prouve rien.

XIV.

Que cet état est contraire à la doctrine du saint.

Mais loin que le saint ait approuvé cet état, il le combat directement par ces paroles : « Vous » me direz que l'on ne peut pas emmi ces gran- » des ténèbres faire ces considérations, vu qu'il » semble que nous ne pouvons pas seulement » dire une parole à notre Seigneur[2]. » Voilà du moins l'objection bien clairement proposée: mais le saint la repousse en cette sorte : « Certes, vous » avez raison de dire qu'il vous semble; d'au- » tant qu'en vérité cela n'est pas : le sacré con- » cile de Trente a déterminé cela, et nous som- » mes obligés de croire que Dieu et sa grace ne » nous abandonne jamais; » et le reste qu'on pourra voir dans le même endroit : mais il nous suffit de montrer, que bien loin de croire, avec l'auteur, qu'il n'est pas *question de dire à cette ame le dogme précis de la foi*, c'est au contraire ce *dogme précis*, que le saint lui propose ici par le concile de Trente. Il est donc extrêmement question de soutenir ces ames désolées, par les principes de la foi : et si, en disant qu'il n'en est pas question, l'auteur veut faire entendre que cela ne leur sert de rien, il se trompe encore; car si cela ne servoit de rien, *si la persuasion étoit tellement invincible* qu'elle fût en même temps irrémédiable, et que ces *ames fussent incapables de tout raisonnement*, saint François de Sales ne leur tiendroit pas le sage discours qu'on vient d'entendre.

XV.

Autre passage du saint.

Il dit ailleurs à une ame dans une semblable

[1] *Explic. des Maxim.* etc. *art.* X, *p.* 87, 88. — [2] *Entr.* V, *p.* 821; *édit. de Toulouse*, 1637.

épreuve [1] : « Ma chère fille, demeurez en paix » dans votre amertume ; vous savez bien cela » en la pointe de votre esprit, que Dieu est trop » bon pour rejeter une ame qui ne veut point » être hypocrite, etc. Cependant, soupirez sou- » vent devant lui doucement vos intentions : Je » suis vôtre, ô Seigneur ! sauvez-nous. Il le fera, » ma très chère fille ; qu'à jamais son saint nom » soit béni. »

Celle à qui il écrit ainsi est la même à qui il venoit d'écrire dans la même lettre [2] : « Quand » par une entière soumission et résignation à la » Providence, vous vous dépouillerez du soin » du succès de votre vie, même éternelle, ès » mains de sa douceur et de son bon plaisir, il » vous délivrera de cette peine, ou vous donnera » tant de force pour la supporter, que vous au- » rez sujet d'en bénir la souffrance. » Il en revient toujours à la *douceur*, aux bontés de Dieu, qui ne délaisse jamais ceux qui ne *veulent point être hypocrites*. Pourquoi ? parcequ'il sait que cet abandon, par où l'on remet avec saint Pierre tous ses soins et toutes ses sollicitudes, même celle de son salut, entre les mains de Dieu, est appuyé sur ce fondement du même apôtre [3] : *quoniam ipsi cura est de vobis : parcequ'il a soin de vous*. De là vient qu'il met à la bouche de ces ames désolées : *Seigneur, je suis à vous, sauvez-moi*. Parole de confiance s'il en fut jamais, dont le fondement est dans ce mot, *Je suis à vous* : non content de leur faire dire : *Je suis à vous, sauvez-moi*, il ajoute : *Il le fera* ; c'est le vrai ministere des pasteurs évangéliques, de faire sentir aux ames la bonté de Dieu, et leur appliquer les promesses qui nous en assurent. Loin donc des ministres de Jésus-Christ la dureté et la sécheresse des nouveaux directeurs, qui ne parlent aux ames peinées, que d'acquiescer à leur damnation comme juste ! leur pratique n'est pas celle de notre saint ; aussi posent-ils pour fondement dans les ames *une persuasion invincible de leur juste réprobation*, que ce bon pasteur ne connoissoit pas.

XVI.

Autre passage du saint, où il parle de sa propre épreuve.

Pour consoler un gentilhomme, qui, après une longue et dangereuse maladie, « étoit surchargé » d'une violente mélancolie, d'une triste humeur, » par la crainte de la mort soudaine, et des jus- » tes jugements de Dieu [4], » il lui allègue en termes exprès les rudes épreuves où il s'étoit trouvé lui-même : « Hélas ! c'est un étrange » tourment que celui-là ! mon ame, qui l'a eu- » duré six semaines durant, est bien capable de » compatir à ceux qui en sont affligés. » Voilà donc cette dure épreuve dont il est parlé dans sa Vie. Le saint en parle assez souvent : mais ces paroles impies autant que barbares, de *persuasion invincible*, de *sacrifice absolu*, d'*acquiescement simple* à sa damnation, ne sortent jamais de sa bouche : il ne parle que d'espérance à ce gentilhomme alarmé ; il lui fait dire avec le Psalmiste : *Mon ame, pourquoi es-tu triste? espère en Dieu* [1]. Pour le reste des duretés qu'on trouve dans les nouveaux directeurs, le saint homme ne les connoît ni dans lui ni dans les autres.

XVII.

Conséquence de cette doctrine : nouveau genre de tentation proposé par l'auteur, et inconnu au saint évêque.

Il résulte de cette doctrine, que le saint homme ne connoissoit pas le nouveau genre de tentation, et *d'une nature*, comme dit l'auteur, *si différente des tentations communes*, puisqu'il y faut acquiescer, comme on fait acquiescer une ame parfaite, mais peinée, par *un acquiescement simple* à sa juste condamnation, *ce qui d'ordinaire*, ajoute l'auteur, *sert à la mettre en paix et à la calmer, parceque la tentation n'est faite que pour cet effet*. Voilà donc ce nouveau genre de tentation auquel on ne remédie qu'en y consentant : voilà, dis-je, ce nouveau genre de tentation qu'on met au rang des graces, en sorte que leur résister, c'est résister à la grace : *Le moyen de les apaiser, c'est de n'y point chercher d'appui aperçu*, tel que seroit celui de la résistance. Il n'y a donc *qu'à acquiescer* ; et c'est là ce *qu'on appelle se laisser purifier de tout intérêt* jusqu'à celui du salut *par l'amour jaloux* [2].

Telles sont ces tentations qui sont insinuées et enveloppées dans l'article VIII [3], mais qui sont enfin, après avoir bien tourné, proposées en termes précis dans l'article X, comme on vient de voir.

Ces tentations, encore un coup, sont inconnues au saint évêque de Genève. La tentation du désespoir n'est jamais invincible non plus que les autres : c'est une tentation, où, de même que dans les autres, la chair convoite contre l'esprit, et l'esprit contre la chair. On leur oppose comme aux autres la raison avec le dogme de la foi : les

[1] *Liv.* III, *ép.* 26 ; *en d'autres éditions*, 29. — [2] *Instr. sur l'or. liv.* IX, *n.* 8. *p.* 356. — [3] *I. Petr.* V. 7. — [4] *Liv.* V, *ép.* 27, *en d'autres édit.* 30.

[1] *Ps.* XLII. 5, 6. — [2] *Max. des SS. p.* 77, 91, 92. — [3] *Ibid. art.* VIII, *p.* 74 *et suiv.*

vrais spirituels reconnoissent ces tentations, et en savent le remède; et ils renvoient aux quiétistes et aux autres faux spirituels, les tentations à qui on n'oppose ni la raison ni la foi, et qu'on ne guérit qu'en y consentant.

XVIII.

L'Article XXXI d'Issy est tiré de cette doctrine du saint.

On voit maintenant que ce n'est pas sans raison qu'on a proposé l'Article XXXI comme tiré de la doctrine et construit des propres paroles du saint évêque. On a déja rapporté cet article décisif en cette matière [1], et il ne reste plus qu'à rappeler en notre mémoire que l'auteur, qui l'a signé, affecte trop visiblement de le contredire.

XIX.

On vient aux paroles de M. l'évêque d'Évreux, et on examine s'il est vrai que je me sois contredit en les rapportant.

Mais enfin, dit-on, c'est ici un fait : ce fait est décidé par les paroles de M. l'évêque d'Évreux, auteur de la Vie du saint; je les ai moi-même rapportées avec approbation dans le livre de l'Instruction [2] : et je me suis contredit quand j'ai souscrit avec M. de Paris et M. de Chartres, dans notre commune Déclaration [3], le contraire de ce que j'ai dit dans mon livre. Voila l'objection dans toute sa force, telle qu'elle est publiée par cent bouches préoccupées; et si je n'y réponds clairement, ma bonne foi deviendra suspecte.

XX.

Paroles de M. d'Évreux, et quelle explication l'on y a donnée.

Cet auteur, après avoir représenté « dans les » frayeurs de l'enfer, dont le saint homme fut » saisi, les *effets* d'une noire mélancolie et des » convulsions qui, lui faisant perdre le som- » meil et le manger, le poussèrent si près de la » mort, qu'on ne croyoit point de remède à son » mal; ajoute, qu'il fallut enfin, dans les der- » nières presses d'un si cruel tourment, en venir » à cette terrible résolution, que puisqu'en l'au- » tre vie il devoit être privé pour jamais de voir » et d'aimer un Dieu si digne d'être aimé, il » vouloit au moins, pendant qu'il vivoit sur la » terre, faire tout son possible pour l'aimer de » toutes les forces de son ame. » Au reste, on ne voit point là de persuasion invincible, de sacrifice absolu, d'acquiescement simple, qui étoit pourtant ce qu'il y falloit trouver pour me faire contraire à moi-même. Le saint aussi n'a fait nulle mention de toutes ces choses dans la lettre qu'on vient de voir, où il parle de cette cruelle épreuve [1] : mais seulement d'une *triste humeur*, d'une *violente mélancolie*, de la *crainte d'une mort soudaine et des justes jugements de Dieu*. Pour moi, insistant toujours aux mêmes principes, j'ai dit en trois mots [2], « que le saint homme » agissoit par cette supposition visiblement im- » possible, qu'après avoir aimé toute sa vie, il » n'aimeroit plus dans l'éternité. » Ainsi, j'ai donné ce sens nécessaire et naturel aux paroles de l'homme de Dieu comme son historien les a rapportées : que *puisque* (par supposition) *il seroit privé d'aimer* Dieu, dans la vie future, il vouloit l'aimer toujours dans celle-ci : qui est un sens si simple et si droit, que tout lecteur en va convenir.

XXI.

Démonstration.

En effet, en parcourant tous les sens qu'on peut imaginer dans le discours du saint, l'on aperçoit d'un coup d'œil qu'il n'y a que celui-ci qu'on puisse souffrir. Si l'on pense qu'il ait pu croire sérieusement que ne devant plus aimer Dieu dans l'éternité, il l'aimera du moins durant toute la suite de sa vie, on lui fait croire une hérésie, qui est qu'en persévérant dans l'amour de Dieu on soit damné.

Il y auroit un égal inconvénient à faire, en quelque sorte que ce fût, consentir un saint à déchoir du saint amour. Qu'ainsi ne soit : si l'on prétend faire dire à saint François de Sales absolument, « puisque je n'aimerai plus dans l'au- » tre vie, je veux du moins aimer tant que je » pourrai dans celle-ci; » l'acquiescement que contiendroit la première partie de ce discours, ou ne seroit rien, ou seroit un acquiescement à ne plus aimer : chose si absurde et si impie qu'on ne la peut supporter, puisque dans les autres suppositions impossibles, par exemple dans celle-ci de l'auteur [3], « Si par impossible Dieu me » vouloit condamner à l'enfer sans perdre son » amour, je ne l'aimerois pas moins, » ceux à qui on les attribue du moins réservent l'amour, au lieu, chose abominable, que ce seroit de l'amour même que saint François de Sales se laisseroit dépouiller.

Ainsi l'auteur auroit mieux fait de supprimer tout cet endroit, que d'en tirer avantage : mais

[1] Ci-dessus, n. XII. — [2] *Instr. sur les états d'or.* — [3] *Déclar.* p. 276.

[1] Ci-dessus, n. XVI. — [2] *Instr. liv.* IX. — [3] *Max. des SS.* p. 87.

puisqu'il en vouloit parler, pour en faire l'analyse il devoit dire que la première partie, qu'on ne veut plus répéter, étoit, comme on parle, une concession de chose non avouée; et pour me faire mieux entendre, un *transeat* de l'École. Le vrai acte d'amour du saint étoit de vouloir toujours aimer dans le temps présent: dans le reste, que l'auteur propose d'une manière odieuse et insoutenable, il n'y a rien à prendre au pied de la lettre: tout consiste en suppositions absurdes et impossibles: l'acquiescement qu'on suppose ne fut jamais en effet ni n'a pu être ni dans saint François de Sales, ni dans aucune ame pieuse: ce qu'on appelle acquiescement et sacrifice est une peine, une tentation qu'il faut faire détester à l'ame; qu'elle déteste en effet dans son fond, encore que dans la peine elle s'imagine qu'elle y consent, ainsi qu'il arrive en tant d'autres tentations, surtout aux ames peinées et scrupuleuses: mais on ne peut sans impiété supposer qu'elle y consente, ni appeler sacrifice ce qui est une tentation ou un crime.

XXII.

On explique quelques expressions.

Il se faut bien garder de croire, lorsque je dis que le saint *portoit dans son cœur comme une réponse de mort* [1], que je l'entende d'une réponse de réprobation: c'est que le saint en effet étoit à la mort comme parle son historien, et comme il parle lui-même dans sa lettre qu'on a rapportée [2]: ainsi cette *réponse de mort* s'entend comme dans saint Paul [3], et signifie à la lettre, qu'*ennuyé de la vie* il crut mourir, *afin*, dit-il, *qu'il apprit à ne plus mettre sa confiance en lui-même; mais en Dieu qui ressuscite les morts*: ce qu'il y eut de particulier dans cet accident de saint François de Sales, c'est que la tentation le portoit à croire que la mort qu'il voyoit présente seroit le sceau de sa perte, à quoi pourtant une ame si sainte ne pouvoit pas adhérer.

Après tout, quand M. d'Évreux n'auroit pas assez expliqué cet endroit de la Vie du saint, ce n'est pas de ces minuties que dépend la vérité, et il ne m'est pas permis de dissimuler le grand péril de la religion dans l'abus d'un si grand exemple.

XXIII.

Si la doctrine de l'article x peut être excusée.

On voudra *peut-être* excuser l'auteur sur ce que « la persuasion et la conviction qu'il nomme » invincible est réfléchie, apparente, et n'est » pas le fond intime de la conscience: » et qu'après tout, pour se conformer au XXXIe Article d'Issy, il dit qu'on ne doit « jamais ni conseiller » ni permettre à l'ame peinée de croire positive- » ment par une persuasion libre et volontaire » qu'elle est réprouvée [1]. »

Mais la vérité me force à dire que ces excuses sont pires que le mal même. Car s'est par où nous serons contraints à reconnoître qu'on peut être *invinciblement* et même avec *réflexion* dans le désespoir, sans néanmoins que le désespoir *soit dans le fond intime de la conscience*: toute autre tentation, à cet exemple, induira des acquiescements qui ne seront *qu'apparents*, encore qu'ils soient *invincibles* [2]. Il nous faudra reconnoître ces tentations dont le remède est d'y céder; et il n'y aura plus de vertu qui ne puisse subsister avec une adhérence actuelle, invincible, et réfléchie à l'acte que la loi défend.

Quant au refus de la permission de « croire » positivement par une persuasion libre et vo- » lontaire qu'on est réprouvé [3], » que sert-il à l'ame peinée, si on y reconnoit d'ailleurs une persuasion *invincible et involontaire* à laquelle on n'ose opposer ni la raison ni la loi de Dieu et le dogme précis de la foi: si l'on permet d'y acquiescer par un acquiescement simple, et qu'on appelle cet acquiescement un sacrifice comme l'acte le plus parfait de la religion?

Voilà des nouveautés contre lesquelles on ne peut assez s'élever, tant à cause des maux qu'elles contiennent, qu'à cause de ceux qu'elles attirent par des conséquences infaillibles. Le sage lecteur jugera si l'on a tort d'en souhaiter le désaveu: et si cette doctrine est contradictoire en elle-même, comme elle l'est nécessairement par son propre excès, il ne faut que se souvenir que la contradiction n'est pas une excuse.

QUATRIÈME ÉCRIT

OU

MÉMOIRE

DE M. L'ÉVÊQUE DE MEAUX

SUR LES PASSAGES DE L'ÉCRITURE.

Ce qui marque le plus clairement le mauvais

[1] *Instr. etc.* — [2] Ci-dessus, n. 16. — [3] *II. Cor.* I. 8, 9.

[1] *Max. des SS.* p. 87, 90, 92. — [2] Ci-dessus, n. XVII. — [3] *Max. des SS.* p. 92.

caractère de la nouvelle spiritualité, est l'abus manifeste et perpétuel de la parole de Dieu; et ce discours fera voir le même défaut dans le livre dont il s'agit.

Il y a ici deux choses à considérer: l'une, que pour établir l'amour qui s'aide des motifs de la récompense éternelle, l'auteur allègue toute l'Écriture, soutenue, comme il dit lui-même, de toute la tradition, de toutes les prières de l'Église, et, ce qui rend la preuve complète, d'un décret exprès du concile de Trente [1], où la pratique des plus grands saints est établie par l'exemple de Moïse et de David: toutes preuves qui selon les règles de l'Église, et du même concile de Trente, rendent cette vérité incontestable.

L'autre chose à considérer est, au contraire, que pour exempter les parfaits de l'obligation de ce motif, et pour établir la perfection dans cette exclusion ou séparation, les passages que l'auteur produit, sont, par un abus manifeste, détournés de leur sens naturel à un sens étranger et faux, dont aussi on n'allègue aucun garant parmi les saints Pères.

—

PREMIÈRE PARTIE.

Où le motif de la récompense est établi par l'Écriture et la tradition constante.

I.

Quelques réflexions sur les passages de l'Écriture qui proposent le motif de la récompense. Première réflexion, qu'ils sont proposés en termes généraux et sans exception.

Pour entrer d'abord en matière, sans rechercher avec soin les passages où l'Écriture nous propose ce saint et cher intérêt, si on veut l'appeler ainsi, de l'éternelle béatitude; puisque l'auteur demeure d'accord qu'ils sont répandus partout, nous remarquerons:

1. Que ce motif est également proposé à tous dans les termes les plus généraux, sans aucune restriction: de sorte qu'on n'en peut excepter personne. Il n'y a point de restriction dans les huit béatitudes: il n'y en a point dans cette parole, *Réjouissez-vous, parceque vos noms sont écrits dans le ciel* [2]: ni dans toute l'Épître aux Hébreux, où la cité permanente nous est proposée; ni en aucun des endroits de l'Écriture, où toute l'Église, sans distinction de parfaits et d'imparfaits, est mise en mouvement vers le ciel.

[1] *Max. des SS.* p. 19, 21. *Sess.* VI, *cap.* XI. — [2] *Luc.* X. 20.

II.

Remarque sur le précepte de la charité.

Ce motif nous est proposé avec le grand et premier commandement, qui est celui d'aimer Dieu; ce qui paroît par ces paroles du Deutéronome [1]: « Écoute, Israël, et prend garde à observer les commandements que te donne le Seigneur ton Dieu, afin que tu sois heureux (*ut benè sit tibi*), que tu sois multiplié, et que tu possèdes la terre coulante de lait et de miel, comme le Seigneur te l'a promis. » Cette terre coulante de lait et de miel est pour nous la patrie céleste, qui est la terre des vivants, et le royaume de Dieu: à quoi le Seigneur attache le commandement en ces termes [2]: « Écoute, Israël; le Seigneur notre Dieu est un seul Dieu: Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, et de toute ton ame, et de toute ta force. »

III.

Tous les motifs de l'amour de Dieu sont compris dans ce commandement.

Il n'est pas ici question de discuter les motifs de l'amour de Dieu spécificatifs, principaux, immédiats, subsidiaires, ou autres dont on dispute dans l'École; mais seulement de considérer les choses que Dieu veut qui marchent ensemble en quelque manière que ce soit; qui sont d'aimer Dieu à titre de *Seigneur*, ce qui est un titre relatif à nous: à titre de *notre Dieu*, *Deum tuum*, d'un Dieu qui veut être à nous en toutes manières, et autant par ses bienfaits que par son empire naturel: et enfin avec le motif de desirer d'être heureux, et de posséder la terre qu'il nous a promise.

IV.

Preuve de la vérité par la suite du précepte.

Ces annexes inséparables du premier commandement ont la même étendue que le commandement même, et entrent dans les motifs, sinon spécificatifs, de quoi il ne nous importe pas à présent, du moins excitatifs de l'amour de Dieu, ainsi qu'il paroît encore dans ces paroles du Deutéronome [3]: « Regarde que le ciel, et le ciel des cieux, est au Seigneur ton Dieu, avec la terre et tout ce qu'elle contient: et toutefois le Seigneur ton Dieu s'est attaché et collé à tes pères (*conglutinatus est*), et les a aimés et leur postérité après eux: » pour en venir à con-

[1] *Deut.* VI. 3, 4. — [2] *Ibid.* 4. — [3] *Ibid.* X. 14, 15.

clure [1], » Aime donc le Seigneur ton Dieu ; » ce qui montre que l'union de Dieu avec nous pour nous rendre heureux, et son amour bienfaisant, entre en quelque manière que ce soit dans le motif de l'aimer, et ne peut pas en être absolument séparé.

V.

Les béatitudes.

Ce motif de notre béatitude n'entre pas seulement dans le culte de l'ancien Testament, comme il paroît par ces passages : « Heureux » l'homme qui ne marche point dans le conseil » des impies : Heureux ceux dont les péchés » sont remis : Heureux ceux qui marchent sans » tache dans la voie du Seigneur; » et cent autres de cette nature : mais il est encore présupposé, comme un fondement de la nouvelle alliance, dès le sermon sur la montagne, où Jésus-Christ commence à établir la loi nouvelle par les huit célèbres béatitudes, qui sont le fondement de ce grand édifice.

VI.

Comment Jésus-Christ propose la béatitude.

Jésus-Christ, en proposant ce motif, n'use point de paroles de commandement, mais il procède en présupposant que de soi il est voulu de tout le monde, et le donne aussi pour motif commun de tous les commandements qui doivent suivre dans les v[e], vi[e], et vii[e] chapitres de saint Matthieu.

VII.

Tout cela regarde les parfaits comme les autres.

Ces commandements regardent les parfaits comme les autres, et même plus que les autres, puisque Jésus-Christ y établit l'excellence de l'Évangile par-dessus la loi : ainsi les béatitudes, qui en sont les fondements et les motifs, les regardent aussi.

VIII.

Jésus-Christ propose la récompense comme motif, à ceux qui aiment.

Le motif de la récompense est clairement exprimé dans ces paroles adressées à tous : » Quoi! » vous ne voulez pas venir à moi pour avoir la » vie [2]? » Qu'est-ce que venir à lui, sinon s'y unir par une foi vive, ce qui revient à cette parole : » Maître, que ferai-je pour posséder la vie » éternelle [3]? Celui qui parle en cette sorte, déclare assez de quel motif il est poussé; et loin de l'en détourner, le maître céleste, après lui avoir fait réciter le commandement de la charité, le confirme dans son intention, en lui disant : « Faites cela et vous vivrez. »

IX.

Ce motif est proposé nommément aux plus parfaits.

Pour exclure toute exception, ce motif est proposé nommément aux plus parfaits, à ceux qui font les plus grands miracles, lorsqu'on leur dit [1] : « Ne vous réjouissez pas de ce que les mauvais esprits vous sont assujettis ; mais réjouissez-vous de ce que vos noms sont écrits dans » le ciel : » à ceux » qui souffrent persécution » pour la justice, [2] » qui sont au plus haut degré de la *perfection chrétienne*, auxquels on dit néanmoins : « Réjouissez-vous, et triomphez » de joie, parceque votre récompense est grande » dans le ciel ; » ce que Jésus-Christ confirme, lorsqu'il promet » le centuple avec la vie éter- » nelle [3] » à ceux qui ont pour lui un si grand amour, qu'il leur fait » quitter pour son nom » leurs maisons, leurs frères, leurs sœurs, leur » père, leur mère, leur femme, leurs enfants, » leurs terres; » qui sont sans doute les plus parfaits : et toutefois il ne trouve pas indigne d'eux, ni de lui, de les exciter par la récompense éternelle.

X.

Toute l'Écriture se rapporte à la charité : principe de saint Augustin.

Si on répond que ce motif doit être proposé à tous les justes et même aux plus parfaits, mais non pas précisément comme le motif de leur charité : on oublie cette parole de saint Paul : » La » fin du précepte est la charité [4] : » ce qui montre que Dieu se propose, dans tous les préceptes, de la faire régner en nous de plus en plus : et c'est aussi ce qui a fait dire à saint Augustin, que « l'Écriture ne défendoit que la convoitise, et ne commandoit que la charité: *non » vetat nisi cupiditatem, non præcipit nisi charitatem.* »

XI.

Exemple d'Abraham.

Les exemples secondent les préceptes : Abraham est le père des croyants et le modèle de la justice chrétienne, même dans les plus parfaits : son premier pas a été de tout quitter pour l'amour de Dieu, et de le suivre à l'aveugle; et néanmoins

[1] *Deut.* XI, 1. — [2] *Joan.* V. 40. — [3] *Luc.* X. 25, 28.

[1] *Luc.* X. 20. — [2] *Matth.* V. 12. — [3] *Ibid.* XIX. 29. — [4] *I. Tim.* I. 5.

Dieu ne juge pas indécent d'attirer par la récompense un homme si parfait, en lui disant : « Je » suis ton protecteur et ta trop grande récompense [1] : » à quoi Abraham consent en disant : « Seigneur, que me donnerez-vous? » parcequ'on ne peut mieux répondre à la libéralité de Dieu qu'en l'acceptant.

XII.

Moïse, selon saint Paul, en exerçant le plus grand amour de Dieu regardoit à la récompense.

Moïse est si parfait, que lorsque Dieu lui promet Jésus-Christ, il se sert de ces paroles [2] : « Je » leur donnerai un prophète comme vous, *sicut* » *te :* » ce qui montre qu'il devoit être la plus parfaite image de Jésus-Christ : et néanmoins saint Paul ne croit pas le rabaisser en disant [3], que « s'il préféroit à tous les trésors de l'Égypte » l'opprobre de Jésus-Christ, c'est à cause qu'il » regardoit à la récompense. »

XIII.

Si l'on peut dire qu'alors Moïse n'étoit point parfait, ou que ce n'étoit pas là sa plus parfaite action.

Si l'on répond que lorsqu'il agissoit par cette vue, il n'étoit pas encore si parfait, ou qu'en tout cas ce n'étoit pas là sa plus parfaite action : il faudroit rendre raison pourquoi c'est celle-là que saint Paul remarque, et demander s'il vouloit par-là dégrader Moïse, un si parfait ami de Dieu, qui dès-lors « étant devenu grand ne voulut plus » être le fils de la fille de Pharaon [4], » ni changer » cette naissance royale la sienne si méprisée et » si haïe dans l'Égypte. Il faudroit aussi expliquer si ce n'est pas au plus haut état de la perfection qu'il disoit à Dieu : « Si j'ai trouvé grace devant » vos yeux, montrez-moi votre face [5] ; » et encore : « Montrez-moi votre gloire : et Dieu ré- » pondit : Je vous montrerai tout bien [6]. » Que ne disoit-il une fois à ces parfaits qu'ils étoient encore trop intéressés, et que contents de l'aimer sans rien desirer de lui, ils ne devoient point demander de voir sa face?

XIV.

Exemple de David.

J'en dis autant de David, cet homme selon le cœur de Dieu, qui confesse qu'il a « incliné son » cœur à observer ses commandements, à cause » de la récompense [7]. » Je me suis souvent étonné de quelques auteurs scolastiques, qui, pour éluder ce passage, remarquent qu'il est couché un peu autrement dans l'hébreu : sans considérer qu'il est cité précisément selon la version Vulgate par le concile de Trente [1], pour établir le motif de la récompense. Les LXX y sont conformes : saint Jérôme, en traduisant selon l'hébreu, et pour en mieux prendre l'esprit, a mis, *propter æternam retributionem :* cette version est conforme à l'esprit de David, qui dans tout ce psaume, l'un des plus parfaits comme l'un des plus profonds, ne cesse de s'exciter par tous les motifs à aimer Dieu, comme il paroît par ces mots : *Retribue servo tuo : Récompensez votre serviteur* [2]; et par ceux-ci au milieu de sa sécheresse : *Quand me consolerez-vous? Quando consolaberis me* [3]? et par cent autres semblables, pour ne point ici parler des autres psaumes où il disoit : « Le Sei- » gneur est mon partage et mon héritage : » et encore : « Je ne lui demande qu'une seul chose, » que je ne cesserai de lui demander : » et encore : « Que desirerai-je dans le ciel, et qu'est- » ce que j'ai voulu sur la terre? Vous êtes le » Dieu de mon cœur, et Dieu est mon partage à » jamais [4] : » et ainsi des autres endroits, qui sont infinis. Il ne reste plus qu'à dire qu'Abraham, Moïse et David étoient de ces saints qu'il falloit laisser dans ces motifs imparfaits et intéressés.

XV.

Décret du concile de Trente.

On ne peut donner un autre sens à ces exemples de Moïse et de David sans encourir la condamnation du concile de Trente qui les rapporte expressément pour montrer qu'on peut » exciter » sa paresse et s'encourager par la vue de la ré- » compense, quoique ce soit principalement pour » glorifier Dieu [5] : » ce qui montre qu'il reste toujours dans la nature, et même dans les plus grands saints, un fond de paresse qu'il faut exciter par le motif de la récompense.

XVI.

Les saints, à l'exemple de David, font concourir tous les motifs à l'amour de Dieu.

Il y a donc plusieurs motifs d'aimer Dieu : l'excellence de sa nature, comme quand on dit : *Le Seigneur est grand : Magnus Dominus :* sa bonté communicative, ou, ce qui est la même chose, sa magnificence, comme quand on dit et qu'on répète avec un sentiment si vif : « Louez le Seigneur,

[1] *Gen.* XV. 1, 2. — [2] *Deut.* XVIII. 18. — [3] *Hebr.* XI. 24, 26. — [4] *Ibid.* XI. 24. — [5] *Exod.* XXXIII. 13. — [6] *Ibid.* 18, 19. — [7] *Ps.* CXVIII. 112.

[1] *Sess.* VI, *cap.* XI. — [2] *Ps.* CXVIII. 17. — [3] *Ibid.* 82. — [4] *Ps.* XV. 5. XXVI. 4. LXXII. 25. — [5] *Sess.* VI, *cap.* XI.

» parcequ'il est bon et que sa miséricorde est » éternelle : *quoniàm in æternum misericordia » ejus :* » le bienfait particulier de la création, comme quand on dit : « Il nous a faits, et nous » ne nous sommes pas faits nous-mêmes : *Ipse fecit nos, et non ipsi nos :* » tous les bienfaits ramassés, comme lorsqu'on dit : « Je vous aimerai, » Seigneur qui êtes ma force : Le Seigneur est » mon appui, mon refuge et mon libérateur, » mon Dieu, mon secours, et j'espérerai en » lui : » où l'on prend pour motif de son amour les graces qu'on en a reçues et celles qu'on en espère.

XVII.

Jésus-Christ décide en termes formels que la rémission des péchés est un motif de la charité.

Surtout c'est un grand motif de l'aimer que la rémission des péchés ; et si elle n'étoit pas l'un des motifs des plus naturels d'un grand amour, Jésus-Christ n'auroit pas décidé que « celui à qui on remet plus, aime plus : » et que « celui à qui on remet moins, aime moins[1]. » Il s'agit bien certainement de l'amour de charité, puisqu'il s'agit de l'amour à qui les péchés sont pardonnés : « Plusieurs péchés, dit-il, lui sont » pardonnés, parcequ'elle a beaucoup aimé ; » c'est donc s'opposer directement à l'intention et à la parole de Jésus-Christ, que d'ôter ce motif à la charité.

XVIII.

Autre motif dans l'amour de Dieu prévenant.

C'est encore un grand motif d'aimer Dieu, que d'être prévenu de son amour ; et le disciple bien-aimé en est si touché, lui dont l'amour étoit si parfait, qu'il s'unit à tous les fidèles pour dire avec eux d'une commune voix[2] : « Aimons » donc Dieu, puisqu'il nous a aimés le premier : » *quoniàm ipse prior dilexit nos :* » *quoniàm ;* par cette vue, par ce motif.

XIX.

Les motifs sont infinis.

La charité a donc, encore un coup, plusieurs motifs nécessaires en tout état : elle en a une infinité, puisqu'elle en a autant qu'il y a, pour ainsi parler, de grandeurs en Dieu et de bienfaits envers l'homme.

XX.

L'Oraison dominicale.

Tous ces motifs sont compris dans l'Oraison dominicale, qui n'est pas moins l'oraison des parfaits que des imparfaits : et l'on y joint l'excellence de la nature divine à la grandeur de ses bienfaits, dès l'abord sous le nom de père, dans la suite en le regardant *dans les cieux* où il jouit de sa grandeur et où il en fait jouir ceux qu'il aime : toute la tradition reconnoît que par la première demande *son nom* saint en lui-même devoit *être sanctifié en nous* ; que son règne en lui-même toujours invincible devoit nous arriver ; que sa volonté toujours accomplie dans le ciel, le devoit être en nous et par nous, en sorte que nous fussions saints et heureux ; et ainsi du reste, où la parfaite charité nous fait joindre la grandeur de Dieu à notre bonheur et à ses bienfaits.

XXI.

Dessein de l'École dans la distinction des motifs.

Quand donc, en considérant tous ces motifs de la charité, on demande en théologie quel est le premier et le principal, ou, ce qui est la même chose, quel est l'objet spécifique de cette vertu : on demande quel est l'objet sans lequel elle ne peut ni être, ni être entendue, l'objet qu'on ne peut séparer d'elle, pas même par abstraction et par la pensée ; et on répond que c'est l'excellence et la perfection de la nature divine : mais en pratique on ne prétend pas dire qu'on puisse négliger les autres motifs, ou les regarder comme foibles ; ou, ce qui seroit encore plus faux, les exclure d'entre les motifs de la charité ; ce seroit contredire directement l'Écriture. On peut bien n'y pas penser toujours, et le seul objet qu'on ne peut pas séparer absolument des autres, même par la conception et par la pensée, c'est celui de l'excellence et de la perfection divine ; car qui peut songer seulement à aimer Dieu sans songer que c'est à l'être parfait qu'il se veut unir ? C'est la première pensée qui vient à celui qui l'aime ; et sans elle on ne connoît même pas les bienfaits de Dieu, puisque ce qui en fait la valeur est qu'ils viennent de cette main divine et parfaite qui donne le prix à ses présents.

XXII.

S'il est vrai qu'on est d'accord dans le fond, et qu'il n'y a qu'à s'entendre.

Si après cela on nous répond qu'on ne prétend pas autre chose, et qu'enfin on ne s'entend pas les uns les autres ; entendons-nous donc : car c'est mauvais signe de dire toujours qu'on n'est pas entendu par les chrétiens. Je demande à l'auteur ce qu'il entendoit par ces pa-

[1] *Luc.* VII. 43, 47. — [2] *I. Joan.* IV. 10, 19.

roles[1] : « Il faut laisser les ames dans l'exercice » de l'amour qui est encore mélangé du motif » de leur intérêt propre, tont autant de temps » que l'attrait de la grace les y laisse? » Ne suppose-t-il pas par ce discours qu'il viendra un temps où la grace ne laissera plus les ames dans l'usage de ces motifs, et qu'alors il faudra les en tirer, comme on ôte le lait à l'enfant qu'on sèvre? car c'est précisément la comparaison dont on se sert. Hé bien! donc, viendra le temps de sevrer l'enfant : mais si l'on demande de quoi donc il faut sevrer les chrétiens, on répondra, selon la méthode des nouveaux spirituels, que c'est des motifs répandus partout dans l'Écriture : un des motifs, par exemple, dont il faudra les sevrer, c'est celui de la vue de Dieu à laquelle nous sommes préparés par la purification du cœur. Est-ce là entendre l'Écriture? n'est-elle que pour les imparfaits? y a-t-il un autre Évangile pour les autres? en est-on quitte pour dire toujours : On ne nous entend pas : sans jamais vouloir parler nettement? Car enfin que signifient ces « motifs répandus partout qu'il » faut révérer, et dont il faut se servir pour réprimer les passions, pour affermir toutes les » vertus, et pour détacher les ames de tout ce » qui est renfermé dans la vie présente? » Voilà ces motifs répandus partout : et quand est-ce qu'on cesse d'en avoir besoin? quand est-ce, dis-je, qu'on n'a plus besoin de réprimer ses passions, ou d'affermir ses vertus, ou de se dégoûter du siècle présent par ces motifs dignes d'être révérés? Mais est-ce les révérer que de les juger indignes des parfaits, ou dire en tout cas qu'ils y ont recours par pure condescendance? C'est un nouvel Évangile : ces motifs, dignes en effet d'être révérés, sont les bienfaits et les récompenses : et le besoin n'en cessera jamais.

XXIII.

Que le prétendu amour pur, qui bannit les motifs de la récompense, est une illusion.

Il ne cessera pas, dira-t-on, mais il cessera d'être dominant. Je le veux : ce sera l'état du quatrième « degré de l'amour, où l'on ne cher» che son bonheur propre que comme un moyen » subordonné à la gloire de Dieu[2]. » N'est-ce pas là un vrai amour désintéressé? sans doute, dès que c'est un amour de charité : et vous ne sauriez le désintéresser davantage qu'en poussant la chose jusqu'à empêcher les chrétiens de s'intéresser dans leur salut. C'est aussi à quoi l'on déclare qu'on les veut porter : c'est ce qu'on réserve au cinquième degré d'amour, où l'on suppose que l'ame s'épure, même de la vue du bonheur uniquement rapporté et subordonné à la fin dernière, qui est la gloire de Dieu. C'est donc alors qu'il se faut sevrer de tous les motifs du salut et du bonheur éternel : mais qui bannira ces motifs? qui aura l'autorité d'exempter les ames d'un motif répandu partout dans l'Écriture? Sera-ce dans la tradition des saints que se trouvera cette exception? Mais l'auteur avoue que ces motifs ne sont pas moins répandus dans la tradition que dans l'Écriture même, et que l'Église ne retentit d'autre chose dans ses prières ; ce qui est, selon saint Augustin, et selon toute la théologie, la preuve la plus constante de la tradition.

XXIV.

Conclusion démonstrative.

De là se forme la démonstration qui fera la réduction de tout le discours précédent, et la conclusion de cette première partie. La règle pour entendre l'Écriture est de l'entendre selon la tradition, par le concile de Trente[1], qui établit ce principe. Or est-il que le motif de la récompense, qui est enfermé dans celui des bienfaits, se trouve par toute l'Écriture, de l'aveu de l'auteur : du même aveu, l'explication que nous donnons aux passages est conforme à la tradition, dont nous avons pour preuve invincible, comme parle le même auteur, *les monuments les plus précieux* de la même tradition, c'est-à-dire, les plus beaux endroits des saints, et encore toutes les prières de l'Église, où tout le monde est d'accord que reluit principalement sa foi, comme nous l'avons démontré ailleurs[2]. Cette explication de l'Écriture est donc comprise dans la foi de l'Église, et ne peut être niée sans erreur.

SECONDE PARTIE.

Les passages de l'Écriture, allégués pour le sentiment contraire, sont un abus manifeste de la parole de Dieu.

XXV.

Premiers passages. David et Daniel.

La vraie interprétation des passages de l'Écriture, pour le motif de la récompense sans exception ni restriction, étant établie, tout ce qu'on peut alléguer au contraire ne peut être qu'une erreur où l'on commet l'Écriture avec

[1] *Max.* p. 33. — [2] *Ibid.* p. 8.

[1] *Sess.* IV. — [2] *Inst. sur les états d'or.* liv. VI.

l'Écriture, et un abus manifeste de la parole de Dieu. En effet, les premiers passages qu'on allègue contre nous sont ces deux-ci [1] : « La sainte » indifférence, qui n'est que le désintéresse- » ment de l'amour, est le principe réel de tous » les desirs désintéressés. C'est ainsi que Da- » niel fut appelé l'homme de desirs : c'est ainsi » que le Psalmiste disoit : Tous mes desirs sont » devant vous. » Mais rien n'est plus éloigné de l'indifférence que ces deux endroits. David demandoit que Dieu détournât sa colère ; et sous la figure d'une maladie, qu'il le délivrât de ses péchés et de ses tentations. Et après cela, au lieu de dire, Mon indifférence vous est connue, il dit : *Mon desir est devant vous* [2] ; vous voyez ce que j'ai reçu, et ce que j'attends de vos bontés infinies : *Soyez attentif à mon secours, Seigneur, vous qui êtes l'auteur de mon salut* [3]. Voilà comme il y est indifférent.

Pour Daniel, tout occupé du desir du rétablissement de Jérusalem marqué par le prophète Jérémie, et occupé, sous cette figure, de la délivrance future des enfants de Dieu par Jésus-Christ, il est appelé non pas l'homme d'indifférence, que la restauration de Jérusalem et la rédemption par Jésus-Christ ne touchât pas ; ce qu'on ne peut penser sans impiété : mais au contraire, *l'homme de desirs*, à qui aussi ses desirs ardents obtiennent la révélation du temps précis du mystère [4]. L'auteur, qui ne peut trouver en aucun endroit son indifférence du salut, inouïe parmi les saints, est si prévenu en sa faveur, qu'il croit la trouver partout.

XXVI.

Troisième passage, le seul nécessaire.

« Il n'y a plus pour cette ame qu'un seul né- » cessaire [5], » c'est-à-dire, comme on l'avoit expliqué deux lignes auparavant, qu'elle n'a « plus besoin de rassembler des motifs intéressés » sur chaque vertu pour son propre intérêt ; » ce qu'on soutient d'un passage de saint François de Sales [6], où il dit qu'il « faut que l'amour soit » bien puissant, puisqu'il se soutient lui seul » sans être appuyé d'aucun plaisir ni d'aucune » prétention. » Nous avons vu que le passage de ce saint auteur est pris à contre-sens ; nous remarquerons ici qu'il est employé pour ôter aux ames parfaites toute *prétention*, c'est-à-dire toute vue de son salut, tout le motif de l'espérance chrétienne : c'est à quoi on rapporte le seul nécessaire que Jésus-Christ a proposé aux sœurs de Lazare [7].

[1] *Max.* p. 60. — [2] *Ps.* XXXVII. 10. — [3] *Ibid.* 23. — [4] *Dan.* IX. 16, *etc.* 23. — [5] *Max.* p. 167. — [6] *P.* 168. — [7] *Luc.* X. 41.

Voici une étrange interprétation : *le seul nécessaire*, n'est pas dit par opposition à la multiplicité de desirs vains et corrompus que nous inspire la triple concupiscence, où saint Jean a renfermé tout l'esprit du monde [1] : il est dit encore par opposition au motif de l'espérance chrétienne : il n'est pas permis aux parfaits de se servir de ce motif pour s'exciter à aimer et à servir Dieu. Moïse et David, allégués par le concile de Trente, comme ayant besoin de s'exciter par ce motif, sont sortis de cette unité, se sont écartés du seul nécessaire : lequel des saints l'a jamais pensé, et où Jésus-Christ a-t-il marqué ce sens ? Mais il falloit bien, en cet endroit comme en tant d'autres, dire quelque chose en faveur des nouveaux mystiques, et de l'auteur du *Moyen court*, où nous avons trouvé et repris cet abus des paroles de l'Évangile [2].

XXVII.

Quatrième passage : la mort et la résurrection spirituelle.

« *Vous êtes morts :* La mort spirituelle n'est » que l'entière purification ou désintéressement » de l'amour [3] ; » c'est-à-dire que c'est la mort des prétentions, comme on vouloit tout à l'heure le faire dire à saint François de Sales, et du motif de l'espérance. On oublie donc que saint Paul ajoute à ces mots : « Vous êtes morts ; et » votre vie est cachée en Dieu avec Jésus-Christ : » quand Jésus-Christ, qui est votre vie, paroîtra, « alors vous paroîtrez en gloire avec lui [4]. » Et après cela on voudra nous faire accroire que saint Paul, en disant : *Vous êtes morts*, nous veut séparer du motif de l'espérance chrétienne ?

Saint Paul venoit de parler de la résurrection spirituelle, en disant [5] : « Si vous êtes ressuscités « avec Jésus-Christ, cherchez ce qui est en-haut, » où est Jésus-Christ à la droite de son Père ; » ce qui est sans doute l'exercice des parfaits, qui desirent, comme on vient de voir, d'être unis avec Jésus-Christ dans sa gloire. Mais l'auteur ajoute à Saint Paul, que « la résurrection spiri- » tuelle n'est que l'habitude du pur amour [6], » d'où l'on sépare tous les autres motifs chrétiens : remarquez, elle n'est *que cela*, et tout le reste n'agit plus en nous.

XXVIII.

Erreur commune d'attribuer, dans tous les passages, à des états particuliers ce qui est commun à tous les fidèles.

Tous ces passages, et en général tous ceux

[1] *I. Joan.* II. 16. — [2] *Inst. sur les états d'or. liv.* III. — [3] *Maxim.* p. 228. — [4] *Col.* III. 3, 4. — [5] *Ibid.* I. — [6] *Max.* p. 229.

que l'auteur produit, regardent tous les justes; et on ne peut les déterminer à des états particuliers, ou les restreindre aux seuls parfaits, sans les détourner de leur sens naturel. C'est cependant ce que l'auteur fait partout, et il n'en faut pas davantage pour détruire toutes ses interprétations pour son prétendu pur amour, qu'il élève dans son cinquième degré sur la ruine de l'espérance, et de son motif : car, au reste, le pur amour de la charité demeure toujours inébranlable, et nous avons souvent repris l'auteur de l'avoir fait mercenaire.

XXIX.

Autres passages de saint Paul, et après lui des martyrs.

Il applique encore à son pur amour ces passages de saint Paul : « Que toutes vos actions » se fassent en charité, » et les autres de même nature, qu'il cite en ce lieu [1] : mais c'est en vain qu'on veut les restreindre au seul état des parfaits : ils regardent tous les chrétiens, et ainsi on n'en peut conclure l'exclusion des motifs de l'espérance qui est commune à tous les états.

J'en dis autant de celui-ci [2], « où l'ame (par» faite) dit en simplicité après saint Paul : Je « vis, non plus moi, mais Jésus-Christ en moi; » et, « Jésus-Christ se manifeste dans sa chair mor« telle : » ce que saint Paul répète à toutes les pages, et toujours pour conclure que sa mort paroît en nous, afin que sa résurrection y paroisse aussi : mais la nouvelle théologie nous veut faire accroire que l'amour de Jésus-Christ absorbe cette idée, et ne lui laisse dans les parfaits aucune action. Pour ces mots, *Je vis, non plus pour moi* [3]; voudroit-on que le *moi* auquel on ne vit plus, fût le *moi* qui cherche à posséder Jésus-Christ, et qui dit : « Jésus-Christ est ma vie, et » ce m'est un gain de mourir pour être avec » Jésus-Christ [4]? « C'est le gain qu'il cherche, et il a toujours en vue ce cher intérêt : il est suivi par tous les martyrs. Saint Ignace allant au supplice, avec un amour que rien ne surpassoit, ne laissoit pas de dire : « Pardonnez-moi, mes en« fants, je sais ce qui m'est utile : » et c'étoit là une utilité dont il ne vouloit jamais se désintéresser.

XXX.

Autres passages sur l'abandon, marqué par saint Pierre.

Mais le plus grand abus qu'on ait jamais fait de l'Évangile est dans ces paroles : « La sainte « indifférence devient l'abandon, c'est-à-dire que » l'ame désintéressée s'abandonne totalement et » sans réserve à Dieu pour tout ce qui regarde » son intérêt propre [1]; « et, pour ne laisser aucun doute, on ajoute, *même éternel* [2], ce qui ne peut être que le salut, puisque l'auteur nous apprend à le regarder *comme le plus grand de nos intérêts* [3] : là même, « cet abandon n'est autre « chose que l'abnégation de soi-même, que Jé» sus-Christ nous demande dans l'Évangile. . . » pour l'intérêt propre [4]. « Ainsi, par le précepte de l'abnégation, l'intention de Jésus-Christ seroit, en nous portant à la prétendue *sainte indifférence*, de nous faire renoncer au motif de l'espérance chrétienne, qui, sans doute, est notre avantage et notre intérêt éternel. Qu'on nous montre un seul auteur qui l'ait jamais entendu de cette sorte; et si l'on n'en peut montrer aucun, qu'on reconnoisse qu'on interprète l'Écriture sainte contre la règle du concile de Trente [5] et la profession de foi des catholiques.

XXXI.

Abus de l'abandon, prouvé par saint Pierre.

Pour l'entendre plus clairement, faisons l'analyse des propositions de l'auteur. Il nous dit [6] que, par l'abandon, l'on ne voit plus « aucune » ressource ni aucune espérance pour son intérêt » propre, même éternel; » ce qui comprend le salut, puisqu'il n'y a point d'autre intérêt éternel que celui-là.

Qu'ainsi ne soit; il est clair, par toute la suite de la doctrine de l'auteur, qu'il veut élever les parfaits au-dessus de *leur bonheur propre*, même *comme subordonné à la gloire de Dieu* [7], puisqu'en le recherchant de cette sorte, on demeureroit dans le quatrième degré, et que l'auteur ne tend dans son livre qu'à nous en proposer un *cinquième*, ou, libre de tout *motif intéressé de crainte ou d'espérance*, on exerce *le pur amour ou la parfaite charité* [8]. Or cet abandon est condamné par ces paroles de saint Pierre, *rejetant en lui toute votre sollicitude : parcequ'il a soin de vous* [9]; où cet apôtre nous donne pour motif de notre abandon, non point une volonté de renoncer à tout avantage, mais au contraire cet inébranlable fondement, que *Dieu a soin de nous*, où tout avantage est compris.

XXXII.

L'abus de l'explication du renoncement, démontré par les paroles du précepte même.

L'explication du renoncement, que nous pro-

[1] *Maxim. p.* 179. — [2] *P.* 232. — [3] *Gal* II. 20. — [4] *Phil.* I. 21, 23.

[1] *Max. p.* 72. — [2] *P.* 73. — [3] *P.* 46. — [4] *P.* 72, 73, 407. — [5] *Sess.* IV. — [6] *Max. p.* 73. — [7] *P.* 8, 9. — [8] *P.* 15. — [9] *I. Petr.* V. 7. *Voy. Inst. sur les états d'or. lib.* X.

pose l'auteur avec tous les mystiques, n'est pas seulement contraire aux autres paroles expresses de l'Écriture, mais encore au propre commandement de l'abnégation, où Jésus-Christ, expliquant son intention, ajoute à ces mots, *qu'il se renonce soi-même*, « Celui qui perd son ame la » trouvera : que sert à l'homme de gagner le » monde, s'il perd son ame? Le Fils de l'homme » viendra pour rendre à chacun selon ses œu- » vres[1]. » Ce qui montre que son intention est qu'on veuille gagner son ame; en sorte que le salut nous est proposé comme un motif qui nous presse à ce nécessaire renoncement, loin de nous en éloigner. Mais si, selon la nouvelle interprétation, renoncer à soi-même, c'est renoncer au motif de son intérêt éternel, qui n'est autre que son salut; la première moitié de la sentence de Jésus-Christ nous fait renoncer à la seconde.

XXXIII.

Démonstration du même abus par le dénombrement que fait Jésus-Christ de toutes les choses auxquelles il faut renoncer.

Jésus-Christ explique ailleurs tout ce qu'il faut renoncer en renonçant à soi-même: » Il faut, » dit-il [2], abandonner sa maison, ses frères, ses » sœurs, son père, sa mère, sa femme, ses en- » fants, ses terres; » et il n'a rien oublié, sinon qu'il falloit encore renoncer au *centuple* qu'il nous promet *avec la vie éternelle*, pour avoir renoncé à toutes ces choses, et encore *à son ame* propre, comme il l'explique en un autre endroit[3], c'est-à-dire à ses sens, à sa convoitise, et, enfin, à tout ce qui fait une vie humaine.

XXXIV.

Autre remarque sur l'abnégation; et contradiction manifeste de l'auteur.

Ce qui rend l'interprétation plus insoutenable, c'est qu'elle se contredit elle-même. Le précepte du renoncement est conçu en ces termes : » Si » quelqu'un veut venir après moi, qu'il renonce » à soi-même[4] : » c'est donc une obligation qu'il impose sans exception à tous ses disciples : et il la confirme en ajoutant que *celui qui veut sauver son ame, la perd*; ce qui ne fait qu'expliquer en d'autres termes le renoncement commandé, et l'établir *sous peine de perdre son ame*, qui est la marque la plus certaine du commandement absolu. C'est en vertu de cette parole de Jésus-Christ, qu'on prétend que nous devons faire l'abnégation de *notre intérêt propre, même éternel*, ce qui est appelé ailleurs la propriété du second rang; c'est-à-dire *la propriété qui n'est point un péché véniel*, ni même absolument *une imperfection*[1] : ainsi, ce qui répugne au commandement exprès de Jésus-Christ, loin d'être *un péché* du moins *véniel*, n'est pas même *une imperfection* dans le commun des fidèles, *mais seulement pour les ames actuellement attirées par la grace au parfait désintéressement.*

Il est vrai que, pour éluder l'autorité du commandement de Jésus-Christ, l'auteur se sert d'un terme ambigu; et qu'au lieu de dire simplement que Jésus-Christ *commande* cette abnégation, il croit se sauver en disant qu'*il la demande*[2] : comme si ce qu'il demande, sous les conditions que nous avons remarquées, pouvoit jamais être autre chose qu'un commandement précis; ou que, pour établir le nouveau système, il fût permis d'inventer tout ce qu'on voudra.

XXXV.

Deux réponses : la première combien vaine.

Il est bien aisé, quand on est pressé par des vérités manifestes, d'en revenir à dire toujours qu'on ne nous entend pas; car, cela même, c'est ce qu'on entend encore moins : et rien n'est plus inintelligible que de mettre la perfection à n'être plus touché des saints motifs que le Saint-Esprit propose dans son Écriture à tous les justes.

Je ne vois ici que deux réponses : l'une, en avouant qu'à la vérité tous les passages qu'on allègue en faveur de l'état parfait conviennent en effet à tous les justes, et que ce qui donne lieu à les attribuer particulièrement aux parfaits, c'est qu'ils les observent d'une façon particulière; mais si, par une *façon particulière*, on entend qu'ils les observent dans un degré de perfection plus éminent, j'en conviens, et ce n'est rien dire: mais si l'on entend avec l'auteur l'exclusion du motif commun de la récompense éternelle; c'est précisément l'erreur qu'il faut détruire.

XXXVI.

Seconde réponse, s'il nous est permis de séparer la gloire de Dieu d'avec les bienfaits : passages de saint Grégoire de Nazianze.

L'autre réponse est de dire qu'on prétend seulement exclure le salut comme voulu de l'homme et pour son bien, mais non pas comme voulu de

[1] *Matth.* XVI. 24. *Luc.* IX. 25. — [2] *Matth.* XIX. 29. — [3] *Luc.* XIV. 26. — [4] *Matth.* XXI. 24.

[1] *Maxim.* p. 133, 134. — [2] *P.* 72.

Dieu dans son ordre et pour sa gloire. Mais c'est là en effet précisément ce que nous n'entendons pas, qu'on entreprenne de séparer de la volonté de Dieu les saintes volontés qu'il nous inspire et qu'il nous commande, qui sont celles de notre éternelle félicité, dont lui-même il fait le fond : nous n'entendons pas, encore un coup, qu'on entreprenne de séparer la gloire de Dieu d'avec notre bien, pendant qu'il a révélé, dans toute son Écriture, qu'il met sa gloire à nous bien faire : il veut s'intéresser à notre salut, puisqu'il y met sa grande gloire ; il veut nous intéresser à sa grande gloire, puisqu'il la met dans notre salut. Nous louons Dieu dans cet esprit, et nous n'augmentons sa gloire qu'en profitant de ses graces.

C'est ce que saint Grégoire de Nazianze, un si sublime contemplatif, a exprimé par ces paroles : « Quand les anges louent Dieu, dit ce » grand homme [1], ce n'est pas afin que par leurs » louanges il lui arrive quelque bien, à lui qui » est plein, et qui est la source de tout ; mais » c'est afin que la nature angélique, qui est la » première après Dieu, ne soit point privée de » ses bienfaits : » c'est là qu'il faut mettre la gloire de Dieu · aimer ses bienfaits en nous, c'est aimer sa gloire ; c'est l'aimer souverainement, que d'aimer l'état bienheureux où notre amour sera immuable. Ce qui fait dire encore au même saint [2] : « Embrassons le Verbe par les plus étroits » embrassements ; et pour tout bien, desirons » de posséder Dieu, qui est le bien perpétuel, et » qui est le nôtre : « ne séparons pas ce qu'il a uni dans toute son Écriture, et ne cessons de joindre sa gloire à notre bonheur.

[1] *Orat.* XXXIV. — [2] *Epist.* LVII.

CINQUIÈME ÉCRIT

OU

MÉMOIRE

DE M. L'ÉVÊQUE DE MEAUX :

Des trois états des justes, et des motifs de la charité ; où sont donnés des principes pour l'intelligence des Pères, des scolastiques et des spirituels.

I.

Paroles de l'auteur ; où il pose les trois états des justes, esclaves, mercenaires, et enfants.

En relevant les endroits où un auteur manque, il ne seroit pas de bonne foi d'oublier ceux qui semblent le soulager. Dans le livre de l'*Explication des Maximes des Saints*, etc., le principal fondement est la distinction de trois états, que l'auteur explique en cette sorte : « C'est, dit- » il [1], ce que tous les anciens ont exprimé, en » disant qu'il y a trois états (des justes) : le pre- » mier est des justes qui craignent encore, par » un reste d'esprit d'esclavage. Le second est de » ceux qui espèrent encore pour leur propre in- » térêt, par un reste d'esprit mercenaire : » cet intérêt est celui que l'auteur appelle ailleurs « l'intérêt propre éternel, ou l'intérêt propre » pour l'éternité. Le troisième état est de ceux » qui méritent d'être nommés les enfants, parce- » qu'ils aiment le Père sans aucun motif inté- » ressé ni d'espérance ni de crainte [2] ; c'est ce qu'il venoit d'expliquer, en disant que « par cet » amour purement désintéressé, on aime sans » aucun autre motif que celui d'aimer unique- » ment en elle-même et pour elle-même la sou- » veraine beauté de Dieu. » Ainsi la distinction de ces trois états semble nous conduire naturellement à un amour qui exclut le motif de la récompense avec celui de la peine : et voilà sans rien déguiser ce qu'on nous objecte.

II.

Illusion de l'auteur dans la distinction des trois états.

Quelque spécieuse que soit cette distinction des états, de la manière dont l'auteur nous les représente, l'illusion en est manifeste.

Il erre, avant toutes choses, en ce qu'il omet que l'amour désintéressé est de tous les trois états, puisque la charité, qui est essentiellement désintéressée, *non quærit quæ sua sunt* [3], y est dominante : ainsi, en réduisant le désintéressement au seul état des parfaits, il pose un mauvais fondement et donne une fausse idée.

Il n'erre pas moins dans les caractères qu'il donne à chaque état particulier. Il met avant toutes choses, *un reste d'esprit d'esclavage ;* c'est-à-dire un reste de crainte des peines dans le premier état : et cela pourroit passer, si premièrement l'impression de la crainte n'y étoit si forte, qu'on ne la pût pas nommer *un reste;* et secondement si cette impression ne duroit encore au second état, de sorte qu'on la donne en vain pour le caractère du premier.

Le défaut du second état consiste donc en ce qu'on le met dans l'*esprit mercenaire,* c'est-à-dire dans le desir des récompenses, dans cet in-

[1] *Maxim.* p. 23. — [2] P. 73, 90. — [3] *I. Cor.* XIII.

térêt éternel qu'on vient de voir, en quoi il y a deux erreurs : l'une, en ce que dès cet état on semble exclure la crainte; ce qui est directement contre l'apôtre saint Jean qui n'attache cette exclusion de la crainte qu'à la charité parfaite, *qui*, dit-il [1], *bannit la crainte:* l'autre erreur est de ne mettre dans cet état qu'un reste de ce desir de la récompense, qu'on appelle l'*esprit mercenaire ;* au lieu que ce desir y est tres fervent, de l'aveu même de l'auteur.

De là s'ensuit l'illusion du troisième état, où l'on ôte tout-à-fait la crainte de la peine et le desir de la récompense. Car puisque dans les deux états précédents on n'a pu trouver qu'un *reste* du motif de la peine non plus que de celui de la récompense, il s'ensuit qu'il n'y en a *pas même un reste*, c'est-à-dire qu'il n'y en a plus du tout dans le dernier état, qui est celui des parfaits et des enfants.

Ainsi cette distinction des trois états, qui sembloit si favorable à l'auteur: aussitôt qu'elle est pénétrée, découvre la fausseté et l'illusion de son système; qui consiste principalement en ce qu'il fait décroitre avec la crainte de la peine le desir de la récompense, à mesure qu'on avance dans la perfection : ce qui est absurde et contradictoire; puisque la perfection qui rabat la crainte, en même temps et par la même raison doit faire monter l'espérance : de sorte qu'il n'est pas possible que l'un et l'autre décroissent ensemble.

III.

Ce qu'il y a de vrai dans ces trois différents états; et quels en sont les inconvénients, à les prendre à la rigueur

Il faut donc examiner cette distinction des saints Pères, et convenir, avant toutes choses, qu'encore que l'auteur en tire de mauvaises conséquences, le fait qu'il allègue ne laisse pas d'être véritable. Saint Clément d'Alexandrie, qui a le premier exposé ces trois états, est suivi, en termes formels, de saint Grégoire de Nazianze, de saint Basile, de Cassien parmi les Latins, et de beaucoup d'autres.

Pour établir l'état le plus bas et le plus servile, où la crainte agissoit encore, ils se servoient des passages de l'Écriture où l'esprit de crainte est appelé un esprit de servitude. Ils fondoient l'état de mercenaires sur ces paroles de l'enfant prodigue : « Combien de mercenaires ont du pain » en abondance dans la maison de mon père ! » et encore, « Faites-moi comme l'un de vos mer» cenaires [2] : » et pour l'état des enfants, qui est un état d'amour parfait, ils le trouvoient dans toute l'Écriture.

Il n'y a personne qui ne sente les inconvénients où l'on tomberoit en poussant à bout cette doctrine : car à la rigueur elle introduiroit des justes où la crainte seroit dominante : d'autres qui seroient justifiés par la seule espérance, sans amour : d'autres enfin où l'amour n'auroit plus besoin de regarder à la récompense : toutes choses incompatibles avec la saine théologie : il faut donc chercher des principes pour débrouiller tout cela.

[1] *I. Joan.* IV. 18. — [2] *Luc.* XV. 17. 19.

IV.

Principes des Pères ; deux sortes de récompenses : laquelle fait les mercenaires.

Le premier principe qu'il faut établir, c'est qu'on appelle récompense, ou les biens qu'on reçoit de Dieu, ou lui-même. Cette dernière sorte de récompense est celle qu'a proposée saint Clément d'Alexandrie en disant qu'*il faut desirer Dieu*, et le desirer *pour s'unir à lui* [1].

Un second principe, c'est que la vue de cette dernière récompense n'est jamais regardée par ces saints docteurs comme faisant des mercenaires. Ceux qu'ils appeloient mercenaires étoient ceux qui plus touchés des biens qu'on reçoit de Dieu, que de lui-même, ne goûtoient pas assez cette vraie et substantielle récompense qui aussi étoit la plus inconnue au sens humain. L'esprit de saint Clément d'Alexandrie paroit clairement dans ces paroles, où il fait consister le désintéressement des gens de biens, en ce qu'ils « aiment à » faire le bien à cause que cela est bon en soi, et » non pour la gloire ou la bonne réputation, ou » pour quelque autre récompense qu'ils puissent » recevoir ou des hommes ou de Dieu [2]. » On voit qu'il regarde Dieu comme celui qui donne la récompense, plutôt que comme celui qui est lui-même la récompense qu'il faut rechercher.

V.

Quelques expressions de saint Clément d'Alexandrie.

La manière dont il s'explique est remarquable. Il est vrai qu'il répète toujours que le véritable vertueux desire le bien, non pour l'utile et le délectable, mais pour le bien même, et que c'est aussi pour ce bien-là qu'il assure qu'on veut *être chaste* [3]; mais, pour s'expliquer, il ajoute aussitôt après, que ce beau, ce bon, cet *honnête*

[1] *Strom. lib.* II. *edit. Par. p.* 403 ; *lib.* IV, *p.* 533. — [2] *Lib.* IV, *p.* 529. — [3] *Lib.* III, *p.* 451.

qu'il oppose à l'utile et au délectable, *c'est le royaume des cieux*, c'est la béatitude éternelle.

Et on ne peut assez remarquer que ce plaisir et cet intérêt dont il parle distinctement, est celui du *dehors* [1]; ce qui n'exclut, en tout cas, que les récompenses extérieures et comme étrangères à la vertu.

Il faut donc soigneusement observer, que les vertus sont perfectionnées dans leur intérieur par cette récompense qui est Dieu même; parceque, lorsqu'on le possède, on est à la source du bien, de sorte que les vertus sont consommées.

La vertu en général est consommée, quand elle est portée à la perfection qui empêche de succomber jamais au vice. La charité est consommée, lorsqu'elle est immuablement unie à Dieu sans pouvoir en être séparée. Il en est de même des vertus particulières, qui toutes sont consommées par l'immuable union qu'on a avec Dieu; cette union, qui fait la perfection de la vertu, en est en même temps la récompense. La vraie récompense de la bonne volonté, est de la rendre éternelle: toute autre récompense, comme la gloire, la réputation et les voluptés, qui ne sont pas dans la vertu même, lui sont étrangères et extérieures; mais cette récompense de la bonne volonté ou de la vertu, qui la rend éternelle et immuable, ne lui est pas étrangère, puisque ce n'est qu'elle-même dans sa perfection. Ainsi, quand saint Clément d'Alexandrie exclut d'entre les motifs de la vertu la récompense avec cette note, que la récompense qu'il exclut est seulement celle du dehors; il a pris garde à n'exclure pas la récompense de la vertu qui en est la perfection: et c'est celle-là où consiste la béatitude essentielle.

VI.

Passage de ce même Père sur l'espérance.

Il y avoit alors, comme aujourd'hui, des chrétiens plus grossiers, que saint Clément pour cette raison a traités d'*enfants* [2]; qui, outre les grands biens que Dieu promettoit de donner, hors en quelque façon de lui-même, se faisoient mille petites espérances. Ceux qui trop touchés de ces biens ou véritables ou imaginaires distingués de Dieu, les ressentoient plus que Dieu possédé en lui-même, pouvoient être considérés comme ayant l'esprit mercenaire. Mais ce Père n'avoit pas la même pensée de ceux qui cherchoient à posséder Dieu, puisqu'il fait dire aux vierges prudentes, dont les lampes toujours allumées, faisoient voir la perfection de leur charité: *Seigneur, nous vous desirons pour jouir de vous* [1].

VII.

Passage de saint Grégoire de Nazianze.

Saint Grégoire de Nazianze parle dans le même sentiment, lorsqu'il dit que « le vrai amour est » d'aimer à être uni au souverain bien pour l'a- » mour de lui-même, et non pas pour les hon- » neurs de l'autre vie [2]. » Il ne se trouvera jamais dans les saints Pères, qu'ils appellent l'amour de cette récompense increée, comme l'appelle saint Bonaventure, du nom d'amour mercenaire et intéressé; au contraire: c'est un tel amour que saint Augustin appelle cent fois, chaste ou pur, désintéressé, gratuit; et quand on traitera la matière à fond, il ne sera pas malaisé de montrer que les autres Pères sont de même esprit.

VIII.

Autre passage de saint Clément d'Alexandrie sur la crainte.

Pour ce qui regarde la crainte, saint Clément d'Alexandrie dit: que celui qui a la vraie crainte de Dieu ne craint pas Dieu, mais qu'il « craint » de perdre Dieu [3]. » Il ne se trouvera jamais que ni lui ni aucun autre Père ait appelé cette crainte intéressée; quoique celui qui craint de perdre Dieu, aime nécessairement à le posséder. Et voilà en abrégé les principes de dénouement pour les passages des Pères.

IX.

Les trois différents états expliqués selon ces idées: que c'est par un pur amour de charité, que saint Paul a dit: Je desire d'être avec Jésus-Christ.

Il est maintenant aisé d'entendre les trois états de justice ou de charité, marqués par les saints. L'amour désintéressé s'y trouve partout, puisqu'ils sont dans la charité, qui est la véritable justice; et que la charité dont saint Paul a dit, qu'*elle ne cherche point ses propres intérêts* [4], est essentiellement désintéressée, ayant pour son objet spécifique Dieu comme bon en lui-même. Ainsi le désintéressement est commun, et ce n'est point par cet endroit-là que ces trois états diffèrent. En voici donc la vraie différence. Au premier, qui est le plus bas, on a besoin d'être soutenu par l'état servile, lorsqu'on est encore

[1] *Strom. lib.* III, *p.* 531, 532. — [2] *Lib.* VII, *p.* 788.

[1] *Strom. lib.* VII, *p.* 742. — [2] *Orat.* III, *p.* 72. — [3] *Strom. lib.* II, *p.* 376. — [4] *I. Cor.* XIII. 5.

troublé et inquiété par les terreurs qu'inspire la peine éternelle. Au degré qui suit, on est élevé à quelque chose de plus noble, lorsqu'on y est soutenu par les récompenses que nous avons nommées étrangères, après S. Clément d'Alexandrie. Le troisième et le dernier état est tout ensemble le plus solide et le plus parfait, puisque Dieu s'y soutient tout seul en lui-même et par lui-même : ce qui constitue l'état de la parfaite charité.

En même temps il faut observer que la récompense qui est Dieu même, non seulement n'est point étrangère à la charité, mais encore lui appartient à la manière que nous avons expliquée; ce qui fait que selon les idées des saints, dont nous avons produit les autorités, elle ne nous rend point mercenaires.

Si le langage a varié dans la suite, et que quelques uns aient appelé du nom d'intérêt la béatitude consommée par la jouissance de Dieu, la doctrine n'a pas varié pour cela, comme nous avons souvent promis de le démontrer; et quoi qu'il en soit, tous les docteurs anciens et modernes rapportent à la charité, et même à la charité parfaite, le desir de jouir de Dieu.

Saint Thomas y est exprès, lorsqu'expliquant la distinction des commençants d'avec ceux qui profitent, et d'avec les parfaits, par l'application à la charité, il dit [1] que « le troisième soin des » vertueux (*tertium studium*) est d'avoir pour » intention principale d'être uni à Dieu et d'en » jouir; ce qui appartient aux parfaits qui desi» rent d'être séparés de leurs corps, et d'être » avec Jésus-Christ. » Saint Bonaventure enseigne précisément la même doctrine [2]; et sans ici rechercher d'autres témoignages, la pratique de saint Paul, qui est parfait entre les parfaits, le démontre assez.

X.

Vraie pratique du parfait amour.

Il faut donc entendre ici ce que nous répéterons souvent, et ce qui ne peut être assez répété: qu'encore que Dieu, bon en soi, soit l'objet spécificatif de la charité, cette notion n'exclut pas mais renferme plutôt en pratique celle de Dieu bienfaisant et aimant les hommes; parcequ'être ainsi bienfaisant, est en Dieu une bonté, une perfection, une excellence digne d'être aimée. L'amour que Dieu a pour nous est en lui, pour ainsi parler, une spéciale *amabilité*, comme saint Thomas, comme saint Bonaventure, comme Scot, etc., comme Suarez, comme tous les scolastiques anciens et modernes l'enseignent unanimement [1]: ce qui aussi par soi-même est de la dernière évidence.

Nous avons marqué ailleurs [2] une grande partie des passages, tant des Pères que des scolastiques; et nous pourrons les recueillir plus commodément en un autre lieu, s'il est nécessaire. Sylvius, qui est un des auteurs qu'on nous objecte le plus, décide [3], qu'encore que l'amour de Dieu (il parle de l'amour de charité) conçu par le motif de la perfection, qui est le principal, soit en lui-même plus excellent et plus digne que celui qui seroit conçu par le motif de la récompense; il ne s'ensuit pas qu'il y ait plus de perfection de n'avoir que l'un des motifs, c'est-à-dire le principal, que de les avoir tous deux ensemble, en sorte que le dernier enferme et suppose l'autre.

Les mystiques sont de même avis: témoin Rusbroc [4], témoin Harphius [5], qui donnent pour motif au plus pur et plus vif amour, d'*aimer l'amour qui nous aime éternellement: amorem æternaliter nos amantem*: d'aimer, comme ils parlent, l'*amour abyssal: abyssalem amorem*; c'est-à-dire, selon leur langage, l'amour intime, infini, profond, qui en Dieu n'est autre chose que Dieu même.

C'est ainsi, dans la pratique, sans tant raffiner sur la distinction des objets et des motifs de l'amour; c'est ainsi, dis-je, qu'ont aimé ceux qui se sont signalés dans l'exercice du divin et pur amour. On peut mettre parmi ceux-là dans les premiers rangs sainte Catherine de Gênes, qui ne parle que de l'amour pur et net: et cependant je trouve à l'ouverture du livre [6]: « Elle vit ce » que c'étoit que l'amour pur et net, qui se verse » et se répand dans l'ame, et vit qu'il étoit si » pur droit et net, qu'elle comprenoit bien dès » ce monde ici, que ce n'étoit autre chose que » Dieu même, lequel étoit amour béatifique, et » non autre; c'est-à-dire la seule cause de notre » béatitude: et ce sien pur amour est tel, qu'il » ne peut faire autre chose sinon qu'aimer, » etc.; ce qu'elle répète sans cesse, et ne donne d'autre objet à son amour pour le rendre pur, que l'amour si pur de Dieu, qui nous aime, qui nous béatifie, nous sauve sans intérêt: mais tout désintéressé qu'est son amour, à l'exemple de celui de Dieu, elle sait bien dire que « le divin

[1] 2. 2. *q.* 21, *art.* 9. *c.* — [2] *In* 3, *dist.* 27, *art.* 2, *q.* 2, *conclus.*

[1] *S. Thom.* 2. 2, *q.* 23, 4. *c. S. Bon. in* 3, *dist.* 26, *art.* 1, *q.* 1; *art* 3, *d.* 27, *a.* 2, *q.* 2. *Scot. in* 3, *dist.* 27, *q. un. n.* 8. *Suar. de Char. disp.* 1, *sect.* 2, *n.* 3. — [2] *Inst. sur les états d'or. liv.* x, *Addit.* etc. — [3] *In* 2. 2, *q.* 27, *art.* 3. — [4] *Rusbr. lib. de* VII *grad. amoris, edit. Colon.* 1552, *p.* 301. — [5] *Harph. lib.* III *Theol. myst. cap.* 28, *edit. Rom.* 1586, *p.* 786. — [6] *Vie de sainte Cath. de Gênes*, *ch.* 21.

» amour ne craint rien, que de perdre la chose » aimée [1]. » Qu'on ne nous parle donc point de cet amour qui se croit plus pur en ne craignant plus de perdre cette chose aimée, et tenant tout, jusqu'à son salut, pour indifférent.

XI.

Expressions des scolastiques, qui veulent qu'on aime Dieu sans rapport à nous.

Il faut donc entendre sagement et sainement les expressions des scolastiques, lorsqu'ils disent que Dieu, bon en soi, sans rapport à nous, est l'objet spécificatif de la charité: car à pousser à bout cette expression, il s'ensuivroit qu'on ne pourroit aimer par la charité, Dieu comme bienfaisant, comme créateur, comme rédempteur; pensée absurde et insontenable, contre laquelle réclame toute l'Écriture; et non seulement tous les passages, mais encore tout l'esprit et toute la pratique des saints. Il faudroit encore s'empêcher de regarder en aimant, la propre amabilité de Dieu, qui seroit l'absurdité des absurdités: il faudroit exclure jusqu'à la bonté de Dieu: je dis cette bonté excellente et transcendentale par laquelle on l'appelle bon, ainsi qu'on l'appelle vrai, puisque cette notion si simple et si pure, en présupposant que Dieu est parfait, l'exprime selon saint Thomas [2], comme desirable, de même que l'idée du vrai l'exprime comme intelligible. A la fin donc on aimeroit tellement Dieu comme bon en soi, que même le mot de bon ne conviendroit plus à l'objet de la charité. Entendons plutôt que l'École, quand elle donne pour objet à la charité, Dieu comme bon en lui-même *sans rapport à nous*, outre les autres explications que nous avons déja données à ce terme, veut dire encore qu'il ne faut pas regarder Dieu comme chose qui soit relative à nous, puisqu'au contraire c'est plutôt nous qui par notre fond devons lui être rapportés, et l'aimer plus que nous-mêmes; et concluons, après toutes nos spéculations, qu'en pratique il entre deux sortes de motifs dans l'amour quelque pur qu'il soit: l'un est l'excellence de la nature divine en elle-même; et l'autre, en la supposant, d'y ajouter que cette parfaite et excellente nature nous aime éternellement, ce qui fait qu'elle nous crée, qu'elle nous rachète, et qu'elle nous rend heureux: d'où il s'ensuit que l'objet total de l'amour, même le plus pur, est Dieu comme excellent en lui-même, et par-là infiniment communicatif: en sorte que séparer ces deux idées autrement que par abstraction, comme nous l'avons dit souvent, c'est une doctrine contraire à la piété, à toute la théologie, et à toute l'Écriture sainte.

XII.

Que l'espérance et la charité regardent différemment la jouissance de Dieu.

Pour ceux qui après cela seront en peine comment on distinguera l'espérance de la charité, si la charité comme l'espérance peut produire le desir de posséder Dieu; ils devroient penser que la charité, qui est la vertu universelle, comprend en soi les objets de toutes les autres vertus qui lui sont subordonnées, pour s'en servir à s'exciter et à se perfectionner elle-même: à quoi nous ajouterons ce beau principe, que l'espérance et la charité regardent la jouissance de Dieu chacune d'une manière différente: l'espérance comme un bien absent et difficile à acquérir; et la charité comme un bien déja si uni et si présent, que nous n'aurons pas un autre amour quand nous serons bienheureux; selon ce que dit saint Paul [1]: *La charité ne périt jamais; soit que les prophéties s'anéantissent, soit que la science soit abolie* avec tout *ce qui est imparfait*, et que tout cela soit absorbé dans la claire vue.

C'est ce qui fait dire quelque part à saint Clément d'Alexandrie, qu'il n'y a plus pour la charité ni d'espérance, ni de desir, ni d'absence, parcequ'elle nous unit au bien qui nous est promis, par une jouissance anticipée; en sorte qu'en un certain sens, il nous est présent, et qu'à l'instant de la mort, notre amour, sans y rien ajouter, devient jouissant et béatifiant.

De là vient que la charité, qui de sa nature a la force de nous unir immuablement et inséparablement à Dieu, par-là est incompatible avec l'état de péché; ce qui ne convenant pas à l'espérance, il n'eu faut pas davantage pour mettre une éternelle différence entre les opérations de ces deux vertus.

C'est aussi cette différence qui est marquée en termes précis par saint Thomas [2]; et il en conclut que la charité ne regarde pas le bien éternel comme difficile, ainsi qu'il est regardé par l'espérance: parceque ce qui est présent et uni n'est pas considéré comme difficile.

XIII.

Objections tirées de la pratique des spirituels; et premièrement, de Rodriguez.

Je ne sais pourquoi l'on nous objecte certaines

[1] *Vie de sainte Cath. de Gênes*, ch. 25. — [2] *I. p. q.* 5, *art.* 1, 2, 3.

[1] *I. Cor.* XIII. 8, 10. — [2] 2. 2, *q.* 23, *art.* 6, *ad* 3.

façons de parler des spirituels tirées principalement de Rodriguez [1].

« L'accomplissement de la volonté de Dieu, » donne, dit-il, plus de joie à l'homme parfait » que son bonheur propre. » Ce passage conclut pour nous, puisque, loin d'exclure la joie du bonheur, il ne fait que la subordonner à la volonté de Dieu, de quoi nous sommes d'accord, et ne condamnons seulement que l'exclusion établie au cinquième état du livre de l'*Explication*, comme il a souvent été dit.

J'en dis autant de l'autre passage, où il est dit que les bienheureux se réjouissent davantage de l'accomplissement de la volonté de Dieu, que de leur élévation à la gloire; ce qui est, pour ainsi parler, ordinatif des deux motifs, et non pas exclusif de l'un des deux, qui est la seule chose que nous condamnons.

Mais voici qui semble tendre à l'exclusion : « Moïse et saint Paul s'oublient eux-mêmes, et » ne se soucient point de leur propre béatitude [2]. » Ce qui regarde Moïse et saint Paul sera examiné à part avec les suppositions impossibles. En attendant, si Rodriguez dit qu'ils *ne se soucient point de leur béatitude*, son discours seroit outré, n'étoit qu'il entend et qu'il explique lui-même, que pour éviter le relâchement et la nonchalance dans la recherche des choses spirituelles comme des temporelles, sous le nom de souci, il ne faut exclure *que le trouble, l'inquiétude, et le trop grand empressement*, en laissant non seulement le *desir*, mais encore l'*effort*.

Ces passages de Rodriguez sont proposés par M. l'archevêque de Cambrai dans ses explications manuscrites, comme parties de la tradition qu'il nous a promise; et il insiste beaucoup sur ce qu'il nous est dit qu'on ne se soucie point de sa béatitude, en supprimant la réponse de Rodriguez même, qu'on vient de rapporter.

C'est à cette condition que ce pieux auteur enseigne qu'il faut abandonner à Dieu le soin de son ame comme celui de son corps; où il faut toujours se souvenir que cet abandon, tiré de saint Pierre, a pour fondement ces paroles du même apôtre, que *Dieu a soin de nous : Ipsi est cura de vobis* [3]; de sorte que rejeter en lui tous nos soins, et même celui du salut comme il nous l'ordonne, ce n'est pas l'abandonner, à Dieu ne plaise, mais le mettre en des mains plus sûres.

Il faut entendre, selon ces règles, ce que dit le même Rodriguez, qu'*il est de la perfection consommée de ne chercher aucunement son intérêt* : ce qui ne peut être supporté qu'avec les explications et les tempéraments qu'on vient d'entendre de la bouche de ce pieux auteur.

On insiste beaucoup sur cette pieuse dispute rapportée par le même Rodriguez [1], entre le père Lainez et saint Ignace son père : le premier voulant accepter d'abord la vue de Dieu si elle lui étoit présentée; et l'autre consentant à la différer avec le péril de son salut si ce délai lui donnoit l'occasion de « rendre à Dieu quelque » service signalé; à quoi le saint ajoutoit, qu'il » ne considéroit purement que Dieu sans aucun » retour sur soi-même. »

Saint Ignace rendoit néanmoins cette raison de son choix, que « dans le parti qu'il prenoit, » de demeurer sur la terre, son salut eût été également indubitable, et sa récompense plus » grande, étant impossible de se pouvoir figurer » d'un aussi bon maître que Dieu, qu'il nous » laissât choir dans le précipice, parceque nous » aurions différé pour l'amour de lui de jouir de » lui-même. »

On voit donc que ce *retour sur soi-même*, qui est exclus par saint Ignace, n'est déja pas le desir de son éternelle béatitude : ce retour n'est point *désintéressé* au sens que le propose l'auteur, puisque le saint ne consent à ce délai qu'en présupposant *son salut également assuré*, et *l'impossibilité* en cette occasion *d'être abandonné* de Dieu jusqu'à le perdre.

XIV.

Autre objection tirée d'un livre intitulé : Fondements de la vie spirituelle.

On m'objecte en dernier lieu un passage tiré d'un livre qui porte pour titre : *Fondements de la vie spirituelle* : que j'ai approuvé il y a trente ans, où l'on prétend que sont enseignées avec la plus grande force les maximes que je condamne aujourd'hui.

Avant que de relire ce livre, dont les traces presque effacées depuis tant d'années ne tenoient plus guère à mon cœur, non plus qu'à ma mémoire, il me semble que j'ai résolu sous les yeux de Dieu, si j'étois tombé dans quelque erreur sur une matière alors peu examinée, de confesser franchement ou ma surprise ou mon ignorance; et si j'avois quelque chose à craindre dans cette résolution, ce seroit peut-être de l'exécuter avec trop de complaisance.

Après cette confession, que je fais à mon lec-

[1] *I. p. 8e tr. ch. 31, tom. I, p. 639, de la traduct. de M. l'abbé Régnier.* — [2] *Ibid.* — [3] *Petr. V, 7.*

[1] *Dans la même explication. Ms. Rodrig. ibid. ch. 31.*

teur, je lui exposerai maintenant en toute simplicité, que l'endroit que l'on m'objecte est tiré, comme je l'apprends, du chapitre v du livre III de cet ouvrage : dont le titre est, *Sur ces paroles du livre de l'Imitation de Jésus-Christ, Où est-ce qu'on trouvera quelqu'un qui veuille servir Dieu gratuitement?*

La méthode de ce livre est de procéder, comme dans un catéchisme, par demandes et par réponses, et la demande est : « En quoi consiste le » service gratuit qu'on rend à Dieu? Il répond, qu'il consiste à vouloir « agir par le motif de lui » plaire, et par son amour duquel ils sont pleins, » n'étant véritablement poussés que par l'ex- » trême estime qu'ils ont de sa majesté, et par » l'attrait qui les touche vers sa bonté et son » mérite. Cela les excite de telle sorte, qu'ils » n'ont besoin d'aucun autre aiguillon pour bien » faire, que de savoir que Dieu est bon et libé- » ral et généreux, opérant et faisant du bien » par pure charité et générosité : » où l'on voit, en paroles claires, que l'amour que l'on porte à Dieu, comme *bienfaisant, libéral et généreux*, fait partie de ce service gratuit que l'auteur vouloit expliquer : ce qui, loin d'exclure les bienfaits de Dieu, de l'amour gratuit et pur, n'en pose que ce fondement.

C'est donc sur ce fondement inébranlable qu'il établit trois degrés d'amour et de service gratuit, dont le dernier et le plus parfait est de « ceux qui ont même abandonné entre les mains » de Dieu leur salut et leur éternité, sans vou- » loir conserver en eux aucune inquiétude ni » vue aucune, sinon pour voir ce que Dieu veut » d'eux : » ce qu'il explique assez au long, et conclut enfin, qu'on ne peut parvenir à ce degré, » sans un long effort de renoncer à soi-même en » l'oraison, disant à Dieu mille fois qu'on ne » veut que lui. » On le veut donc; et dans le plus haut point du *désintéressement*, on ne se *désintéresse* pas de la volonté de le posséder. Qui jamais en a desiré davantage? et d'ailleurs cet amour de Dieu comme *bon, libéral et généreux*, étant posé pour fondement commun des trois degrés, il est clair qu'il se doit trouver dans les trois, et qu'ainsi les bienfaits de Dieu à recevoir et reçus, sont un motif naturel du plus pur amour; surtout si l'on met sa possession comme le plus grand de tous ses bienfaits, et le fondement de tous les autres.

C'est à quoi insistoit perpétuellement ce pieux auteur : et dans le chapitre suivant il veut toujours que celui qui aime « cherche Dieu en soi, » le cherche dans son intérieur, y établisse son » repos; » ce qui se trouve répandu dans tout le livre.

Quand donc il dit si souvent dans l'endroit qu'on nous objecte, qu'il faut être « sans inquié- » tude et sans vue pour son intérêt, pour sa ré- » compense, pour ses mérites mêmes; sans du » tout penser à soi : » on c'est en présupposant, selon le précepte de saint Pierre, que Dieu y pense et prend soin de nous: *quoniam ipsi cura est de vobis* : ou c'est que ce qu'il appelle *intérêt*, ne comprend pas ce grand intérêt de posséder Dieu, qui mérite un nom plus relevé : ou c'est que le soin que nous en prenons doit être sans inquiétude, ou en tout cas, que nos mérites étant un don de Dieu, il faut être plus attentif à sa libéralité qu'à notre coopération, à la source plus qu'aux ruisseaux, au principe plus qu'aux effets; et quoi qu'il en soit, lui donner tout, attendre tout de sa grace, lui attribuer tout, et reconnoître de lui, par un abandon parfait, tout le bien qu'on a, comme nous l'avons exposé dans notre Instruction sur les états d'oraison [1], après saint Cyprien et saint Augustin.

Voilà les vaines recherches qu'on a faites dans ce pieux livre pour nous y rendre approbateurs de la nouvelle spiritualité, sans y avoir pu trouver un mot qui marque l'indifférence du salut, ni l'exclusion du motif de la perfection, du bonheur, de la récompense. On n'y trouve non plus dans les épreuves, dont cet auteur a parlé si divinement [2] après les avoir expérimentées, ni l'acquiescement à sa damnation, ni le sacrifice absolu de son éternité, ni l'invincible persuasion de sa perte, ni l'union dans son désespoir avec le délaissement de Jésus-Christ, ni ses troubles involontaires, ni les autres choses qui font, dans le livre dont nous improuvons la doctrine, le juste sujet de nos plaintes.

XV.

Conclusion de ce discours ; et cinq vérités pour établir les motifs de l'amour divin.

Pour conclure ce discours, nous pouvons réduire à cinq vérités les règles ou les maximes qui établiront les motifs du divin amour.

La première : le parfait amour a pour motif la plus grande perfection et la plus haute excellence.

La seconde vérité : c'est une excellence en Dieu d'être bon, libéral, bienfaisant, communicatif, aimant ceux qui l'aiment, les prévenant de son amour, et les comblant de tous biens, quand ils y répondent, jusqu'à se donner lui-même à eux.

[1] *Instr. sur les états d'orais. liv.* X. — [2] *Cap. spir. t.* 2. *p. ch.* 3, *etc.* 4. *p. ch.* 3, *etc.*

La troisième : il n'appartient qu'à Dieu seul d'aimer sans besoin ; notre besoin essentiel nous attache et nous assujettit à lui comme à celui qui nous rend heureux en se donnant lui-même, et hors duquel nous ne pouvons trouver que trouble et malheur.

La quatrième : rien ne nous peut arracher du cœur le desir d'être heureux ; et si nous pouvions gagner sur nous de ne nous en pas soucier, nous cesserions d'être assujettis à Dieu, qui ne pourroit nous rendre heureux ni malheureux, nous récompenser ni nous punir, si ce n'est peut-être en nous anéantissant : ce qui encore seroit incertain, si on supposoit que cela même nous pût être indifférent.

La cinquième et dernière vérité : la béatitude essentielle n'est autre chose que la perfection ou la consommation de la charité ; la vision de Dieu en rend l'amour le plus pur et le plus parfait qu'il puisse être, en le rendant immuable : l'amour même fait une partie de la possession. Ainsi, dire que le desir de posséder Dieu empêche la pureté et la perfection de l'amour, c'est dire qu'elle est empêchée par le desir d'arriver où l'amour est immuable et parfait.

Ces cinq vérités sont évidentes par la raison, indubitables par la foi, incontestables dans l'école : on ne peut montrer un auteur qui les ait jamais révoquées en doute, et tout ce qui s'y oppose est digne de condamnation. C'est la preuve, c'est l'abrégé, c'est le résultat de ce discours.

PRÉFACE

SUR

L'INSTRUCTION PASTORALE

DONNÉE A CAMBRAI LE 15[e] DE SEPTEMBRE 1697.

SECTION I.

Proposition du sujet.

Pendant que cette impression étoit à sa fin, et qu'on alloit publier ces cinq écrits, il a paru une Instruction pastorale, donnée à Cambrai le 15 de septembre 1697, qui en a suspendu la publication, et changé un peu mes mesures. Je ne voulois ici regarder le livre intitulé *Explication des Maximes des Saints*, que dans les premières idées que la lecture en inspire ; mais l'Instruction pastorale déclare d'abord qu'elle est donnée en explication de ce livre, et je ne puis m'empêcher de considérer avant toutes choses ce que cette explication aura de nouveau.

Il sembloit qu'une *Explication* qui dès sa préface promettoit tant de précision, tant d'évidence, une scolastique si rigoureuse, si éloignée de toute équivoque et de toute ambiguité [1], devoit s'entendre d'elle-même, sans avoir besoin d'une autre explication beaucoup plus longue que le texte : mais ce qui surprend davantage, c'est qu'en lisant cette seconde explication, malgré les douces et coulantes insinuations dont elle est remplie, on n'est pas long-temps sans s'apercevoir, qu'en effet cette explication est un autre livre construit sur d'autres principes directement opposés à ceux du premier, et qui ont eux-mêmes besoin d'explication. Il faudra désabuser ceux qui mal informés de ce qui se passe, ou amusés par des questions inutiles, s'imaginent qu'il s'agit ici de quelques disputes de mots, ou en tout cas de quelques finesses indifférentes d'école : mais la vérité nous force à dire avec la sincérité et la liberté qu'elle inspire à ses défenseurs, qu'il y va du tout pour la religion. La démonstration en sera aisée. Pour la réduire en méthode, nous traiterons ces deux questions : la première, si l'explication proposée dans l'Instruction pastorale excuse le livre : la seconde, si elle-même elle est excusable.

Ce dessein va produire un ouvrage fort irrégulier ; une préface beaucoup plus grande que le livre même : mais apparemment le lecteur se souciera peu du titre, pourvu que, sous quelque titre que ce soit, on le mène au fond des matières. Il entrera nécessairement dans ce discours beaucoup de ces saintes vérités qui éclaircissent la nature de la charité et l'effet de la grace chrétienne : mais il faut avant toutes choses nous dégager des minuties où l'on voudroit réduire une cause si grave.

SECTION II.

Première partie : question : Si l'Instruction pastorale justifie l'Explication des Maximes des Saints.

Il faut supposer d'abord que les deux livres dont il s'agit, c'est-à-dire celui des Maximes, et celui de l'Instruction pastorale, roulent sur ce qui s'appelle *intérêt :* l'école le prend en un sens, et l'Instruction pastorale en prend un autre. Dans l'Explication des Maximes, on avoit suivi naturellement les idées de l'École, où la commune opinion est de prendre la béatitude et le salut pour un intérêt : ce qui fait que l'espérance est intéressée, parcequ'on y regarde Dieu

[1] *Explic. des Max. etc. Avertiss.* p. 7, 11, 26, 28, 29, etc.

comme bon pour nous, et par cet amour qu'on appelle de concupiscence, *amor concupiscentiæ*: au lieu que la charité qui est un amour d'amitié, *amor amicitiæ*, où l'on regarde ce divin objet comme bon en soi, est appelée pour cette raison un amour désintéressé. Telle est l'idée de l'École, et on n'a jamais songé à blâmer l'auteur de s'y être attaché: mais comme il l'a outrée, et qu'à force de désintéresser les parfaits, il a voulu leur ôter tout intérêt, il s'est trouvé à la fin, qu'à suivre les idées de l'École qui étoient les siennes, il leur ôtoit l'espérance; ou ce qui est la même chose, il en supprimoit les motifs. Mais ce dessein réussissant mal et soulevant tout le monde, on prend aujourd'hui d'autres mesures, et c'est ce qui a produit les nouvelles subtilités de l'Instruction pastorale.

Pour d'abord en proposer toutes les parties: la première chose qu'il y falloit faire étoit de donner une idée nouvelle de ce qui s'appelle intérêt, et la voici dès les premières pages [1]: « Le terme d'*intérêt* peut être pris en deux sens, » ou simplement, pour tout objet qui nous est » bon et avantageux; ou bien pour l'attache» ment que nous avons à cet objet par un » amour naturel de nous-mêmes. » C'est donc là que l'on commence à nous faire voir, que vouloir l'intérêt de quelqu'un, ce n'est pas lui vouloir un bien ou un avantage; c'est le lui vouloir par un desir naturel. Si nous nous desirons quelque avantage, par exemple la béatitude éternelle, par un motif naturel, c'est intérêt: si nous le voulons par un motif surnaturel, ce n'en est pas un; et notre intérêt dépend non pas de l'objet utile que nous recherchons, mais du principe naturel ou surnaturel qui nous pousse à le rechercher. Voilà déja une idée nouvelle et une nouvelle finesse que l'École ne savoit pas; et on y croyoit simplement qu'on pouvoit appeler intéressé tout desir ou naturel ou surnaturel que nous avions de notre avantage, de notre gain, de notre profit.

C'est là en effet dans l'Instruction pastorale un des sens du mot *intérêt*: mais pourquoi l'auteur l'abandonne-t-il, et s'en tient-il à ce second sens, où l'on appelle intérêt l'attachement par un amour naturel de nous-mêmes pour un objet qui nous est avantageux? il nous le va dire. *Dans le premier sens*, dit-il [2], c'est-à-dire dans le sens où l'intérêt se prend pour tout objet qui nous est bon, « chacun peut dire comme » j'ai fait, que la béatitude est le plus grand de » tous nos intérêts [3]. Mais suivant le second » sens, qui est le plus naturel et le plus ordinaire » dans notre langue, le terme d'intérêt exprime » une imperfection, en ce que l'ame, au lieu » d'agir par un amour surnaturel pour soi, agit » par un amour naturel d'elle-même, qui est » très different de l'amour surnaturel d'espé» rance. C'est pourquoi, continue-t-il, après » avoir dit [1], *l'objet est mon intérêt*, j'ai ajouté, » *mais le motif n'est point intéressé.* » Ainsi l'auteur nous avoue, qu'en deux lignes consécutives, le mot *intérêt* se prend en deux sens: *l'objet est mon intérêt*, c'est-à-dire, c'est mon avantage: *le motif n'est pas intéressé*, le sens change là tout à coup, et le motif intéressé veut dire un motif qui nous pousse à un amour naturel.

Il vient ici d'abord une pensée: pourquoi ce terme d'*intérêt* nous étant donné comme ambigu, et l'auteur l'employant lui-même, comme il en demeure d'accord, en deux divers sens, pourquoi, dis-je, il ne l'a pas défini dans le livre des Maximes, lui qui promettoit sur toutes choses des définitions si exactes [2]. D'où vient que son dictionnaire, qui devoit être si riche contre toutes les équivoques, demeure court en celle-ci? La question, si l'on prend la peine de la bien entendre, est un peu embarrassante; mais l'auteur s'échappe en cette sorte: « Les ames parfaites, » poursuit-il [3], veulent pleinement leur souve» rain bien, en tant qu'il est tel; mais elles ne » le veulent pas d'ordinaire par une affection » mercenaire. » Que ce terme ne nous embarrasse pas: *mercenaire* et *intéressé*, selon l'auteur [4] *c'est la même chose;* entendons donc par affection *mercenaire*, une affection *intéressée*, et continuons notre lecture [5]: « les termes d'*in*» *térêt propre* et de *motif intéressé* sont encore » plus déterminés dans notre langue que le » terme simple d'*intérêt*, à signifier cette affec» tion imparfaite. Ainsi quoique j'aie dit en » deux ou trois endroits que le souverain bien » est notre intérêt, je ne me suis néanmoins ja» mais servi du terme d'*intérêt*, en y ajoutant » celui de *propre*, que pour signifier ce seul » amour naturel de nous-mêmes, ou affection » mercenaire, qui fait ce que les saints ont ap» pelé *propriété*: » ce qu'il conclut en cette sorte: « c'est ce qu'il importe de bien observer » dans toute la suite de mon livre, dont le sys» tème entier roule sur le vrai sens de ce terme » que j'ai employé comme tous les auteurs spi» rituels les plus approuvés l'avoient employé » avant moi. »

[1] *Instr. past. n.* 3. — [2] *Ibid.* — [3] *Explic. des Max.* p. 46.

[1] *Explic. des Max. p.* 43. — [2] *Ibid. Avert. p.* 26.— [3] *Inst. past. ubi sup.* — [4] *Ibid. n.* 20. — [5] *Inst. past. n.* 3.

Ainsi le grand dénouement de l'instruction pastorale est compris dans ces minuties : il s'agit de la différence qu'on voudroit trouver, non pas entre l'intérêt et le désintéressement; car elle semble palpable; mais ce qui est bien plus fin, entre l'*intérêt* et l'*intérêt propre:* chose si subtile et si fine qu'on la perd de vue.

Il sembleroit qu'un système qu'on réduit à ces finesses de discours auroit peu de solidité; mais laissons ces réflexions : il ne s'agit pas encore de combattre le nouveau système, mais de le prendre tel qu'il est; et pour être entièrement au fait, voici ce qu'il y faut ajouter.

L'auteur veut donc, et c'est en ceci que consiste tout son système, que cet amour naturel qui en fait le dénouement soit délibéré [1] : cet amour n'est pas l'instinct naturel à la béatitude, puisqu'on n'en délibère pas, et que l'Instruction pastorale le reconnoît pour invincible : il n'est pas l'amour vertueux qu'on appelle charité, puisque celui-là est surnaturel : il n'est non plus cet amour vicieux qu'on appelle *concupiscence* : « c'est un amour naturel et délibéré de » nous-mêmes, et qui est imparfait sans être pé» ché [2] : » c'est pourquoi « il est bon quand il » est réglé par la droite raison et conforme à l'or» dre : il est néanmoins une imperfection dans les » chrétiens, quoiqu'il soit réglé par l'ordre; ou » pour mieux dire, c'est une moindre perfec» tion, parcequ'elle demeure dans l'ordre natu» rel qui est inférieur au surnaturel [3]. » Le système est complet par ces paroles : tout est expliqué : outre les amours de nous-mêmes que tout le monde connoît; le nécessaire, qui nous fait aimer notre béatitude; le surnaturel, qui est l'amour de nous-mêmes pour l'amour de Dieu, que la charité nous inspire; le vicieux, qui est l'amour-propre et la concupiscence déréglée : il faut encore reconnoître un amour de nous-mêmes *non vicieux*, comme la concupiscence, puisqu'il est du fond de la nature, et seulement imparfait : *délibéré* pourtant, *et de soi ni bon ni mauvais*, comme on vient d'entendre; et c'est de là que vient toute la perfection chrétienne. Telle est la cause qu'on voudroit porter au Saint-Siége : voilà de quoi on espère éblouir l'Église romaine; et par ces subtilités on croit lui avoir ourdi un tissu, qu'avec toute sa lumière, elle ne pourra jamais démêler.

Cependant la bonne cause que nous défendons tire d'ici un grand avantage : on éblouissoit le monde par ces grands mots d'amour pur, d'amour désintéressé, qui ne regarde ni la peine ni la récompense, et les foibles étoient éblouis par cette idée apparemment noble et généreuse : cependant on voit maintenant que ce sont là seulement de belles paroles, et que le sens naturel que tout le monde y donnoit est insoutenable.

L'Instruction pastorale nous apprend qu'on peut unir l'amour pur avec celui de la récompense, pourvu qu'il soit surnaturel : on n'a qu'à renoncer seulement à une idée assez inconnue d'amour naturel de la récompense, dont la perte ne coûtera guère à qui sera en possession et dans l'exercice du motif surnaturel. Au reste, on ne défend plus cette fausse générosité qui fait craindre d'être imparfait en s'attachant à la récompense; et on la trouve si déraisonnable, que, comme on verra dans la suite, on n'y revient plus que par un détour.

Non seulement elle est mauvaise et insoutenable, mais encore elle est impie. L'auteur le prononce ainsi aux endroits cités à la marge [1], où il dit qu'il y auroit de l'*impiété*, et non seulement de l'*erreur*, mais encore du *blasphème*, *un désespoir impie et brutal*, *une indifférence impie et monstrueuse*, *un affreux désintéressement*, et ainsi du reste, à se détacher dans l'amour de la récompense, d'autre chose que de ce desir naturel. Ce n'est donc pas sans raison que nous condamnons d'impiété tout autre détachement de la récompense.

Comme le système est nouveau, et qu'il importoit de le bien comprendre, il y a fallu donner tout ce temps : afin de ne rien omettre, peut-être faudroit-il encore expliquer quel besoin a eu l'auteur d'appeler à son secours ce dernier amour naturel, délibéré et non vicieux, qui après tout ne paroît pas être de grand usage dans la vie : mais c'est que se trouvant embarrassé à découvrir quelque chose d'où il pût tirer la différence d'entre l'état des parfaits et des imparfaits, il a vu premièrement que ce n'étoit pas la charité, puisqu'elle est commune aux uns et aux autres; secondement que ce n'étoit pas la concupiscence, puisqu'elle reste dans les plus saints jusqu'à la fin de la vie comme la matière de leurs combats. Il a donc recours à cet amour naturel, qu'on ne sait jamais si l'on a, ou si l'on ne l'a pas (car qui sent la grace jusqu'à la discerner d'avec la nature?), pour en faire le motif de pur intérêt qui se trouve dans les imparfaits, et qui, dit-il [2], d'ordinaire ne se trouve plus dans l'état de perfection.

Hélas! si le dénouement de l'intérêt propre pris pour un amour » naturel, délibéré, innocent

[1] *Inst. past.* n. 20. — [2] *Ibid.* n. 9. — [3] *Ibid.* n. 3.

[1] *Instr. past.* p. 18, 23, 37, 49, 51, 56, 82, 84, 92, 104, etc. *édit. in-4.* — [2] *Ibid.* n. 3.

« en soi, et seulement imparfait, » est si décisif; combien faut-il déplorer que l'auteur n'ait pas voulu s'en expliquer dans son livre! Tout y roule sur ce seul mot *intérêt propre;* et cependant l'auteur, qui vouloit tout définir, n'a oublié que ce terme d'où dépendoit tout : « Plus vous » lirez le livre, dit-il [1], plus vous verrez que » tout son système dépend du terme d'intérêt » propre. » L'auteur a-t-il défini un terme si essentiel? il avoue que non : « Si ce terme n'est » pas expliqué dans le livre, c'est que nous » avons supposé que tout le monde le prendroit » comme nous; et un peu après : « Nous avons » supposé ce sens comme établi par tous les » meilleurs auteurs de la vie spirituelle qui ont » écrit en françois, ou dont les livres ont été » traduits en notre langue. » Pour moi, j'entends bien que l'auteur fait tout rouler là-dessus; car il ne cesse de le répéter : et ce qu'il demande le plus à la fin comme au commencement de son Instruction pastorale, c'est qu'on « se res» souvienne que l'intérêt propre n'est qu'un » amour naturel de nous-mêmes [2], » tel qu'on vient de le proposer, délibéré, innocent, et seulement imparfait, car il le faut répéter jusqu'à ce qu'on se soit bien mis ces qualités dans l'esprit. Mais, en vérité, je ne connois point cette propriété du françois; je connois encore moins cette notion particulière des spirituels: on nous découvre de nouveaux mystères dans notre langue : cette détermination du terme d'intérêt propre, nous est inconnue: quoi qu'il en soit, qu'auroit-il coûté de l'expliquer en un mot : et pourquoi n'éviter pas à si peu de frais tant de trouble et tant de scandale? D'où vient que jamais on n'en avoit entendu parler? d'où vient que les spirituels qui ont tant recherché les différences des parfaits et des imparfaits, n'ont pas touché celle-ci? Comment l'apôtre saint Jean, au lieu de dire que *la parfaite charité bannit la crainte* [3], n'a-t-il pas dit plutôt qu'elle bannit l'amour naturel et délibéré de soi-même? C'est le sujet de l'étonnement de tous les lecteurs.

SECTION III.

Le dénouement de l'auteur détruit par ses propres termes.

Mais pourquoi entrer dans ces discussions, puisque l'affaire se peut trancher en un mot? Tout le dénouement de l'auteur, « c'est, dit-il, » qu'il ne s'est jamais servi du terme d'intérêt » propre que pour signifier ce seul amour natu» rel de nous-mêmes [4], » délibéré et imparfait seulement, mais non vicieux : afin qu'on ne pense pas qu'il parle ainsi par mégarde, il répète en un autre lieu, qu'*il n'a jamais pris qu'au même sens ce terme d'*intérêt *en y ajoutant celui de* propre [1]. Mais contre un fait si précisément articulé, je trouve ces mots exprès dans l'*Explication des Maximes des Saints* [2]. « Les » épreuves extrêmes où cet abandon doit être » exercé, sont les tentations, par lesquelles » Dieu jaloux veut purifier l'amour, en ne lui » faisant voir aucune ressource ni aucune espé» rance pour son intérêt propre, même éternel. » Voilà sans doute le terme de *propre* bien précisément uni à celui d'*intérêt* : or est-il que l'*intérêt propre* ne signifie pas en ce lieu cet amour naturel, délibéré, imparfait, et non vicieux, qui ne peut jamais être *éternel;* qui ne se trouve point, du moins ordinairement, dans les parfaits de cette vie, loin qu'il se puisse trouver dans l'éternité. Je lis encore, dans un autre endroit, que dans les dernières épreuves « on fait » le sacrifice absolu de son intérêt propre pour » l'éternité [3]. » Ce qu'on sacrifie *pour l'éternité* doit pouvoir être éternel : on sacrifie l'intérêt propre *pour l'éternité*, donc l'intérêt propre est éternel; et ce n'est pas cet amour délibéré, naturel, imparfait, et non vicieux, qui ne peut être que dans le temps. Ainsi, tout ce qu'on nous dit de la notion de l'intérêt propre, qui n'est jamais employé que pour cet amour naturel, est faux manifestement; et en deux mots, tout le dénouement de l'Instruction pastorale s'en va en fumée.

Mais il faut passer plus avant; et de peur qu'on ne nous réponde qu'après tout, quelle que soit cette erreur, on ne s'est trompé que dans les mots : voici la démonstration qui fait voir que la question est vidée au fond dans le point le plus important, qui est celui du désespoir parmi les épreuves. L'intérêt propre éternel ne peut être que le salut, tout autre intérêt étant temporel et passager; or est-il que les dernières épreuves ne laissent aux saints et aux parfaits *aucune ressource*, *aucune espérance*, *pour leur intérêt propre éternel* [4], qui est le salut; ils n'ont donc *aucune espérance de leur salut*, et ne voient *aucune ressource* à la perte qu'ils croient en avoir faite : ils sont donc dans ce désespoir que l'auteur appelle *impie* [5]; et il ne faut que joindre son livre avec son Instruction pastorale, pour ne lui laisser à lui-même aucune ressource.

[1] *Instr. past. n.* 20. — [2] *Ibid. p.* 102. — [3] *I. Joan.* IV. 18. — [4] *Instr. past. n.* 3.

[1] *Instr. past. n.* 10. — [2] *Max. des SS. p.* 73. — [3] *Ibid. p.* 90. — [4] *Max des SS. p.* 73. — [5] *Instr. past. n.* 10 *et* 20; *p.* 18, 59, 92, *etc.*

Qu'ainsi ne soit; écoutons d'abord ce qui est dit dans l'Instruction pastorale : « Si on entendoit par intérêt le souverain bien, le sacrifice » absolu de l'intérêt seroit un acte de vrai désespoir, et le comble de l'impiété [1]. » Or est-il que c'est cela qu'on entend dans les *Maximes des Saints*, puisqu'on ôte toute ressource et toute espérance pour l'*intérêt propre éternel* [2], qui ne peut être que le salut. Le *sacrifice absolu* que l'on y fait, *est celui de l'intérêt propre pour l'éternité* [3], qui n'est encore que le salut même. Donc par le résultat manifeste et inévitable des deux livres, le sacrifice absolu du premier *est un acte de vrai désespoir, et le comble de l'impiété*.

Ainsi (car il le faut dire à peine de trahir la vérité), ainsi, dis-je, le château de verre plus fragile que brillant, que l'auteur construit avec tant d'art dans son Instruction pastorale, est mis en poudre. Il s'agit de sortir de l'embarras du *sacrifice absolu* et de l'*acquiescement simple à sa juste condamnation*; l'auteur suppose pour cela qu'il y a un sacrifice conditionnel, et qu'il y a aussi un sacrifice absolu. Car, dit-il, *dans l'état ordinaire les ames éminentes peuvent faire à Dieu* (par supposition impossible) *un sacrifice conditionnel sur leur béatitude éternelle*; c'est le sacrifice qu'il attribue *à Moïse, à saint Paul, et au gnostique ou parfait contemplatif de saint Clément d'Alexandrie*. Mais il ajoute [4], qu'il y a outre cela « le cas unique » des plus extrêmes épreuves, où l'on ne parle » plus dans les termes conditionnels, mais dans » une forme absolue : on ne dit plus, Je voudrois; mais on dit, Je veux. » C'est ce sacrifice absolu qu'on a prétendu attribuer à saint François de Sales et à quelques autres. Sur cette distinction l'on construit ce raisonnement : « Dans le premier cas, où le sacrifice n'étoit que » conditionnel, il regardoit réellement ce que » les théologiens appellent la béatitude formelle » ou créée, en tant que séparée de l'amour divin. » Passons tout cela, quoique faux, puisque jamais les théologiens n'ont seulement songé à séparer la béatitude formelle de l'amour divin : passons néanmoins, encore un coup, et voyons où l'auteur en veut venir. « Mais, ajoute-t-il, dans le second cas, où les termes ont » une forme absolue, le sacrifice ne tombe plus » sur la béatitude même créée. » Sur quoi donc? Voici l'illusion : « Il ne tombe que sur l'intérêt » propre pour l'éternité. » Mais l'*intérêt propre pour l'éternité*, qu'est-ce autre chose, en d'autres termes, que l'*intérêt propre éternel*; et encore, en d'autres termes, que le salut qui n'a point de fin? Ainsi ce sacrifice absolu, qui ne tombe plus sur la béatitude créée et éternelle, y retombe sous l'autre titre d'*intérêt propre éternel*, ou d'*intérêt propre pour l'éternité*; et le sacrifice absolu qu'on voudroit sauver redevient *impie*, puisque c'est, malgré qu'on en ait, le sacrifice du salut, que l'auteur lui-même reconnoit pour tel.

C'étoit en effet une étrange illusion que celle-ci : Que le sacrifice conditionnel et le sacrifice absolu tombent, et ne tombent pas sur deux objets différents; d'un côté, ces objets sont différents par la définition qu'on vient d'entendre : d'autre côté, le sacrifice conditionnel bien certainement tombe sur le salut, et l'auteur l'avoue. « On dit, ce sont ses paroles [1], Mon Dieu, » si vous me vouliez condamner aux peines » éternelles de l'enfer, je ne vous en aimerois » pas moins. » Par ces termes, ce qu'on sacrifie et à quoi l'on se soumet pour l'amour de Dieu, c'est l'enfer même : cela n'est que conditionnel, et l'auteur voit bien que rendre absolu un tel sacrifice, ce seroit absolument introduire le renoncement au salut : à quelque prix que ce soit, il faut détourner une si funeste pensée; mais comment faire? Quand on a voulu expliquer le sacrifice absolu, on en a posé le fondement sur la croyance certaine que *le cas impossible devenoit réel* [2], et que la perte du salut étoit effective : ainsi les deux sacrifices, le conditionnel et l'absolu, ont le même objet; c'est de part et d'autre le salut que l'on sacrifie : voilà ce qu'il faudroit dire, à parler naturellement; on ne le peut, on ne l'ose : il suivroit de là trop clairement, que le salut éternel seroit l'objet du sacrifice absolu comme du conditionnel. Il ne faut donc pas s'étonner si ce qu'on dit est insoutenable et contradictoire.

Mais ce qu'avance l'auteur sur la *juste réprobation et condamnation*, n'est pas moins étrange : dans ce funeste acquiescement à sa condamnation, « l'ame est invinciblement persuadée » qu'elle est réprouvée de Dieu [3] : » c'est ce que porte le livre en termes formels; la *conviction* qu'elle en a est *invincible* [4]. L'auteur a senti que de telles propositions faisoient horreur aux fidèles; il tourne tout court dans l'Instruction pastorale : et ce qui étoit *persuasion et conviction invincible*, n'est plus qu'imagination : « Ces ames, dit-on [5], ne croient pas, elles s'imaginent seulement être contraires à Dieu. » Un

[1] *Instr. past.* n. 10. — [2] *Max.* p. 73. — [3] P. 90. — [4] *Inst. past.* n. 10.

[1] *Max. des SS.* p. 87. — [2] P. 90. — [3] P. 87. — [4] P. 90. — [5] *Inst. past.* n. 10.

peu après : « Une ame troublée s'imagine voir « Dieu irrité; » dans la suite : « l'ame dans « l'excès de la peine s'imagine être coupable. » Ainsi, dans le nouveau dictionnaire, la *persuasion* et la *conviction* ne sont plus un effet du raisonnement ni de la réflexion : on ne songe pas que cette *persuasion invincible*, dans les Maximes des Saints [1], est en même temps *réfléchie;* et il n'y a personne qui n'entende que ce qui est si bien *réfléchi* est plus qu'*imaginé :* mais si quelqu'un est capable d'en douter, l'Instruction pastorale va lever le doute. « Ce se- « roit, dit-elle [2], être peu instruit que de mettre « la partie inférieure dans les réflexions, et la « supérieure dans les actes directs, comme quel- « ques personnes ont cru que je le voulois faire: « la partie inférieure consiste dans l'imagination « et dans les sens : or l'imagination est incapa- « ble de réfléchir; les réflexions sont donc de la « partie supérieure, qui consiste dans l'entende- « ment et dans la volonté. » Cela est précis; qu'on ait fait tort à l'auteur, puisqu'il le veut, en lui faisant croire que la réflexion appartient à la partie inférieure ; on ne lui en fait point, de croire que la *persuasion et conviction invincible*, dont il s'agit, ne soit point un acte de l'imagination, puisque évidemment elle est *réfléchie* [3], et que *l'imagination est incapable de réfléchir* [4]. Il arrive donc à l'auteur comme à ceux qui bâtissent mal; c'est un ouvrage plâtré, et ce qu'ils soutiennent d'un côté tombe de l'autre ; cette persuasion, cette conviction qu'il avoit tâché d'attribuer à l'imagination, est visiblement dans la raison : elle est « dans la partie « supérieure, qui consiste dans l'entendement « et dans la volonté. » C'est là qu'est le désespoir : or est-il que c'est cela même que l'auteur trouvoit impie; c'est donc lui-même (il le faut bien dire), c'est lui-même qui s'est convaincu d'impiété.

Mais, par le même principe, ce qu'il dit pour justifier le reste de son discours, se dément soi-même. « Cette impression involontaire de dés- « espoir est, dit-il, très différente du désespoir; « M. de Meaux lui-même l'a reconnu [5] : je l'avoue ; mais il faut tout joindre : quand cette impression consiste dans un acte *réfléchi*, qu'elle produit une *persuasion invincible*, et, pour dire quelque chose de plus fort, une *invincible conviction*, c'est un jugement formé et déterminé dans la raison : l'acquiescement simple qui naît de là n'est autre chose qu'un consentement au désespoir, et l'on ne dira pas que M. de Meaux ait rien avancé de semblable.

Il ne sert de rien de répondre que ce n'est ici, selon l'auteur, qu'une *persuasion apparente* et *une espèce de persuasion* [1] : un terme équivoque ne résout pas une objection; une contradiction dans les termes la résout encore moins : c'est une preuve, et non pas un soulagement de l'erreur ; *cette persuasion est* de l'espèce qui est *invincible*. On verra dans l'un des écrits de ce recueil [2] que le comble de l'erreur est dans cette *conviction* en même temps *invincible* et *apparente :* car c'est par là qu'on s'abîme dans les horreurs de Molinos, qui fait subsister le vice avec la vertu opposée, et qui dit qu'il n'est qu'apparent, tandis qu'il est invincible : ce n'est pas moi qui le dis, c'est l'auteur qui se convainc lui-même; je ne fais que prêter à la vérité les expressions qu'elle demande ; et touché, comme saint Paul, de la crainte d'altérer la sainte parole, « je parle avec « sincérité, je parle comme de la part de Dieu, « devant Dieu, et en Jésus-Christ [3]. »

Les autres illusions de l'auteur tombent par ce même coup : l'acquiescement de l'ame à sa juste condamnation n'est pas, dit-il [4], l'*acquiescement à la réprobation* éternelle. Conférons les termes : « L'ame, a-t-il dit [5], est invinciblement « persuadée qu'elle est justement réprouvée de « Dieu; » c'est à cette persuasion qu'elle conforme son acquiescement : c'est donc à sa juste réprobation qu'elle acquiesce, et la *juste condamnation où l'on croit être de la part de Dieu* [6] ne peut être autre chose. Poussons encore, et voyons si, en représentant la vérité avec toute l'évidence où elle se montre, nous pourrons lui ramener ceux qui s'en écartent. C'est de son crime que l'ame est invinciblement persuadée et convaincue : la juste condamnation du crime, du *côté de Dieu*, est celle qui nous condamne à l'enfer : quand donc on acquiesce à la *juste condamnation où l'on croit être du côté de Dieu* par son crime, c'est à sa juste damnation, c'est à la perte éternelle de son salut qu'on acquiesce. Ce sentiment est impie, de l'aveu de l'auteur; il fait donc acquiescer l'ame à l'impiété : il veut avec cela qu'elle soit sainte et parfaite; ainsi il fait compatir l'impiété non seulement avec la grace, mais encore avec la perfection : Molinos n'a rien dit de plus étrange, et n'a pas ouvert la porte à des conséquences plus affreuses.

Mais après tout, si ce n'est pas à sa *juste condamnation* que l'ame acquiesce, à quoi acquiesce-t-elle? Voici ce qu'on nous répond : « Cette con-

[1] *Max. des SS* p. 87. — [2] *Inst. past. n.* 13.— [3] *Max. p.* 87. — [4] *Inst. past. n.* 13. — [5] *Max. des SS. p.* 90. *Instr. past. n.* 10. *Instr. sur les etats d'or. liv.* IX.

[1] *Max. des SS. p.* 88. 90. *Instr. past. n.* 10.— [2] *Troisième écrit, n.* 23. — [3] *II. Cor.* II. 17. — [4] *Instr. past. n.* 10. — [5] *Max. des SS. p.* 87. — [6] *P.* 91.

» damnation juste n'est que l'opposition de Dieu » au péché, et la colère de Dieu dont tout pé» cheur doit porter la juste impression [1]; » je le veux : mais c'est de là même qu'il faut conclure qu'on acquiesce à la juste et implacable colère de Dieu contre les pécheurs et contre soi-même, puisqu'on se croit de leur nombre, par une conviction réfléchie autant qu'invincible. Or, qu'est-ce que la damnation, si ce n'est cette opposition éternelle de la justice divine avec le péché dans une ame justement réprouvée, ou qui se croit telle invinciblement, et avec une réflexion aidée de l'avis de son directeur? C'est donc en vain qu'on tournoie; il en faut venir à reconnoître le consentement à sa perte.

Après tant d'erreurs manifestes, on allègue pour les soutenir l'exemple de Job. Il est vrai, dit-on [2], qu'il portoit une « impression de dés» espoir : mais confondre l'impression de déses» poir avec le désespoir, ce seroit confondre l'i» magination avec la volonté, et la tentation avec » le péché. » Je reçois la distinction : mais non pas qu'on donne pour un acte de l'imagination, ce qui étant réfléchi ne peut appartenir selon l'auteur qu'à la partie supérieure : je consens que cette impression que Job représente ne soit qu'une tentation; mais de dire en même temps, avec notre auteur, que la persuasion et la conviction, c'est-à-dire le consentement à la tentation soit invincible, et que Job ait pu le penser; c'est faire de ce prophète un blasphémateur, à l'exemple de Molinos, qui, dans sa XLIVe proposition condamnée par la bulle d'Innocent XI, a dit : *Job a blasphémé*; c'est contredire l'apôtre, qui prononce en termes formels, que *Dieu ne permet pas que les fidèles soient tentés par-dessus leurs forces* [3] : c'est rejeter les conciles, qui ont décidé que Dieu ne commande pas l'impossible; ainsi il n'y a rien de plus opposé que Job, et ces ames prétendues parfaites, qu'on nous représente dans l'impuissance de résister à la tentation du désespoir.

Mais, dit-on, il est porté expressément, dans cet endroit-là, que ce qu'on sacrifie est l'*intérêt propre* [4] : oui, l'*intérêt propre éternel;* l'*intérêt propre pour l'éternité* : ce n'est donc pas cet *intérêt propre* qui ne peut avoir lieu que dans cette vie : ce n'est point cet *intérêt propre* qu'on a défini [5] *un amour naturel et délibéré de soi-même*; ce n'est, dis-je, pas cet intérêt propre, quoi que puisse dire l'auteur, *que l'on sacrifie en termes absolus* [6]. Car il ne faudroit pas faire tant de façons à sacrifier un acte qui est libre, délibéré, et cependant le dernier obstacle à la perfection. C'est donner un mauvais conseil à un directeur, que de vouloir lui persuader, comme on fait dans l'Instruction pastorale [1], d'attendre *pour inspirer ou permettre* un acte si juste une *extrême nécessité* : il ne faut point travailler avec l'auteur à *rendre cet acte si rare et si précautionné;* au contraire on ne peut trop tôt en enseigner la pratique, puisqu'elle n'a rien de suspect ni de dangereux, ni trop tôt y pousser une ame sainte, telle qu'est celle qu'on suppose dans ces épreuves.

Mais j'ai dit, nous répond l'auteur, dans le même endroit » d'où l'on tire cette objection : que » le directeur ne doit jamais ni permettre ni con» seiller de croire positivement par une persua» sion libre et volontaire, qu'elle est réprouvée, » et qu'elle ne doit plus desirer les promesses par » un desir désintéressé [2]; » et cette doctrine se confirme dans l'article faux. Il y a du vrai et du faux dans cette réponse. Il est vrai que l'auteur a dit, qu'on ne doit » ni permettre ni conseiller » de croire positivement par une persuasion li» bre et volontaire, qu'on est réprouvé [3] : » mais il n'a pas dit de même, qu'on ne doit ni permettre ni conseiller de le « croire positivement par » une persuasion invincible et involontaire. » Si l'on dit qu'une permission de cette nature ne tombe pas sous le conseil, il est vrai en soi; mais quand cette invincible persuasion est *réfléchie* : quand dès-là, par les propres termes de l'Instruction pastorale, c'est une *conviction* et un jugement de la raison : quand on permet d'agir, de sacrifier, d'acquiescer en conformité et sur ce seul fondement; n'est-ce pas là approuver cette invincible conviction jusque dans la partie supérieure, qu'on livre par ce moyen clairement au désespoir?

Si l'auteur pense qu'on puisse accorder toutes les parties de sa doctrine, il est visible qu'il se trompe : et s'il ne peut accorder deux choses qu'il a prononcées toutes deux si clairement, qu'il cesse d'exiger de nous, comme il fait dans son Instruction pastorale [4], le soin de *le concilier parfaitement avec lui-même*, puisqu'on voit que l'entreprise en est impossible, et ne peut être tentée que vainement.

Une chose du moins est bien assurée, c'est qu'encore qu'il désavoue les conséquences affreuses de cette doctrine, elles ne laissent pas d'être démontrées dans notre écrit intitulé *Summa doctrinæ* [5] et dans le troisième écrit de ce recueil [6], où je renvoie le lecteur; et s'il n'en demeure pas

[1] *Instr. past. n.* 10. — [2] *Ibid.* — [3] *I. Cor.* X. 13. — [4] *Max. des SS. p.* 73, 90. — [5] *Instr. past. n.* 3. — [6] *Ibid. n.* 10.

[1] *Instr. past.* — [2] *Max. des SS. p.* 92. — [3] *Instr. past. n.* 10. — [4] *Ibid.* — [5] Summa doct. *etc.* — [6] *Troise écrit*, n. 23.

convaincu, je consens qu'il n'ajoute plus aucune foi à ma parole.

Mai il n'est que trop véritable que tout ce système se dément lui-même par cent endroits, et qu'il ne reste de solution à l'auteur que celle-ci, où il met enfin son dernier recours : « Il n'est pas » question de dire que ces choses sont délicates, » subtiles et difficiles à démêler ; le fait est qu'el- » les sont, et qu'il faut les révérer sans les bien » comprendre, puisque les saints attestent qu'ils » les ont éprouvées [1]. » C'est là prendre pour dernier refuge la source des illusions ; et si, après avoir attribué aux ames saintes des actes, des sentiments, des sacrifices et des acquiescements directement opposés aux principes de la foi, on croit, quand on n'en peut plus, se sauver en disant toujours qu'on n'est pas entendu, et qu'enfin on en appelle aux expériences ; ces expériences sont fausses, elles sont contraires à la règle de la foi ; il n'est pas vrai que les saints attestent qu'ils les ont senties, et le troisième Écrit de ce recueil démontre [2] que cela n'est pas ni ne peut être.

Il est vrai qu'en citant Gerson, et sans qu'il fût question de ces prétendues expériences, l'auteur leur prépare un soutien en disant, que ce pieux docteur « a défendu la vie mystique, jus- » qu'à assurer que ceux qui n'en ont pas l'ex- » périence, n'en peuvent non plus juger qu'un » aveugle des couleurs [3]. » Il devoit du moins excepter les pasteurs dont il avoit dit dans son livre [4], qu'ils « ont une grace spéciale pour con- » duire sans exception toutes les brebis du trou- » peau. » S'ils sont véritablement par leur charge et leur mission, indépendamment des expériences particulières, les *dépositaires de la saine doctrine* [5], il ne falloit point avancer, que sans l'expérience de la vie mystique on est un aveugle qui veut juger des couleurs : ni, en alléguant Gerson, taire les endroits où ce pieux docteur combat l'erreur de ceux qui, pour se soustraire au jugement de l'École, renvoient tout le jugement à l'expérience : nous avions marqué un assez grand nombre de ces endroits dans notre préface du livre de l'Oraison [6], et nous pourrions y en ajouter beaucoup d'autres. Quoi qu'il en soit, et en avouant, comme incontestable, que l'expérience donne des secours qu'on ne peut guère tirer d'ailleurs dans la conduite, il demeurera pour certain, que le discernement du point de foi est dans les docteurs indépendamment des expériences, puisqu'elles peuvent n'être autre chose que des illusions. Ainsi les nouveaux mystiques ne doivent pas espérer qu'on révère tout ce qu'ils nous vantent, jusqu'à leurs désespoirs, puisqu'ils seront toujours, malgré qu'ils en aient, jugés par ceux qui écoutent l'Écriture et la tradition, sans qu'on puisse décliner leur jugement, sous prétexte qu'ils n'auroient point par eux-mêmes, ou qu'ils ne vanteroient pas certaines expériences qu'on fait trop valoir.

Il est vrai encore, ce que dit l'auteur [1], que « M. l'évêque de Meaux assure [2], que la Mère » Marie de l'Incarnation, dans une vive impres- » sion de l'inexorable justice de Dieu, se condam- » noit à une éternité de peines, et s'y offroit elle- » même, afin que la justice de Dieu fût satisfaite. » En rapportant ce passage, il ne falloit pas oublier que j'ai mis cet acte parmi les suppositions impossibles, qui se réduisent enfin à une simple velléité, et jamais à une volonté absolue. C'est ce que j'ai si souvent expliqué, qu'on pouvoit m'épargner la peine de le répéter, et surtout il ne falloit pas se servir de cet exemple pour me faire admettre avec l'auteur le sacrifice absolu, et le simple acquiescement à sa juste réprobation et condamnation, dont je n'ai jamais parlé qu'avec horreur.

Après cela, sans examiner davantage si l'auteur est bien d'accord avec lui-même dans ses articles vrais ou faux, il ne peut plus excuser ses » desirs généraux sur toutes les volontés de Dieu » que nous ne connoissons pas [3]. » Il se trompe s'il croit se sauver en disant, que « la volonté de » permission n'est jamais notre règle [4]. » Car le décret de la damnation des particuliers, qui est positif après la prévision de l'impénitence finale, n'en sera pas moins compris parmi les volontés inconnues, pour lesquelles on nous inspire des desirs. Et sans examiner davantage toutes les excuses qu'apporte l'auteur à une proposition si étrange et si inouïe, il suffit qu'elles soient détruites par les effets, puisqu'on voit les ames parfaites acquiescer effectivement à leur damnation et sacrifier leur salut : ce qui ne peut avoir d'autre fondement qu'une fausse conformité à la volonté de Dieu, et un zèle aussi faux pour sa justice.

Sans doute, quoi qu'on puisse dire, et de quelque côté qu'on se tourne, qui sacrifie, *sacrifie volontairement* [5] ; qui acquiesce, veut acquiescer ; qui consent à la juste condamnation d'un criminel qui se croit *invinciblement*, avec réflexion, *très justement réprouvé* pour son péché,

[1] *Instr. past.* n. 10. — [2] *Trois*e *écrit. Quest. import.* n. 4, etc. Ci-dessus, p. 451. *et suiv.* — [3] *Instr. past.* n. 20, p. 69. — [4] *Max. des SS.* art. 45. p. 239. — [5] *Instr. past.* p. 105. — [6] *Instr. sur les états d'or. Préf.*

[1] *Instr. past.* n. 10. — [2] *Instr. sur les états d'or.* liv. IX, n. 3. — [3] *Max. des SS.* p. 61. — [4] *Instr. past.* n. 3. *Max. des SS.* p. 131. — [5] *Ps.* LIII. 8.

ne peut consentir à rien moins qu'à sa perte; et quelque plainte qu'on fasse, qu'on ne peut pas *se contredire si follement dans un même article*[1], la chose est claire, et confirme cette inébranlable vérité, que l'erreur aussi bien que « l'iniquité » se dément toujours elle-même : *mentita est* » *iniquitas sibi*[2]. »

C'est une proposition également insoutenable de dire, avec l'auteur, « que le desir de la vie » éternelle est bon, mais qu'il ne faut desirer » que la volonté de Dieu[3], » ou, comme il l'a tourné ailleurs, « que le desir du saint est bon, » mais qu'il est encore plus parfait de ne rien » desirer[4] : » de même que si l'on disoit : Il est bon de dire : *Que votre règne arrive*, mais, après tout, il s'en faut tenir à demander que *la volonté de Dieu soit faite*. De telles propositions induisent l'exclusion du desir du salut comme nécessaire, ou du moins comme meilleure aux parfaits[5]: ce que l'auteur rejette maintenant lui-même comme impie.

Nous n'avons pas besoin d'examiner si ces deux propositions deviennent incensurables, pour ainsi parler, par l'autorité de saint François de Sales; ni s'il est permis de condamner des propositions des saints canonisés, du moins dans le mauvais sens qu'y donneroit un auteur : puisque, de ces deux propositions, la dernière bien constamment n'est pas de ce saint, et que la première, quoiqu'on la cite de l'édition de Lyon, n'en est non plus.

Il faut une fois vider, à cette occasion, la question que nous avons avec l'auteur sur le sujet de saint François de Sales qu'il cite sans cesse, croyant se mettre à couvert de toute censure. Voici donc ce qu'il dit sur ce sujet : « Ce dernier passage semblable à beaucoup d'autres, » et celui qui regarde le mérite, ne sont point » dans l'édition de Paris, mais ils sont dans celle » de Lyon[6]. » On lui nie en premier lieu qu'il y ait *beaucoup de passages semblables*, puisqu'il n'en produit aucun ni dans son livre ni dans son Instruction pastorale, et que j'en ai produit une infinité de contraires dans l'Instruction sur les états d'oraison[7]; et quant aux éditions des Entretiens, je ferai ces observations : la première, sur celle de Paris, qu'il n'y en a pas pour une seule, mais un très grand nombre, et que ce passage ne se trouve en aucune : la seconde observation est, qu'outre les éditions de Paris ou de Lyon, tant des Entretiens seulement que des autres éditions où ils sont compris, il ne falloit pas oublier celle de Toulouse, faite sous les yeux et par les ordres du grand archevêque Charles de Montchal; sur laquelle aussi les autres éditions qui comprennent un recueil des œuvres du saint se sont moulées, et où ce passage n'est non plus. Ma troisième observation regarde les éditions des Entretiens faites à Lyon : j'en connois trois de Vincent de Cœursillis, celle de 1629, celle de 1631, et celle de 1632, qui toutes trois sont semblables; et la dernière a servi de modèle à celle de Toulouse. J'ai donc examiné dans celles-là le passage que l'auteur allègue comme étant d'une édition de Lyon; mais ni le nombre de l'Entretien, ni celui des pages marquées à la marge, ni les paroles, ni le sens n'y conviennent : toutes ces éditions n'ont rien d'approchant, non plus que sept ou huit autres que j'ai vues. C'est donc à l'auteur à nous produire, s'il veut, son édition de Lyon des Entretiens semblables aux nôtres, et comme les nôtres donnés sous l'aveu des filles de Sainte-Marie d'Anessi, où son passage se trouve. Car il faut encore ici remarquer deux choses : l'une, que par la préface de ces saintes religieuses sur ces Entretiens, il est constant qu'ils ont seulement été recueillis de la bouche de leur saint instituteur, sans qu'ils aient jamais passé sous ses yeux : et secondement qu'il y a eu une impression d'Entretiens sous le nom du saint évêque, si peu dignes de lui, qu'on a été obligé de les rejeter; ce qui aussi a porté ces religieuses à donner à leur édition le titre de *Vrais Entretiens du saint évêque de Genève*, pour montrer que les autres n'étoient pas de lui, ni avoués de ses filles : d'où aussi il est arrivé qu'on les a méprisés au point de ne les insérer jamais dans le recueil de ses œuvres.

Nous avons donc raison de tenir pour nul tout ce qu'on pourra nous produire sans l'aveu de ces saintes filles; et les propositions dont il s'agit ne se trouvant pas dans leur recueil, elles sont soumises à la censure, même selon les maximes que l'on voudroit introduire sur l'autorité des saints canonisés, de quoi nous traiterons plus bas.

J'ai voulu entrer exprès dans cette petite critique, pour deux raisons : l'une, comme j'ai dit, qu'il est important de connoître à l'œil le peu d'assurance qu'il y a aux citations de notre auteur, surtout à celles de saint François de Sales, dont il fait son fort : et la seconde, pour empêcher qu'on ne donnât de l'autorité à des propositions où l'exclusion de tout desir du salut étoit si formelle, et d'autant plus dangereuse qu'elle paroissoit sous le nom d'un saint qui n'y a aucune part.

[1] *Instr. past.* n. 10. — [2] *Ps.* XXVI. 12. — [3] *Max. des SS.* p. 53. — [4] *Ibid.* 226. *Instr. past. pag.* sans chif. *après* 80. — [5] Ci-dessus. *p.* 296. — [6] *Instr. past.* ubi sup. — [7] *Liv.* VIII *et* IX,

Que si maintenant nous regardons en eux-mêmes ces deux passages de notre auteur, contraires au desir du salut[1]; c'est en vain qu'il y a voulu attacher son prétendu *amour naturel*, dont il ne fait nulle mention dans ces endroits de son livre. Il est juste d'entendre les propositions générales sans restriction, quand elles n'en contiennent point, ou que la suite ne leur en donne aucune : d'ailleurs, quand on dit que *le desir de la vie éternelle est bon*, ce desir qui est bon n'est autre manifestement que le desir surnaturel : quand donc on ajoute après : *mais il ne faut desirer que la volonté de Dieu*, c'est ce desir surnaturel qu'on veut exclure : et, comme l'on a déja dit, on veut exclure l'*adveniat regnum tuum*, comme une demande des imparfaits, en ne laissant aux prétendus parfaits que le *fiat voluntas*. J'en dis autant de l'autre passage : » le desir du salut est bon, mais il vaut » mieux ne desirer que la volonté de Dieu[2]. » Ce n'est point par ce prétendu amour naturel qu'*on ne desire que la volonté de Dieu* : ce n'est donc point par ce même amour qu'est conçu le premier desir, qui est celui du salut ; et visiblement l'amour prétendu naturel n'est ici qu'une illusion.

On trouve la même faute dans un passage du même saint cité par l'auteur pour exclure toute *prétention*[3], c'est-à-dire toute espérance dans le saint amour, et faire qu'il se soutienne de lui-même. Nous avons traité ce passage dans le troisième écrit de ce recueil[4], et ainsi je n'en dirai rien ; mais je conclurai seulement que l'auteur dans son premier livre tendoit à exclure le desir du salut, qu'il trouve impie dans le second.

SECTION IV.

Où l'on détruit le dénouement de l'auteur par les principes qu'il pose.

Tel est l'état des deux systèmes rapportés l'un avec l'autre ; et il est très clairement démontré par les propres termes des deux livres, que celui de l'Instruction pastorale ne laisse aucune excuse à celui des Maximes des Saints : mais pour entendre plus à fond ces deux plans divers, et pourquoi l'on est maintenant contraint d'abandonner le premier, qui étoit tiré des principes de l'école, mais outrés et mal entendus ; il faut écouter saint Anselme de qui l'école les a pris.

Il dit donc « que nous ne pouvons vouloir autre » chose que ce qui est juste ou ce qui est utile ; » et que le diable même, lorsqu'il est tombé, n'a » pu vouloir que la justice ou ses propres inté» rêts : *nihil velle potuit nisi justitiam aut* » *commodum* : parmi lesquels il faut mettre la » béatitude : *ex commodis constat beatitudo*[1] : » ce qu'il explique plus nettement dans le livret de la Volonté, où il détermine « que nous ne » pouvons vouloir autre chose que la justice ou » nos intérêts, et qu'on veut tout ou pour l'un » ou pour l'autre[2] : » et encore plus à fond dans le livre de la Concorde et du Libre Arbitre[3], dont le précis est, « que l'intention de Dieu étoit de » faire la créature raisonnable pour être juste » et heureuse : mais qu'il lui avoit donné la béa» titude pour l'intérêt de l'homme même ; au » lieu qu'il lui avoit donné la justice pour le » propre honneur de Dieu : *beatitudinem ad* » *commodum ejus ; justitiam verò ad honorem* » *suum*. » Ce qui lui fait définir la béatitude, « l'affluence ou la plénitude des intérêts ou des » avantages convenables : *sufficientiam com*» *petentium commodorum*. »

Cette distinction de saint Anselme est soutenue de l'autorité de saint Bernard dans le livre de l'Amour de Dieu, où il réduit les raisons de *l'aimer pour l'amour de lui-même* à ces deux chefs[4] : qu'il n'y a « rien qu'on puisse ai» mer avec plus de justice, ni avec plus de fruit » et d'utilité : *sive quia nil justius, sive quia* » *nil fructuosius diligi potest* : » où l'on aper» çoit d'abord la justice et l'utilité de saint Anselme ; et saint Bernard s'y attache encore plus clairement, lorsqu'il se propose d'expliquer *par quel mérite du côté de Dieu, et par quel intérêt du nôtre*, on le doit aimer : *quo merito suo, quo nostro commodo*.

Il emploie les premiers chapitres à établir les raisons d'aimer du côté de Dieu ; et venant à celles *de notre intérêt, quo commodo nostro*, il parle de la récompense qu'il réserve à ses élus[5] : ce qui revient manifestement aux idées de saint Anselme.

Jusqu'ici il est clair que par l'intérêt on entend un intérêt surnaturel, et qu'on n'a pas seulement songé à une autre idée.

Scot, avec toute son école, rapporte à ce même sens les paroles de saint Anselme ; et après avoir observé dans les passages de ce Père, qu'on vient d'alléguer, « l'affection que nous avons pour la » justice, et celle que nous avons pour l'inté» rêt, » il établit la différence de la charité et de l'espérance, « en ce que l'une nous perfec-

[1] *Max. des SS. p.* 33, 225. *Instr. past.* ubi sup. — [2] *Max. des SS. p.* 225. — [3] *Ibid. art.* 24, *p.* 107. — [4] *Trois. écrit, n.* 7.

[1] *De cas. diab. cap.* 4. — [2] *De vol. p.* 116. — [3] *De conc.* etc., *cap.* 13. — [4] *De dil. Deo, cap.* 1, *n.* 1. — [5] *Ibid. cap.* 7, *n.* 17.

» tionne selon l'affection de la justice qui est la » plus noble, et l'autre (qui est l'espérance) nous » perfectionne selon l'affection que nous avons » pour l'intérêt[1]. »

Il présuppose partout la même distinction : et dans son livre sur les Sentences, où il établit la différence des trois vertus théologales, il dit que « la charité diffère de l'espérance, parceque son » acte n'est pas de desirer le bien de celui qui » aime en tant que c'est son intérêt, *commo-* » *dum;* mais de tendre à l'objet en lui-même, » quand par impossible on en retrancheroit tout » ce qu'il y a d'intérêt pour celui qui aime : » ETIAMSI *per impossibile circumscriberetur* » *ab eo commoditas ejus ad amantem*[2]. »

Il enseigne la même doctrine dans le livre intitulé : *Reportata Parisiensia*[3], où, sur le même fondement de saint Anselme, il « pose la » nature de l'espérance en ce qu'elle desire l'in- » térêt de celui qui espère : » tout au contraire de la charité qui regarde l'objet en soi; et cette distinction, tirée de saint Anselme, est le fondement de toute la doctrine de Scot et de son école sur l'espérance et la charité. On voit donc que dès l'origine de la distinction entre les raisons de justice et les raisons d'intérêt, on n'a jamais entendu sous ce dernier mot que cet intérêt surnaturel proposé à l'espérance chrétienne.

Cette doctrine de Scot a passé depuis presque à toute l'école; et sans encore en examiner les raisons, il suffit ici de poser comme un fait constant : que c'est aujourd'hui sans difficulté la plus commune; de sorte qu'il ne reste plus qu'à la bien comprendre. Je n'alléguerai ici que Suarez, en qui seul on entendra, comme on sait, la plus grande partie des modernes. Il enseigne dans le traité de l'Espérance[4] : » Cet amour (celui » l'espérance) n'est point l'amour de charité : » *non est charitatis* : parceque la charité ne » tend pas à son propre intérêt : *non tendit in* » *proprium commodum* : et que l'amour d'espé- » rance est l'amour de son propre intérêt : *ille* » *autem est amor proprii commodi*. » Un peu après[5] : » L'objet de l'espérance est le souverain » bien, comme étant aimable d'un amour de » concupiscence, et comme pour l'intérêt de » celui qui aime, *quasi in commodum amantis*. » Dans la suite[6] : « L'amour que la charité a pour » elle-même ne regarde pas prochainement le » propre bien de la nature : *bonum proprium* » *naturæ* : mais le bien ou l'honneur divin, ou » la divine excellence : mais cet amour (celui » d'espérance) regarde proprement : *propriè* » *attendit* : à la raison de propre intérêt : *ratio-* » *nem proprii commodi*. » Il est clair, par tous ces passages, que l'intérêt propre ne veut rien dire de naturel; mais qu'il est mis expressément pour établir l'objet surnaturel de l'espérance chrétienne. S'il ne falloit que cinquante passages de cette nature, ou de cet auteur, ou des autres modernes, on les produiroit sans peine : je marquerai encore Sylvius, parceque l'auteur paroît s'y fier beaucoup.

Pour justifier l'espérance contre les luthériens, qui soutenoient que c'étoit mal fait d'agir pour la récompense, il établit ces propositions[1] : « Il » n'est pas permis d'avoir pour la fin dernière de » son amour, la récompense de la vie éternelle : » parceque la vie éternelle et la propre vision » de Dieu n'est pas Dieu même; et nous devons » aimer Dieu pour lui, quand même il ne nous » en reviendroit aucun intérêt : *dato quod no-* » *bis nihil commodi proveniret* : » où visiblement *l'intérêt, commodum*, n'est pas un objet naturel, mais l'objet surnaturel de l'espérance.

Pour définir l'amour mercenaire ou intéressé, il décide[2], « ou bien, avec saint Thomas, que » c'est celui qui a pour motif les biens temporels, » ou qu'improprement c'est celui qui regarde » tellement la récompense, qu'il ne laisse pas » d'aimer Dieu pour lui-même quand la récom- » pense ne lui seroit pas proposée. »

Il allègue saint Bonaventure, dont voici le sentiment. Ce séraphique docteur *demande si la charité peut être mercenaire*[3] : et il conclut avec distinction, que si, par le mot de *mercenaire, mercimonia*, on entend la récompense créée, la charité n'est pas mercenaire; mais que « si l'on entend la récompense incréée, qui est » Dieu même, selon cette parole dite à Abraham : » *Je suis ta très grande récompense : il n'y a* » *nul inconvénient à dire*, que la charité est » mercenaire. » Telle est la résolution de saint Bonaventure par rapport à la question que nous traitons : et le reste, qu'il ne faut point embrouiller avec cette difficulté, n'y appartient pas.

Selon cette décision de saint Bonaventure, Sylvius conclut avec saint Paul, que « la charité » ne cherche point son intérêt : non, dit-il[4], » qu'elle ne cherche point la récompense, mais » parcequ'elle n'est point attachée à ses propres » intérêts : *quod non studeat privatis commodis* : » en négligeant ou estimant moins le bien com- » mun qui est Dieu : *neglecto vel postposito*

[1] *In* I, *q*. 3. *n*. 17. — [2] *In* 3, *dist*. 27, *q*. *unic*. *p*. 643. — [3] *Lib*. 3, *dist*. 23. *q*. *un*. *Sch*. 3. — [4] *Tract*. 2, *de Spe*, *disp*. 1, *speculat*. *sect*. 3. *n*. 2, *etc*. — [5] *Ibid*. *num*. 4. — [6] *Ibid*. *num*. 8.

[1] 2. 2. *q*. 27, *art*. 3, *p*. 170. — [2] *Ibid*. — [3] *Dist*. 27, *art*. 2, *q*. 2. — [4] *Ibid*. *ad* 3.

» *bono communi* : » de sorte que l'affection où l'on cherche son intérêt propre en le rapportant à Dieu n'a rien que de juste, et qu'elle est aussi manifestement surnaturelle.

Telle est la doctrine commune de l'école ; et, si l'on en veut enfin savoir la raison, c'est, en peu de mots, que la charité, qui est la plus parfaite des vertus, ayant dès-là pour objet le bien le plus excellent ; et Dieu en lui-même étant sans doute plus excellent que Dieu en nous, puisqu'en lui-même il est infini et ne peut nous être communiqué que d'une manière finie : il s'ensuit que la charité doit avoir pour objet essentiel Dieu en tant qu'il est bon en soi, et non Dieu en tant qu'il nous rend heureux.

De quelle sorte maintenant l'idée de Dieu comme bienfaisant et béatifiant revient à celle de Dieu comme bon en soi et fait une de ses excellences, ce n'est pas notre question présente. Nous l'avons suffisamment expliqué ailleurs [1] : et c'est assez en ce lieu que nous voyions la raison qui détermine l'école à faire de Dieu parfait en soi, sans rapport à notre intérêt, l'objet essentiel de la charité. Nous avons aussi marqué le principe pour concilier toutes les expressions des docteurs sacrés [2], et ce n'est pas de quoi il s'agit.

Si de là l'école conclut que l'espérance regarde notre intérêt propre, et que cet intérêt propre est surnaturel comme étant l'objet d'une vertu théologale, elle ne fait que suivre saint Paul, qui dit que *la mort lui est un gain* [3], parce qu'elle lui donne *Jésus-Christ qu'il a tant envie de gagner* : *ut Christum lucrifaciam* [4] : et que *la piété est utile à tout, à cause qu'elle a des promesses de la vie présente et de la future* [5] : d'où le même apôtre infère après, que *la piété est un grand gain* [6]. Au reste, je ne prétends point que ces idées soient contraires à celles de quelques Pères qui donnent ordinairement à la béatitude éternelle une dénomination plus excellente que celle d'intérêt. Tout cela se conciliera parfaitement quand nous traiterons à fond la question, et il suffit ici de montrer, selon les idées de l'école, que le mot de *gain*, ou de *profit*, ou d'*intérêt*, ou d'*utilité* ne désigne rien de naturel, mais désigne le propre objet de l'espérance chrétienne, et qu'on peut regarder son intérêt propre par le motif surnaturel de l'espérance, sans affoiblir la charité, pourvu qu'on rapporte enfin ce cher intérêt à la gloire de Dieu, comme font universellement non seulement les parfaits, mais encore tous les justes.

[1] *Vid.* Summa doct. *n.* 8, *et deux*[e] *écrit*, *n.* 8, *et suiv.* — [2] *Instr. sur les états d'or. liv.* x. — [3] *Philip.* I. 21. — [4] *Ibid.* III. 8. — [5] *I. Tim.* IV. 8. — [6] *Ibid.* VI. 8.

Il n'y a nul doute que saint François de Sales n'ait suivi ces idées de l'école, lorsqu'il a traité expressément cette matière dans le livre de l'Amour de Dieu, et qu'il définit l'*amour d'espérance* un amour « qui va à Dieu, et aussi qui » retourne à nous ; qui a son regard à la divine » bonté, mais qui a l'égard à notre utilité [1] : » où il est clair qu'il ne parle pas des vues naturelles ; mais de celles de l'espérance chrétienne. Sur ce fondement et au même sens il ajoute : « Il tend certes à notre perfection, mais il prétend à notre satisfaction : et partant, conclut-» il, cet amour est vraiment amour, mais amour » de convoitise et intéressé : » et un peu après : » C'est un amour de convoitise, mais d'une convoitise sainte et bien ordonnée : notre intérêt, » ajoute-t-il, y tient quelque lieu, mais Dieu y » tient le rang principal : » tout au contraire de la charité, « laquelle, dit-il [2], est une amitié, » et non pas un amour intéressé : » c'est donc ainsi que, prenant toutes les idées de l'école, il reconnoît, avec les docteurs que nous avons vus, un intérêt divin et surnaturel dans l'objet essentiel de l'espérance, lequel ne se trouve point dans celui de la charité.

Notre auteur, qui fait profession de suivre saint François de Sales, avoit pris naturellement après lui ces communes idées de l'école dans les Maximes des Saints. Tout le monde a entendu de cette sorte son Exposition des divers amours, et ses trois premiers articles qui sont le fondement de son livre, et dont les idées règnent partout. Certainement quand il a dit que « les motifs » de l'intérêt propre sont répandus dans tous les » livres de l'Ecriture sainte [3], » il ne peut pas avoir entendu que Dieu y recommandât un autre intérêt que celui du salut éternel. Car pour cet amour naturel, qui fait maintenant tout le dénouement du nouveau système, il n'a pas seulement tenté de le prouver par l'Écriture, et il n'oseroit dire qu'il y en ait un seul mot dans les saints livres. Il ne se trouve non plus dans aucune des prières de l'Église, où l'auteur reconnoît partout l'*intérêt propre*. L'intérêt propre que l'on y recherche n'est autre partout que le salut, et l'effet des promesses de l'Évangile. Je ne parle pas ici de la tradition, où l'auteur prétend trouver son *amour naturel* : car nous ferons voir bientôt que, parmi tant de passages qu'il cite, il ne l'a jamais trouvé en aucun, et ne l'infère que par des conséquences mal tirées. Quoi qu'il en soit, il est bien constant que ce n'est point l'amour naturel, mais l'amour surnaturel des récompenses, que l'Ecriture inculque dans tous

[1] *Am. de Dieu*, *liv.* II. *ch.* 17. — [2] *Ibid. ch.* 22. — [3] *Max. des SS art.* 3. *p.* 37.

ses livres, et l'Église dans tous ses vœux, aux enfants de la promesse.

Qu'on prenne la peine de suivre l'auteur dès le commencement de son livre jusqu'à la fin, on verra partout le même sens. Qu'est-ce qu'il faut rapporter à Dieu, selon les Maximes des Saints[1]? est-ce assez de lui rapporter l'amour naturel qu'on a pour soi-même? non, sans doute. Ce qu'il lui faut rapporter par la charité, c'est le desir surnaturel de son saint et de son bonheur éternel : ainsi, le propre bonheur dans l'éternité, et le propre intérêt, c'est la même chose. Tout cadre avec cette idée; c'est en ce sens que « l'intérêt propre est le motif principal et dominant de » l'amour qu'on nomme d'espérance[2]. » Il s'agit de l'espérance chrétienne, où l'on ne mettroit pas un amour naturel comme dominant. Il cesse de dominer lorsqu'on « ne cherche son bonheur » propre que comme un moyen subordonné à la » gloire du Créateur[3] : » ainsi, l'*intérêt propre* et le *bonheur propre* sont toujours termes synonymes : et l'espérance chrétienne cherche son propre bonheur par le motif qui lui fait chercher son propre intérêt. C'est ce qui produit à la fin l'*intérêt propre éternel*[4], ou, ce qui est la même chose, l'*intérêt propre pour l'éternité*[5], dont nous avons tant parlé. Il n'y a rien là de nouveau : ce sont les idées de l'école; ce sont celles des mystiques, si l'on compte saint François de Sales comme un des plus excellents : il étoit scolastique aussi et attaché à l'école, où l'on a vu l'utilité propre, *proprium commodum*, comme l'objet de l'amour chrétien et surnaturel de l'espérance; et il n'y a point d'autre mot pour expliquer en latin, ce qu'on appelle en françois le propre intérêt.

Que si l'on demande après cela d'où vient que l'auteur, qui avoit pris naturellement ces idées, les rejette maintenant avec tant de force : c'est qu'il en avoit abusé; c'est qu'il les avoit outrées. L'école avoit dit que dans l'amour d'espérance on cherchoit son intérêt propre; mais elle n'avoit pas dit qu'on en dût exclure le motif, quand on seroit arrivé au pur et parfait amour[6]. Le premier est une doctrine innocente et suivie de toute l'école : le second est une doctrine manifestement erronée, où l'on exclut de l'état de perfection l'espérance avec son motif. Ainsi, quand on avoit dit[7] qu'il falloit « laisser les ames » dans l'exercice qui est encore mélangé du mo» tif d'intérêt propre, tout autant de temps que » l'attrait de la grace les y laisse : » le mal n'étoit pas d'appeler un intérêt propre le salut, que toute l'Écriture et les prières de l'Église nous recommandent, puisque c'est parler le langage commun de l'école : l'erreur est de dire que ce motif ne soit donné aux fidèles que pour un temps, et que l'attrait de la grace n'y laisse plus les parfaits[2]; car c'est ce qui fait cesser l'espérance avec son motif, contre cette parole expresse de l'apôtre : « Trois choses demeurent, la foi, » l'espérance et la charité : *Tria hæc*[2]. Cette erreur règne dans tous les passages où le motif de la crainte est banni de l'état du pur amour avec celui de l'espérance, c'est-à-dire par tout le livre. Ainsi l'on ne peut plus dire avec l'école, que le motif d'intérêt propre soit surnaturel[3]; parceque alors partout où l'on ôteroit l'intérêt propre, il entraîneroit avec soi la ruine du bien surnaturel avec celle de l'espérance : on s'est vu contraint, par ce moyen, à abandonner l'école dont on vouloit naturellement s'appuyer : il a fallu forcer le langage pour n'avoir pas tort : et voilà sans déguisement ce qui a produit les deux systèmes opposés : celui du livre, et celui de l'Instruction pastorale.

Le malheur est que, dans ces explications forcées, il y a toujours au premier aspect quelque chose qui ne s'entend pas. C'est qu'en promettant de tout définir, on a seulement oublié les mots sur lesquels on convient que tout rouloit. On s'en est pris à notre langue[4]. Mais le terme d'intérêt y étant déterminé par le sujet, et devenant ou bas ou relevé, ou indifférent par ce rapport, il a fallu recourir à quelque chose de plus mystérieux, et s'appuyer des » meilleurs auteurs » de la vie spirituelle qui ont écrit en notre lan» gue, » chez lesquels » le mot d'intérêt propre » signifie un amour naturel de soi-même[5]. Mais qui a fixé ce langage? quelque auteur a-t-il défini l'intérêt propre en ce sens? Pour moi, je le trouve comme vicieux en plusieurs endroits de saint François de Sales : et surtout dans le traité de l'Amour de Dieu[6]. J'y trouve aussi l'intérêt comme vertueux et surnaturel dans la définition de l'espérance et de la charité; mais pour cette signification, qui affecte l'intérêt propre à un amour naturel et innocent de nous-mêmes, le mystère m'en est inconnu. En tout cas, quatre ou cinq mystiques, qu'on ne lit point, ne feroient pas un usage dans la langue : et au fond, pourquoi ne pas avertir de ce langage mystique? quelques lignes de plus ne devoient pas être épargnées, puisqu'elles eussent illuminé tout le dis-

[1] *Max. des SS.* p. 18. — [2] *Ibid.* p. 4, 5, 6. — [3] *Ibid.* p. 8. [4] *Ibid.* p. 73. — [5] *Ibid.* p. 90. — [6] *Ibid.* p. 15, 40, *etc.* — [7] *Ibid.* p. 35.

[1] *Max. des SS.* p. 35, 36. — [2] *I. Cor.* XIII. 13. — [3] *Max. des SS.* p. 15, *etc.* — [4] *Instr. past.* n. 3. — [5] *Ibid.* n. 20. — [6] *Liv.* XI, *ch.* 14. *Liv.* XII, *ch.* 17. 22.

cours. Je n'ai rien expliqué, dit-on, parceque j'ai supposé que tout le monde m'entendroit; mais cependant on n'a point entendu, et toute l'Église en est dans le trouble.

Voilà les minuties où l'on nous réduit dans une matière si importante : mais, quoi! faudra-t-il encore faire différence entre le latin et le françois? Nous trouvons partont l'intérêt propre en latin, comme l'objet vertueux et surnaturel de l'espérance chrétienne; les auteurs latins n'ont point d'autres termes pour expliquer l'intérêt propre, que ceux-ci : *proprium commodum, utilitas propria*. Faut-il penser autrement en latin qu'en françois; ou qu'on explique en françois le *commodum proprium*, autrement que par le *propre intérêt?* Ainsi tout se brouille chez l'auteur : et cependant il faudra croire qu'il a toujours eu en vue l'idée qu'il nous donne, dès qu'il a commencé son livre, sans jamais en avoir dit un seul mot, et en avouant que quelquefois il a pris le sens opposé.

Le même accident est arrivé à ce terme, *motif* : « Je ne l'ai pas employé en cet endroit comme » l'école; » et il en apporte encore pour raison l'usage de notre langue : « Quand, dit-il [1], on » n'est excité que par l'amour naturel, on agit » par le motif de l'intérêt propre : quand on n'est » excité que par un amour surnaturel, on agit » par un motif désintéressé. » Voilà un langage bien nouveau : « Ce langage, continue-t-il, m'a » paru le plus sensible, et le plus proportionné » aux mystiques qui ne sont point accoutumés à » celui de l'école : c'étoit pour eux que j'écri» vois, afin qu'ils apprissent à se précautionner » contre l'illusion. » L'auteur aura toujours de bonnes raisons, soit qu'il suive le langage de l'école, soit qu'il l'abandonne : mais en trouvera-t-il de bonnes, pour ne point définir des termes douteux; et qu'on prend en certains endroits d'une façon, et en d'autres endroits d'une autre? N'étoit-ce pas là le meilleur moyen d'éviter les illusions qu'on craignoit pour les mystiques? où en sommes-nous? n'auroit-on pas plustôt fait d'avouer sincèrement ce qu'aussi bien tout le monde voit, et de donner gloire à Dieu?

Il sembloit que l'auteur se fût corrigé de l'erreur qui règne partout dans son livre, qu'on se peut tellement désintéresser du motif de la béatitude, « qu'on aimeroit Dieu également, quand » on sauroit qu'il voudroit rendre malheureux » ceux qui l'aiment [2] : » en sorte que ces motifs demeurent « séparés réellement, encore que les » choses ne le puissent être [3]. » Par-là il se soulevoit contre les lumières naturelles et surnaturelles, qui décident invinciblement que l'homme veut être heureux, et ne peut pas ne le pas vouloir; ce que toute la théologie, et avec elle la philosophie reconnoissent pour la fin dernière. L'auteur sembloit s'être corrigé d'une erreur qui offense la nature, en disant qu'on ne peut pas ne pas s'aimer soi-même, « ni s'aimer sans se desi» rer le souverain bien [1], ni jamais disconvenir » du poids invincible d'une tendance continuelle » à sa béatitude [2], » que saint Augustin établit : mais pour montrer qu'il revient toujours à ses premières idées, il avance encore, dans son Instruction pastorale, que « si on ne pouvoit ja» mais aimer sans le motif de notre béatitude, » les souhaits de Moïse et de saint Paul n'au» roient aucun sens réel [3]; » sans vouloir entendre qu'en les prenant même selon l'interprétation de l'auteur, qui, comme on verra bientôt, n'est pas certaine, le sens en est réel, mais expressif d'une simple velléité, et d'un impossible qui ne peut ôter réellement la béatitude d'entre nos motifs. Les autres raisons qu'il ajoute montrent bien qu'on peut quelquefois ne penser pas actuellement à sa béatitude; mais non pas qu'on puisse s'arracher du cœur une chose que la nature, c'est-à-dire Dieu même, y a attachée.

On a repris justement l'auteur d'avoir enseigné que *l'amour de pure concupiscence*, quoiqu'il *soit une impiété et un sacrilége, prépare à la justice* [4]. Qu'y avoit-il à répondre; sinon qu'on s'étoit trompé en parlant ainsi, et que cette proposition étoit condamnée par toutes les décisions qui rapportent au Saint-Esprit la préparation à la justice? Mais l'auteur, qui a toujours de bonnes raisons, au lieu de s'humilier s'excuse, en ce qu'il a dit que « c'est une préparation qui » n'a rien de positif et de réel, mais qui lève » seulement l'obstacle des passions violentes, et » nous rend prudents pour connoitre où est le » véritable bien [5]. » Mais si l'on peut excuser de telles erreurs, on pourra encore excuser ceux qui ont été condamnés pour avoir dit, non seulement que la crainte que le Saint-Esprit imprime dans le cœur, mais encore celle qui, selon l'auteur, *vient de la nature* [6], prépare à la justice. Les chutes les plus affreuses, comme celles du reniement de saint Pierre, y prépareront, parcequ'elles l'ont en quelque façon rendu prudent pour connoître sa foiblesse et son orgueil : tout le langage théologique sera renversé; et parceque Dieu est si puissant qu'il tourne le péché en

[1] *Instr. past. n.* 4. — [2] *Max. des SS. p.* 11. — [3] *Ibid. p.* 28.

[1] *Instr. past. n.* 11. — [2] *Ibid. n.* 20, *p.* 47. — [3] *Ibid. n.* 7. — [4] *Max. des SS. p.* 47. *Instr. past. n.* 8. — [5] *Ibid.* — [6] *Inst. past. n.* 20, *p.* 66.

bleu à ses élus, tous les crimes seront des préparations à la justice chrétienne.

J'avois toujours espéré que si l'auteur avoit à donner une explication, par laquelle il improuvât quelqu'une de ses erreurs, ce seroit du moins celle-ci, où il applique à l'espérance chrétienne le principe de saint Augustin [1], qui attribue à la cupidité tout ce qui n'est pas de la charité. Mais non; il n'a tort en rien : et sans vouloir retrancher une seule syllabe de son livre, il excuse cet endroit à cause qu'il y a pris « par le terme de » charité tout amour de l'ordre considéré en lui-» même [2], » soit qu'il soit de grace ou de nature, et qu'il se rapporte à Dieu, ou non; et il croit se bien laver de cette erreur, parcequ'il ne s'est *servi qu'une fois de ce langage* et par rapport aux *paroles de saint Augustin*, qui est sans doute de tous les Peres le plus éloigné d'appeler du nom de charité, autre chose que le don céleste que le Saint-Esprit répand dans les cœurs. Nous traiterons encore une fois ce passage de notre auteur, quand il s'agira de montrer les erreurs du nouveau système de son instruction pastorale.

Il est si éloigné de vouloir avouer une seule faute, qu'il s'excuse même sur le trouble involontaire de la sainte ame de Jésus-Christ [3]. « Ceux » qui ont, dit-il [4], ajouté ce terme dans mon livre, ont voulu dire seulement que le trouble » de Jésus-Christ, qui étoit volontaire en tant » qu'il est commandé par sa volonté, étoit involontaire en ce que sa volonté n'en étoit pas troublée : » sens étrange, et également inouï parmi les théologiens et les philosophes. « Mais, pour-» suit l'auteur, je n'ai aucun intérêt de défendre » cette expression, qui ne vient pas de moi; ceux » qui ont vu mon manuscrit original en peuvent » rendre témoignage : » ou passe tout à un auteur quand on écoute seulement de telles excuses. Si cette expression n'est pas de lui, qui l'aura mise dans son livre? à qui donne-t-on de pareilles libertés? qui ose les prendre de soi-même, et insérer une telle erreur dans l'ouvrage d'un archevêque? Qui que ce soit, après tout, qui auroit pu mettre un dogme si insupportable dans un livre de cette importance, ne l'aura pas fait sans en donner avis à l'auteur. Il devoit donc parler d'abord, et cent *errata* n'eussent pas suffi pour effacer une telle faute; mais il n'a paru nulle diligence pour désabuser le public, et l'on ne s'est plaint que contraint par la clameur publique : encore est-ce d'une manière si foible, qu'on ne se défend que pour la forme. « Plusieurs, dit-on [5], ont été mal édifiés; » pour exprimer la chose telle qu'elle étoit, il falloit dire que ces *plusieurs* c'étoit tout le monde : que ce qu'on appelle mal édifié, ce fut un soulèvement universel des savants et des ignorants, des théologiens et du peuple : tel qu'il arrive dans les nouveautés les plus scandaleuses. Après cela, loin de détester un dogme qui n'étoit jamais sorti d'une bouche catholique, on y cherche encore un bon sens : « ou a voulu dire que le trouble de Jésus-Christ, » qui étoit volontaire en tant qu'il étoit commandé par sa volonté, étoit involontaire en ce » que sa volonté n'en étoit pas troublée. » Mais qui jamais a parlé de cette sorte? dit-on ce qu'on veut en théologie? peut-on parler sans auteur, et contre la doctrine des saints? Cette opinion, que Sophronius, patriarche de Jérusalem, appelle *abominable*, avec l'approbation du VIe concile général [1], va devenir orthodoxe. On dira, quand on voudra, que la mort de Jésus-Christ est forcée et involontaire, parcequ'elle n'est pas communiquée à la volonté; que la volonté n'est pas morte, et n'a pas été troublée de la mort; et que ne dira-t-on pas, si on donne lieu à ces raffinements? un chrétien, un évêque, un homme a-t-il tant de peine à s'humilier?

« Cette expression, dit l'auteur [2], n'a aucune » liaison avec mon système : » mais au contraire en l'ôtant, la suite est ôtée à tout le discours. On y veut donner *Jésus-Christ comme notre parfait modèle* [3], dans la séparation de la partie supérieure de l'ame d'avec l'inférieure : on y veut montrer en nos ames cette séparation en tant que *les actes de la partie inférieure* qui *sont aveugles et involontaires* [4], n'entraînent pas le consentement de la partie supérieure qui demeure en paix : on en veut prouver la séparation par l'exemple de Jésus-Christ *notre modèle:* on veut faire expirer sur la croix avec Jésus-Christ les ames où se trouve cette *impression involontaire de désespoir* [5], dont nous venons de parler; et l'on ne sait où trouver cette conformité avec Jésus-Christ, si Jésus-Christ lui-même ne l'a pas portée. Voilà ce qui a fait naître ce trouble involontaire du Sauveur, qui devoit être le modèle du nôtre.

SECTION V.

Autres espèces d'erreurs que l'Instruction pastorale rend inexcusables, et premièrement sur la contemplation.

On voit donc qu'il n'y a point de soulagement pour le livre dans l'Instruction pastorale, puisque les excuses mêmes convainquent l'erreur et

[1] *Max. des SS. p.* 7. — [2] *Instr. past. n.* 8. — [3] *Max. des SS. p.* 122. — [4] *Instr. past. n.* 19. — [5] *Ibid.*

[1] *Conc.* VI, *act.* 11. — [2] *Instr. past. n.* 19. — [3] *Max. des SS. p.* 121, 122. — [4] *Ibid. p.* 123. — [5] *Ibid. p.* 90.

l'augmentent. Voyons, puisque nous en sommes sur Jésus-Christ, si l'auteur a bien remédié à ce qu'il enseigne touchant la soustraction des actes qui nous y unissent. La foi explicite en Jésus-Christ est le fond la consolation, et le soutien de la vie chretienne en tous ses états; c'est le fondement dont saint Paul a dit, qu'*on n'en peut poser un autre*[1]. Nous avons vu, dans l'Instruction sur les états d'oraison[2], que les quiétistes de nos jours, et l'auteur du *Moyen court* plus que tous les autres, ont heurté contre cette pierre et s'y sont brisés. Voyons si M. l'archevêque de Cambrai a condamné cette erreur, ou lui a cherché des excuses; et sans rien dire de nous-mêmes, faisons seulement parler les faits. Il a dit que les ames contemplatives sont privées non seulement de la *vue sensible et réfléchie*, mais encore précisément de la *vue simple et distincte de Jésus-Christ*[3] : par conséquent de la foi explicite. Il ajoute, qu'en deux états, dans celui des contemplatifs commençants et dans celui des épreuves, on est privé de cette vue, ce qu'il confirme par ces termes: « Hors ces deux cas, l'ame la plus » élevée peut dans l'actuelle contemplation être » occupée de Jésus-Christ présent par la foi[4]: » elle peut donc dans ces deux cas ne s'occuper plus de la foi en Jésus-Christ qui le rend présent. N'est-ce pas un assez grand malheur de trouver deux cas où la foi en Jésus-Christ n'est plus dans l'ame ? Mais en voici un troisième: « Dans les in» tervalles où la pure contemplation cesse, l'ame » est encore occupée de Jésus-Christ; » entendez toujours de Jésus-Christ rendu présent par la foi; car c'est là de quoi il s'agit : ainsi la foi qui le rend présent est regardée comme incompatible avec la *pure contemplation*, et ne revient que dans les *intervalles* où elle cesse. Qu'on dise que ce n'est pas là un quiétisme formel, et une des propositions condamnées dans les béguards[5], que l'ame qui est occupée de *Jésus-Christ déroge à sa haute contemplation.*

Voyons maintenant les excuses de l'Instruction pastorale. Elle dit premièrement que *ces privations ne sont pas réelles*[6] : mais c'est là une explication directement contraire au texte, où il paroit clairement que l'ame n'est plus occupée de la vue distincte de Jésus-Christ, et de la foi qui le rend présent. C'est donc là une de ces sortes de dénégations qui servent à la conviction d'un coupable, où le déni d'un fait évident marque seulement le reproche de la conscience. Il ajoute que *ces privations ne sont qu'apparentes et passagères* : pour *apparentes*, on voit le contraire; il se réduit à les faire passagères, ajoutant que *ces privations ne sont pas longues*, et que *Jésus-Christ revient bientôt* pour être la plus fréquente *occupation des ames parfaites* : il *revient bientôt;* il avoit donc disparu: on n'y pensoit plus; et toute l'excuse est, que ces privations ne sont pas longues : ce que l'on confirme dans un *errata*, qu'il faut rapporter au long pour l'instruction du lecteur.

Après ces mots, *ames parfaites*, l'auteur met ceux-ci, « *Ajoutez*, car les épreuves sont cour» tes par elles-mêmes: voici ce que j'en ai dit; » elles ne sont que pour un temps, p. 75 et 79 : » plus les ames y sont fidèles à la grace pour se » laisser purifier de tout intérêt propre par l'a» mour jaloux, plus les épreuves sont cour» tes: c'est d'ordinaire la résistance secrète des » ames à la grace sous de beaux prétextes; c'est » leur effort intéressé pour les appuis sensibles » dont Dieu veut les priver, qui rend leurs épreu» ves si longues et si douloureuses : car Dieu ne » fait point souffrir sa créature pour la faire » souffrir. » Voilà ce que l'auteur ajoute à son texte dans son *errata*; et il y ajoute encore ces mots en d'autres caractères : « Les épreuves » sont donc courtes, et il n'y a que les ames » infidèles qui les allongent en résistant à Dieu: » elles doivent donc alors s'imputer la privation » d'une vue fréquente de Jésus Christ, non à la » nature de l'épreuve, mais à leur fidélité. Si les » épreuves en général sont courtes, le dernier » excès de l'épreuve, dans lequel seul on est » privé de cette vue familière de Jésus-Christ, » est encore beaucoup plus court. »

Voilà ce qui arrive quand on a mal dit : on biaise, on dissimule, ou déguise, on cherche à s'expliquer, on ne peut jamais se satisfaire : d'inquietes réflexions vous font faire dans un *errata* de longues réponses, où, à force de répéter la même chose, on espère la rendre enfin plus intelligible, et l'on ne fait que tout embrouiller.

Qu'ainsi ne soit : pesons les paroles de ce long *errata*. *Les épreuves sont courtes par elles-mêmes: elles ne sont que pour un temps* : ce dernier est vrai; mais ce temps peut être fort long. Le Père Jean de la Croix *les fait durer quelques années*[1], avec ces effroyables impuissances que l'auteur s'obstine à nier malgré tous les spirituels. Par la Chronique de saint François, ce saint y est demeuré trois à quatre ans : les effroyables aridités de sainte Thérèse, durant quinze ans, ne sont ignorées de personne. Il ne faut donc pas hasarder de dire que *les épreuves*

[1] *I. Cor.* III. 11. — [2] *Liv.* II, *p.* 2 *et suiv.* — [3] *Max. des SS.* p. 194 *et suiv. Instr. past. n.* 18. — [4] *Max. des SS.* p. 196. — [5] *Clem.* Ad nostrum : *de hæret.* — [6] *Instr. past. n.* 18.

[1] *Obscure nuit. liv.* II, *ch.* 7, *p.* 283.

sont courtes par elles-mêmes; puisque *par elles-mêmes*, elles ne sont que ce que Dieu veut : lui seul en sait la durée, et les ames qui les souffrent n'y voient point de fin. Ce n'est donc point par raison, qu'on assure que *les épreuves sont courtes par elles-mêmes* : c'est parcequ'on a besoin de leur brièveté, pour servir d'excuse à la privation de la *foi qui rend Jésus-Christ présent.* Toute la doctrine de l'auteur se tourne à faire voir qu'il n'a pas failli, et il faut que tout cède à ce dessein.

« J'ai dit, continue-t-il, que c'est d'ordinaire » la résistance de ces ames à la grace de l'é» preuve qui rend leurs épreuves si longues, et » qu'elles doivent s'imputer la privation » dont il s'agit. Vous l'avez dit; mais sur quoi l'avez-vous fondé? Qui vous a dit que Dieu suivra vos lois, et modérera les épreuves à votre gré? êtes-vous le conseiller du Seigneur, et qui vous a dit qu'il entrera dans vos voies? Mais il a dit *d'ordinaire :* il l'a dit gratuitement, comme tout le reste. Mais en tout cas il se perd par cette réponse : car si pour d'autres raisons, qui passent l'intelligence des hommes, Dieu fait durer les épreuves pendant un long temps, et pendant des années entières, pourquoi faut-il que des ames chrétiennes soient privées de la vue distincte de Jésus-Christ, et de la foi qui le rend présent? On ne fait donc que s'embarrasser par des réponses entortillées; et les excuses, ici comme ailleurs, sont de nouveaux égarements.

Mais ces épreuves ont des intervalles : qui nous en a dit les distances? S'il faut perdre Jésus-Christ de vue, ce doit être dans de rapides moments et dans de soudains transports : mais Jésus-Christ doit faire le fond, et comme parle saint Paul, le corps de toute la vie chrétienne. Pourquoi tant tourner pour excuser ceux qui s'en éloignent? et faut-il qu'un tel personnage donne de l'autorité à ces illusions! Qu'on ne nous dise donc point que les épreuves durent peu, et leurs extrémités encore moins: Dieu les fait durer autant qu'il veut, selon ses conseils cachés; et il n'a pas peur de pousser les ames trop loin, puisque l'excès de leurs peines ne peut jamais épuiser celui de ses graces. Mais quand les épreuves dureroient peu, qui nous a dit qu'il en soit de même des contemplatifs commençants? veut-on encore déterminer combien de temps Dieu voudra tenir les ames en cet état, et combien ce noviciat doit durer? M. de Cambrai a-t-il oublié que « le passage de la médita» tion à la contemplation est d'ordinaire long, » imperceptible et mélangé de ces deux états[1]? »

[1] *Max. des SS.* p. 175.

On croyoit que les Articles d'Issy auroient donné des bornes à ces subtilités : il y étoit dit si expressément que la foi explicite en Jésus-Christ étoit de tous les états, et de celui de la contemplation comme des autres[1], sans en excepter les commencements. Jésus-Christ est l'*alpha* et l'*omega*[2]; si c'est par lui que l'on finit, c'est aussi par lui que l'on commence. Pourquoi le rejeter dans les intervalles *où la pure contemplation cesse*, comme si Jésus-Christ en étoit indigne? On sèche quand on entend sortir ces discours d'une telle bouche : n'auroit-on pas plus tôt fait d'avouer une faute humaine, que d'y chercher des excuses, quand on sent qu'on ne peut la couvrir?

On croit dire une chose rare, et se montrer bien pénétrant dans les voies de Dieu, quand on assure que ce n'est pas la perfection, mais plutôt l'imperfection de la contemplation naissante qui en exclut Jésus-Christ[3] : sans doute on éludera par ce moyen la condamnation des béguards, qui attribuoient cet éloignement de Jésus-Christ à la hauteur de la contemplation : foiblesse, illusion, absurdité; comme s'il étoit meilleur de bannir Jésus-Christ par imperfection que par perfection, et qu'en quelque sorte qu'on éloigne la foi qui le rend présent, ce ne soit pas toujours éluder l'obligation de s'unir à lui par des actes exprès, soit qu'on soit fort, soit qu'on soit foible : puisque c'est en lui, comme dit saint Paul[4], qu'on croit, qu'on se fortifie, et qu'on arrive à la perfection. C'est sans doute un beau raffinement de dire que, dans la contemplation naissante, « l'ame absorbée par son goût sensi» ble pour le recueillement, ne peut encore être » occupée de vues distinctes[5] : » on a peur que Jésus-Christ ne la dissipe; « ces vues distinctes, » poursuit-on, lui feroient une espece de distrac» tion dans sa foiblesse, et la rejeteroient dans » le raisonnement de la méditation d'où elle est » à peine sortie : » comme s'il valoit mieux oublier Jésus-Christ que d'en occuper sa raison. Qu'on est malheureux d'être si ingénieux, si inventif dans les matières de religion, et de se montrer subtil aux dépens de la vérité et de Jésus-Christ! A quoi bon ce raffinement? Ignore-t-on que Jésus-Christ est également le soutien des foibles et des forts? Loin de nous distraire, son humanité est faite pour nous attirer au recueillement; et pour faire concourir en un, toutes les puissances de notre ame : ses condescendances sont infinies: il faut que les commençants en-

[1] *Art.* II, III, IV, XXIV. — [2] *Apoc.* I. 8. — [3] *Max. des SS.* p. 195. *Instr. past.* n. 16. — [4] *Ephes.* IV, 16. *Col.* II, 19. — [5] *Max.* p. 194.

trent par lui, que les forts s'avancent en lui ; et le quitter par état, c'est le comble de l'illusion et de l'erreur.

Cet autre endroit ne vaut pas mieux : « La » contemplation pure et directe ne s'occupe vo» lontairement d'aucune image sensible, d'au» cune idée distincte et nominale, c'est-à-dire d'au» cune idée limitée et particulière de la divinité, » pour ne s'arrêter qu'à l'idée purement intel» lectuelle et abstraite de l'être qui est sans » bornes et sans restriction [1]. » Voilà donc l'objet dont elle s'occupe *volontairement* [2], et par son choix : il y a d'autres » objets que Dieu pré» sente, et dont on ne s'occupe que par l'im» pression de sa grace [3]; » et ces objets sont les attributs, les trois personnes divines, et les mystères de l'humanité de Jésus-Christ.

L'auteur croit dire quelque chose dans son Instruction pastorale, quand il répète ce qu'il enseignoit dans son premier livre [4], » que la » simplicité de la contemplation directe de l'être » abstrait et illimité n'exclut point la vue dis» tincte de Jésus-Christ, et que la contemplation » admet tous les objets que la pure foi nous » peut présenter : » de sorte, dit-il [5], « que » sa doctrine admet en tout état, outre la con» templation négative, c'est-à-dire la vue abs» traite de la divinité, un autre exercice de » contemplation où tous les mystères occupent » les ames. »

Mais cela ne résout point la difficulté : ce qu'il faudroit expliquer, c'est pourquoi cette vue abstraite et illimitée de la divinité est la seule *volontaire* : pourquoi celle de tout autre objet doit être présentée de Dieu, et excitée par une impression particulière de la grace : pourquoi on ne peut pas s'y déterminer de soi-même, et qu'il faut être à cet égard dans la pure attente de l'impulsion divine.

On dira que cette impulsion n'est que l'impulsion de la grace commune [6] : mais que sert d'appeler cette impulsion ou commune ou extraordinaire, s'il est constant qu'il la faut attendre sans oser se déterminer par la seule bonté de l'objet? ce qui est un pur quiétisme, et une attente oisive de la grace jusqu'à ce qu'elle se déclare.

Que si l'on dit qu'il faut toujours la supposer, qui ne sait que cela est vrai même à l'égard de la contemplation qu'on appelle pure et directe de l'être abstrait et illimité : de sorte que le *volontaire*, qu'on ôte à l'application aux autres objets, ne peut marquer que la suspension où il faut demeurer à leur égard, et la détermination qu'il faut attendre uniquement du côté de Dieu, sans se mouvoir de soi-même?

Cette doctrine règne par tout le livre des Maximes des Saints. « Les ames indifférentes à » faire des actes directs ou réfléchis, en font de » réfléchis toutes les fois que le précepte le de» mande ou que l'attrait de la grace y porte [1]. » Je n'ai pas observé en vain qu'il s'agit ici du précepte affirmatif [2], puisque c'est le seul dont l'obligation n'est pas perpétuelle, et à laquelle même, hors des cas fort rares, on ne peut jamais assigner des moments certains. Qu'on m'entende bien : je ne dis pas que l'obligation de pratiquer les préceptes affirmatifs soit rare ; à Dieu ne plaise, je parle des moments certains et précis de l'obligation : car qui peut déterminer l'heure précise à laquelle il faille satisfaire au précepte intérieur de croire, d'espérer, d'aimer ; au précepte extérieur d'entendre la messe, et aux autres de cette nature? Il reste donc que presque toujours pour se déterminer à l'action de graces, à de certaines attentions et précautions, à s'exciter par son propre soin aux actes de vertus et aux autres actes réfléchis qui font la plus grande partie de la vie, il faille attendre cet attrait de la grace qui nous y porte.

Visiblement il le faut attendre dans le choix de l'oraison de pur amour, puisque les ames ne doivent y être portées par aucun conseil d'un directeur « mais qu'il faut ; laisser faire Dieu, et » ne parler jamais du pur amour, si l'onction » intérieure [3], » c'est-à-dire si l'impulsion et l'attrait n'a précédé la parole : ce qui remet tout à l'instinct d'un chacun, ou à celui d'un directeur.

C'est ainsi que dans tout le livre on accoutume les ames à agir par impulsion dans tout un état, c'est-à-dire par fantaisie et impression fanatique : mais on verra encore mieux cette vérité par les principes suivants.

L'auteur dans la distinction des volontés de Dieu, qui est un des fondements de tout le système, en distingue trois : « la volonté positive » écrite, qui commande le bien et défend le mal, » et n'est autre que la loi de Dieu, qu'on appelle aussi la volonté signifiée : » celle-là, dit-on [4], est » la seule règle invariable de nos volontés. La » seconde volonté de Dieu est celle qui se mon» tre à nous par l'inspiration ou attrait de la grace, » qui est dans tous les justes. La troisième vo» lonté est celle de simple permission, qui n'est » jamais notre regle. »

[1] *Explic. des Max.* p. 186, 187. — [2] *Ibid.* p. 189. — [3] *Ibid.* p. 187, 188. — [4] *Instr. past.* n. 18. *Max. des SS.* p. 186, 188. — [5] *Inst. past.* n. 18. — [6] *Ibid.* n. 17.

[1] *Max. des SS.* p. 117, 118. — [2] *Summa doct.* n. 8. — [3] *Max. des SS.* p. 33. — [4] *Ibid.* p. 150, 151.

Il est étrange qu'on omette ici la volonté de bon plaisir, où les décrets de la Providence se déclarent par les événements des offoires, de la santé, de la maladie, de la mort, et autres semblables, qui sans doute tiennent lieu de règle, puisque tous s'y doivent soumettre; et l'auteur est inexcusable de l'avoir omise: mais la maniere dont il tâche de la rétablir n'est pas moins mauvaise; et oprès avoir posé qu'on n'a » pour règle » que les préceptes et les conseils de lo loi écrite, » et la grace actuelle [1], » dans l'Instruction pastorale [2] il range sous cette grace la volonté de bon ploisir.

C'est ce qui étoit inconnu à toute la théologie; mais le voici en termes exprès [3]: » Nous devons » nous conformer aux volontés de bon ploisir, » quoiqu'elles ne soient pas signifiées ou écrites; » mais c'est qu'il peut y avoir de l'illusion dans » la manière de reconnoitre ces volontés, qui » peuvent varier suivant les divers attraits de » la groce. » A quoi il ajoute quo » la volonté » de bon plaisir, toujours conforme à la loi, se » fait connoitre à nous par la grace actuelle. »

On n'avoit jamais ouï un tel principe. C'est déja une grande erreur de prendre *pour règle* la grace actuelle: elle nous appliquo à la règle, mais elle n'est pas la règle; et nous n'ovons point d'autre règle que la volonté de Dieu déclarée ou par sa loi ou par les événements qui démontrent la volonté de bon plaisir: mais c'est une erreur nouvelle d'attacher la volonté de bon plaisir à la groce actuelle; ello n'est pas un moyen de faire connoitre ò l'homme la volonté de Dieu: on ne discerne pas assez cette graco, elle se confond trop focilement avec notre inclinotion; et ainsi, nous donner pour règle lo grace actuelle, c'est se mettre en danger de nous donner pour règle notre pente et nos mouvements naturels.

C'est là un des abus du quiétisme: sous ce nom de *grace actuelle*, on a pour guide sa propre volonté, on prend pour divin tout ce qu'on pense; et c'est là, quoi qu'on puisse diro, un pur fanatisme.

Il est vroi qu'on y met des bornes, en soumettant lo *grace actuelle* à la loi de Dieu; et c'est quelque chose: mais en même temps tout ce qui peut être tourné à bien ou ò moi est à l'abandon, c'est-à-dire la plus grande partie de la vie humaine, le mariage, le célibat, le choix d'un état, d'une profession, d'un directeur qui peut tout; les exercices de la piété, et les autres choses qui font pour l'ordinaire le gouvernement tant civil que religieux, tant public que domestique ou particulier: tout cela, sous le nom de grace actuelle, est abandonné à la fantaisie d'un directeur on à la sienne propre.

Voilà sans difficulté un pur quiétisme; et la différence que j'y trouve, c'est qu'au lieu que l'auteur veut toujours que cette inspiration où l'on apprend la volonté de bon plaisir, c'est-à-dire une des règles de la vie humaine, dépendo de la *grace commune*; les quiétistes, en cela do meilleure foi, commo ils ne croient cette grace commune que dans le seul état des parfaits, ne craignent pas de l'appeler extraordinaire: mais au reste tout est égal, et on demeure toujours en attente de ce qu'on appelle mouvement divin, c'est-à-dire d'une illusion fanatique.

On ne la peut pas pousser plus loin que fait l'auteur par ces paroles: » Ces ames (prétendues » parfaites) se laissent posséder, instruire et » mouvoir *en toute occasion* par la grace actuelle » qui leur communique l'esprit de Dieu [4], » c'est-à-dire, qui leur foit sentir à quoi il les pousse, ou, comme il a dit ailleurs [5], qui leur découvre sa volonté de bon plaisir et tout ce qu'il veut de nous, et cela comme on vient d'entendre *en toute occasion*; de sorte que toutes les fois qu'il s'agit de prendre un parti, ou de foire un choix, tous les mouvements de la volonté sont du ressort de l'inspiration particulière.

Il ne faut donc pas s'étonner si celui qui prévient Dieu, avec David, est condamné d'un *demi-pélagianisme* secret: ni si l'on exclut en termes si généraux les actes que les spirituels appellent *de propre industrie* ou *de propre effort* [3], sans qu'on doive *rien attendre de soi-même*, et sans réserver autre chose à l'*excitation empressée* que le *seul cas du précepte* [4], qui, comme on a vu, est si rare et si difficile à réduire aux moments précis: car si par l'*excitation empressée* on entend qu'elle est inquiète et précipitée, elle ne convient non plus au cas du précepte qu'oux autres; et si elle est empressée au sens qu'elle est vive et distincte, la réduire au cas du précepte c'est trop la restreindre, et trop exclure l'excitation propre et lo propre effort.

En un mot, on n'expliquo point ce propre effort qui fait dire à saint Augustin que » la grace » n'aide que ceux qui s'efforcent d'eux-mêmes: *non adjuvat nisi sponte conantem* [5], » comme nous l'avons démontré dons nos états d'oraison [6]; on ne travaille au contraire qu'à l'embrouiller et à le restreindre pour laisser un champ

[1] *Max. des SS.* p. 65, 66. — [2] *Instr. past.* n. 3. — [3] *Ibid.*

[1] *Max. des SS.* p. 217. — [2] *Inst. past.* n. 3. — [3] *Max. des SS.* p. 97, 98. — [4] *Ibid.* p. 98. — [5] *De pecc. mer. lib.* II, *cap.* V, n. 6; *tom.* X, *col.* 43. — [6] *Liv.* III, n. 12, *liv.* X, n. 18, 21; *tom.* XXVII. p. 131, 421. 443.

plus libre à l'instinct secret des quiétistes, et le rétablir sous le nom de grace actuelle [1], qui nous fait connoître à chaque moment la volonté efficace, ou de bon plaisir de Dieu. C'est ce qui n'avoit point encore été avoué en termes plus précis que dans l'Instruction pastorale [2]; de sorte que le quiétisme s'y découvre plus que jamais.

L'erreur du livre des Maximes des Saints sur les réflexions étoit formelle, lorsqu'à ces mots, *la partie supérieure*, on ajoutoit par explication, *c'est-à-dire ses actes directs et intimes* [3]. On y disoit ailleurs que « ces actes directs et intimes » sont ceux que saint François de Sales a nommés la cime de l'ame [4]. » Ailleurs encore, ce livre rapporte les actes réfléchis à la partie inférieure; en la distinguant de « l'opération directe » et intime de l'entendement et de la volonté, » qu'on nomme partie supérieure [5]. »

Il n'y a point d'erreur plus capitale contre la philosophie et la théologie tout ensemble. Toute la philosophie est d'accord que la réflexion appartient à la partie raisonnable, et par conséquent à la supérieure : toute la théologie attribue à la partie supérieure en Jésus-Christ, ces paroles : *Que votre volonté soit faite, et non pas la mienne*; qui est pourtant un acte très réfléchi. C'étoit une réflexion très expresse qui faisoit dire à saint Paul : *Je ne fais pas le bien que je veux* [6] : et encore : *Malheureux homme que je suis!* et encore : *Qui me délivrera? ce sera la grace de Dieu par notre Seigneur Jésus-Christ* : et ces actes sans difficulté sont aussi de la partie supérieure. Mais, selon la doctrine de l'auteur, toute action de graces, qui est sans doute un acte de réflexion, appartiendroit à la partie inférieure, comme aussi toute attention à soi-même; ce qui n'est autre chose que de reléguer à la partie inférieure ce qu'il y a de plus excellent dans la piété.

L'on nous ramène par-là les erreurs du quiétisme, qui ont été réfutées dans le livre des états d'oraison [7]; puisque encore qu'on n'ait pas osé rejeter universellement les réflexions on les dégrade, en les reléguant à la partie basse : on nie que ces actes réfléchis soient intimes [8]; comme s'ils n'étoient que superficiels, et qu'il n'y eût point des réflexions très profondes : toutes erreurs capitales; mais qu'il n'est plus besoin de réfuter, puisque l'auteur les rejette dans son Instruction pastorale en disant que *la partie inférieure est incapable de réfléchir* [1]. Ce qui peine, c'est qu'en désavouant en termes si clairs, dans l'Instruction pastorale, ce qu'il avoit dit avec autant de netteté dans les Maximes des Saints, il ne veuille point reconnoître qu'il a pu faillir.

Nous parlerons, dans la suite, des sentiments que l'on doit avoir de l'auteur sur les vertus : ici nous remarquerons seulement ces étranges propositions dans le livre des Maximes : « On » ne veut aucune vertu en tant que vertu : on » exerce toutes les vertus sans penser qu'elles » sont vertus : l'amour jaloux fait tout ensemble, » qu'on ne veut plus être vertueux, et qu'on ne » l'est jamais tant que quand on n'est plus atta- » ché à l'être : c'est dire ce que les saints mysti- » ques ont voulu dire quand ils ont exclu de cet » état les pratiques de vertu [2] : » où l'on impute aux saints spirituels la plus scandaleuse doctrine qu'on ait jamais entendue, et ensemble la plus éloignée de leurs sentiments. Ces propositions sont si étranges que l'auteur n'a rien trouvé pour les adoucir dans son Instruction pastorale.

Il est vrai que, dans l'*errata* de son premier livre, frappé de ces mots qui font horreur, *on ne veut plus être vertueux* [3], il ajoute, *pour soi*, ce qu'il confirme en disant dans l'Instruction pastorale *on ne veut plus les vertus pour soi* [4] : mais pour qui les veut-on donc? Est-ce pour les autres, et non pas pour soi, qu'on veut la foi, l'espérance et la charité? mais pourquoi dire, en tout cas, qu'*on ne veut aucune vertu en tant que vertu?* pourquoi saint Paul disoit-il aux Philippiens [5] : « S'il y a quelque vertu et quel- » que chose digne de louange dans la discipline, » c'est ce que vous devez penser? » N'est-ce pas là penser expressément à la vertu, et la vouloir comme telle? Pourquoi saint Pierre recommande-t-il cet enchaînement des vertus [6] que nous proposons dans un des écrits de ce livre [7]? Ces apôtres pensoient-ils alors à empêcher les pratiques de vertu? Poussera-t-on l'égarement jusqu'à dire qu'on ne veuille pas la foi en tant que foi, l'espérance en tant qu'espérance, et la charité en tant que charité? Que si l'on répond que c'est pour Dieu et non pas pour soi finalement qu'on veut être vertueux; ce n'est pas là un avantage du prétendu amour pur : tous les justes veulent être vertueux pour Dieu; autrement ils ne seroient pas vertueux chrétiennement : et parmi eux on ne connoît point cette vertu stoïcienne, qui fait une idole de la vertu regardée en elle-

[1] *Max. des SS. art.* XI, *p.* 93, *etc.* — [2] *Instr. past. n.* 3. — [3] *Max. des SS. p.* 81. — [4] *Ibid. p.* 118. — [5] *Ibid. p.* 122. — [6] *Rom.* VII. 15, *etc.* — [7] *Liv.* V. — [8] *Max. des SS. p.* 87, 89, 90.

[1] *Instr. past. n.* 15. — [2] *Max. des SS. p.* 224, 225, 253. — [3] *Ibid. p.* 225. — [4] *Instr. past. n.* 5 — [5] *Philip.* IV, 8. — [6] *II. Petr.* I. 5, 6, 7. — [7] *Troisième écrit*, *n.* 8.

même sans la rapporter à Dieu. On ne peut lire sans douleur ces foibles correctifs, où l'on ne voit que le desir d'excuser ses fautes, au lieu de les effacer en les confessant.

Il falloit encore avouer la contradiction et l'inconvénient où l'on tombe, lorsque d'un côté l'on convient, avec les spirituels, que tous ne sont pas appelés à l'état d'oraison passive ou de quiétude : et que d'autre côté on la met dans l'exercice du pur et parfait amour. Car il suit de là clairement que tous ne sont pas appelés à la perfection chrétienne, et à celle du plus pur amour, contre cette parole expresse de notre Seigneur, adressée à tous les fidèles : *Soyez parfaits :* et contre les propres termes du premier précepte de la charité : *Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, de toute ta pensée, de toute ta force.*

Pressé par ces passages, l'auteur répond dans son Instruction pastorale [1] : « Tous les fidèles » sont appelés à la perfection : mais ils ne sont » pas tous appelés aux mêmes exercices et aux » mêmes pratiques particulières du plus parfait » amour. » C'est là une manifeste contradiction : si tous sont appelés à la perfection, tous doivent être appelés à son exercice : on tombe inévitablement dans ces contradictions quand on raisonne sur de faux principes. L'auteur a senti le foible de cette première réponse, et il espère mieux sortir d'affaire en répondant [2] : « La pas- » siveté ainsi expliquée (par l'exercice paisible » du pur amour) est la perfection de l'amour de » Dieu, à laquelle tous les chrétiens sont appelés » en général, mais à laquelle un très petit nom- » bre parvient, et dont on ne doit exiger la pra- » tique que quand les ames y sont disposées. » Tous sont donc vraiment appelés à cet exercice parfait, contre ce qu'on avoit dit dans la première réponse. Il est vrai qu'on ne doit pas d'abord pousser les ames aux exercices parfaits, et qu'il faut les y mener par degrés : mais c'est autre chose d'avoir ces égards pour les imparfaits, autre chose de supprimer, comme fait l'auteur, la prédication de la perfection de l'Évangile ; d'en faire un mystère aux chrétiens, et même aux saints ; de la regarder comme une occasion de trouble et de scandale pour eux ; de reconnoitre qu'ils n'ont ni pour y atteindre ni même pour l'entendre, « ni lumière intérieure ni » attrait de grace ; » de se borner à « laisser faire » Dieu sans parler jamais du pur amour, que » quand Dieu, par l'onction intérieure, commence » à ouvrir le cœur à cette parole [3] : » comme si la parole de l'Évangile ne devoit pas préparer la voie à l'onction même. C'est ce qu'on dit dans le livre : on y dit, dès l'Avertissement [1], qu'il faut ne point parler des voies intérieures (qu'on réduit au pur amour), *de peur d'exciter la curiosité du public,* et qu'on n'en parle qu'à cause que *cette curiosité est devenue universelle depuis quelque temps* : comme si la pureté de l'amour étoit une curiosité qu'on dût réprimer, plutôt qu'une vérité qu'on doit prêcher sur les toits comme les autres parties de l'Évangile. S'il faut taire le désintéressement de l'amour, il faut taire la charité dont il fait l'essence ; il faut supprimer tous les scolastiques qui en parlent à pleine bouche : c'en est assez pour faire voir que l'auteur élude la difficulté, en faisant semblant de l'expliquer, et n'y répond pas.

Telle est donc la contradiction où l'on tombe pour avoir voulu s'élever au-dessus de tous les vrais spirituels. Si vous mettez avec eux l'oraison passive et de quiétude dans la suspension des puissances, et dans ces impuissances de discourir ou de faire en certains temps quelques autres actes qui ne sont pas nécessaires à tout moment, vous pourrez exclure avec eux du commun état de la vocation chrétienne une oraison, sans laquelle un chrétien peut être parfait : mais quand vous mépriserez leur consentement unanime, et que, par des raisonnements qu'on ne fit jamais avant vous, vous commencerez à mettre l'oraison passive dans le pur amour où consiste la perfection proposée à tout chrétien dans l'Évangile, vous serez contraint de dire que tous les chrétiens, et même les saints n'y sont pas appelés : ce qui est une erreur formelle, qui déroge à la perfection du christianisme.

Après avoir vu dans les Maximes des Saints et dans l'Instruction pastorale, tant de propositions des quiétistes, il ne faut pas s'étonner que l'auteur les ait épargnés avec une affectation surprenante. Lorsqu'on a vu par deux fois, dans les Maximes des Saints [2], le dénombrement des faux spirituels à commencer dès l'origine du christianisme, on a cru y devoir trouver ceux de nos jours, c'est-à-dire un Molinos et les quiétistes. L'auteur a déclaré, dans sa lettre au pape [3], qu'il n'a fait son livre que pour les réprimer. C'est un crime de se taire quand il faut parler : mais quand est-ce qu'il faut parler contre les auteurs d'une secte, si ce n'est lorsqu'on entreprend de la combattre et d'en faire le dénombrement ? Molinos et les quiétistes faisoient assez de bruit dans toute l'Église, et en particulier

[1] *Instr. past. n.* 16. — [2] *Ibid. n.* 17. — [3] *Max. des SS. p.* 34, 33, 2?1, *etc.*

[1] *Max. Avert. p.* 4, 5. — [2] *Avert. p.* 8, 9, 11. *Max. p.* 240. — [3] *Addit. à l'Instr. past. p.* 51.

dans ce royaume, pour n'être pas oubliés. Un évêque n'ignore pas qu'il y a des occasions où il ne lui est pas permis de se taire, et qu'un silence affecté ne parle que trop. Oseroit-on lui demander d'où vient qu'il ne parle, dans sa lettre au pape, que des LXVIII propositions de Molinos? pourquoi taire la *Guide spirituelle* de cet auteur, et le *Moyen court* d'un autre? Pourquoi insinuer, dans sa lettre au pape, qu'on n'a repris dans ces petits livres que *quelques endroits*, puisque tout le corps en est gâté, et que les principes mêmes en sont pleins d'erreurs? d'où vient ce ménagement? Faut-il se laisser forcer à s'expliquer contre des auteurs pernicieux? D'où vient qu'on a refusé l'approbation au livre de l'Instruction sur les états d'oraison, sans en rendre d'autre raison que celle de ne vouloir pas condamner le livre du *Moyen court*, et les autres de cette sorte?

Pourquoi encore à présent ne trouve-t-on rien contre ces dangereux livres, dans une Instruction pastorale si ample et si recherchée? combien de fois avoit-on promis de les abandonner, sans que ces promesses aient eu d'effet! Est-ce assez d'avoir fait mettre les titres de quelques uns à la marge d'une lettre au pape [1], où l'on ne les condamnoit qu'avec restriction et trop foiblement pour des livres si condamnables? Ne falloit-il pas édifier l'Église par quelque chose de plus qu'une simple note marginale, et n'avoit-on pas raison d'attendre une condamnation plus expliquée et plus solennelle? C'est là vérité, c'est la charité qui m'inspire ces demandes; et si M. de Cambrai avoit cru ses véritables amis, il les auroit prévenues.

SECTION VI.

Seconde partie : sur les erreurs particulières de l'Instruction pastorale.

J'entre dans une seconde question; et supposé que le livre soit jugé mauvais, et que l'explication de l'Instruction pastorale n'y convienne pas, je demande ce qu'on doit croire de l'explication, et si l'on peut du moins espérer d'en trouver la doctrine saine : mais d'abord la nouveauté y est un obstacle. Un langage tout nouveau est préparé à un nouveau dogme: amour intéressé, veut dire amour naturel; amour désintéressé, veut dire amour surnaturel. On n'a jamais parlé de cette sorte : la perfection de la charité consiste, non point à bannir la crainte, comme disoit saint Jean, mais à bannir l'amour naturel et délibéré de soi-même. Si tout amour intéressé est naturel, et que toute l'école appelle l'amour d'espérance un amour intéressé, il sera vrai que l'amour d'espérance ne viendra pas de la grace, mais de la nature : aussi admet-on une espérance naturelle des biens promis aux chrétiens; une charité qui n'est pas la troisième vertu théologale, et qui n'est qu'un amour naturel de l'ordre! Les motifs intéressés, c'est-à-dire naturels, selon le nouveau langage, servent de motifs aux vertus surnaturelles; ce qui est imparfait, et ce qu'il faut exclure en avançant, n'est pas de la grace. La dévotion sensible, qu'il faut laisser pour soutien aux commençants, vient du fond de la nature : la cupidité, qui est la racine de tous les maux, n'est pas mauvaise. Voilà une partie des erreurs que nous avons à découvrir; et on en a déja vu les principes : mais commençons à prouver la nouveauté du système.

Je pose ce fait constant : parmi plus de cent passages que l'auteur produit, depuis la page 36 de son Instruction pastorale jusqu'à la fin, pour établir son amour naturel, délibéré et non vicieux, mais seulement imparfait, il n'y en a pas un seul où il soit nommé, et on l'induit seulement par des conséquences semblables à celles-ci : « Le Catéchisme du concile de Trente se sert des termes les plus exclusifs (de la récompense) : a-t-il voulu retrancher l'espérance, vertu théologale, comme imparfaite? a-t-il voulu en ôter le motif propre, qui est notre souverain bien en tant que nôtre? A Dieu ne plaise que quelqu'un pense jamais une telle impiété [1] : » ce qu'il pousse le plus qu'il peut par un long discours, pour conclure enfin que « ce qui est retranché ne peut donc être qu'un desir naturel, humain, et délibéré de la béatitude. »

Ce raisonnement est recommencé cinquante fois, avec des tours qui tous aboutissent, non pas à trouver cet amour naturel dans un seul passage; c'est ce que l'auteur ne tente pas : mais à le tirer par cette conséquence ; parcequ'autrement les passages allégués prouveroient trop. Mais que n'entreprendra-t-on point par cette méthode? n'y aura-t-il qu'à imaginer sur ce fondement que le sens qu'on donne aux passages est caché partout? Mais, pour en venir à un raisonnement plus précis, il n'est pas possible que ce qui est le dénouement de toute la théologie des Pères et des docteurs en cette matière, ne se trouve du moins exprimé quelque part en termes formels. Or est-il que cet amour naturel donné pour établir la distinction des parfaits et des imparfaits, et expliquer dans les derniers la recherche de la récompense, ne se trouve exprimé dans

[1] *Addit. à l'Instr. past.* p. 55.

[1] *Instr. past.* n. 20.

aucun passage : ce n'est donc pas là le dénouement des Pères et des docteurs. Il n'y a ici à prouver que cette proposition, qui est la mineure : que cet amour naturel ne se trouve dans aucun passage ; mais la démonstration en est évidente. Si on avoit quelque passage, on le produiroit : on ne se réduiroit pas à ne prouver que par conséquences, et encore par des conséquences aussi éloignées que celles qu'on vient de voir, pour ne point dire encore qu'elles sont mauvaises : on trouveroit quelque part le principe établi ; on trouveroit quelque part la conséquence tirée : quelque auteur auroit défini cet amour naturel et innocent, pour en faire la distinction des parfaits et des imparfaits dans la poursuite de la récompense : nul ne l'a fait, nul n'y a songé : c'est donc une illusion ; c'est une doctrine que l'auteur a prise en lui-même, en sa propre subtilité, et qui ne peut jamais passer que pour un prodige en théologie.

Il est bien vrai qu'il s'appuie sur saint Thomas et sur Estius [1] : dont le premier, pour justifier la crainte de la peine, reconnoît qu'elle est fondée « sur un amour de nous-mêmes distingué » de la charité ; mais sans lui être contraire, et » sans qu'on mette sa fin dans ce propre bien » qu'on recherche : *ita ut in hoc proprio bono* » *non constituat finem* [2] : » et l'autre, dans le même dessein, avoue aussi que la crainte est sans péché, « pourvu qu'elle ne soit viciée d'ailleurs » par aucune mauvaise circonstance, à cause » qu'elle procède de l'amour par lequel on se » veut naturellement du bien, et qu'on desire en » général sa félicité [3]. » Mais ces deux passages, qui sont tout le fondement de l'auteur, ne concluent rien, pour deux raisons : la première, que ces deux auteurs ne se servent point de cet amour naturel, pour établir la distinction des parfaits et des imparfaits dans la recherche de la récompense, qui est précisément notre question ; la seconde, que ce même amour n'est pas celui dont l'auteur a tant parlé : la preuve en est évidente, en ce que ni saint Thomas, ni Estius, ne parlent pas d'un amour délibéré, qui est celui de l'auteur, mais seulement de l'inclination invincible et indélibérée à la béatitude.

Pour Estius, la chose est claire ; puisqu'il parle en termes formels de l'amour par lequel *on se veut du bien, et on desire en général sa béatitude*. Or nous avons vu que ce n'est pas d'un tel amour que parle l'auteur, puisqu'on n'a jamais délibéré de sa félicité en général, et que c'est ici d'un amour délibéré que nous disputons.

[1] *Instr. past. n.* 3 *et* 20. — [2] 2. 2. *q.* 19, *art.* 8, *c.* — [3] *Est. in* 3, *dist.* 34, § 8.

Pour ce qui est de saint Thomas, qui empêche de dire de même : que l'amour de soi, dont il parle, est semblablement celui de la béatitude où l'on recherche *son propre bien, sans néanmoins y mettre sa fin*, puisqu'il le faut finalement rapporter à Dieu? Quoi qu'il en soit, ce n'est pas assez de montrer dans deux auteurs l'*amour naturel de soi-même*, dont personne n'a jamais douté, si on ne montre encore qu'ils l'ont fait servir au dénouement dont il s'agit. Or est-il qu'ils n'y songent pas, et qu'ils tournent leurs raisonnements à tout autre fin : par conséquent on ne prouve rien, et le fondement unique de l'Instruction pastorale s'en va en fumée.

Je demande qu'on soit attentif à cet endroit, où il s'agit de prévenir une illusion qu'on veut faire à toute l'Église. On y veut faire passer un amour pur, qui trouble, qui scandalise les saints : loin qu'ils y soient appelés, la plupart n'ont ni lumière ni grace pour y atteindre ; il en faut faire un mystère à la plupart des saintes ames [1], et n'en parler point, que Dieu ne se déclare, et n'y détermine. Voilà ce qu'on veut aujourd'hui faire passer, et avec cela toute sorte d'illusions qu'on y voit très clairement attachées : il s'agit de trouver un dénouement à ce prodige. On veut mettre ce dénouement dans quelque chose de nouveau, dont on ne trouve rien dans les livres ; on entreprend tout pour envelopper ce mystère, et l'introduire parmi les fidèles, comme la plus haute spiritualité où puisse monter l'esprit humain : qu'on juge du péril de l'Église, et de la nécessité où l'on est d'en peser en rigueur toutes les preuves, sans rien laisser passer que de bon aloi.

Outre saint Thomas et Estius, je trouve dans l'Instruction pastorale un autre auteur, qui a parlé de l'amour naturel de nous-mêmes, et c'est Denis le Chartreux, dont on nous rapporte ces paroles [2] : « L'amour gratuit (c'est selon le style » du temps, celui qui vient de la grace) est le » seul méritoire : l'amour naturel ne mérite rien » de Dieu : il est naturel ; il vient de l'inclination » naturelle qu'on a d'être heureux, et d'une foi » informe : aimons-nous donc nous et notre salut en Dieu, par rapport à Dieu et pour Dieu. » J'avoue cette conséquence, et tout ce qu'en infère ce saint religieux, en faveur d'un amour qui doit s'élever au-dessus des peines et des récompenses : ce sont des vérités si constantes, qu'on perd le temps à les prouver, puisqu'elles ne marquent autre chose que le rapport qu'il faut faire de toutes les récompenses à la *gloire de Dieu et*

[1] *Max. des SS. p.* 34, 35, 261. — [2] *Instr. past. n.* 20.

de sa grace[1], comme nous l'avons démontré ailleurs par saint Paul[2]. Mais je ne puis consentir à cette remarque de l'auteur[3] : « Vous » voyez que, suivant Denis le Chartreux, la pro» priété ou intérêt propre dont l'ame se dé» pouille, et qui n'est plus dans l'enfant, est un » amour naturel de la béatitude, et que pour » être déiformes il faut aimer Dieu d'un amour » surnaturel, qui ne soit plus joint dans l'ame » avec cet amour naturel de soi-même. » Il mêle le vrai et le faux : il est vrai que pour être déifiés, il faut aimer Dieu d'un autre amour que d'un amour naturel, puisque c'est la charité et l'amour surnaturel qui nous déifie : mais il n'est pas vrai pour cela, qu'il faille se dépouiller de l'amour naturel de la béatitude : car l'auteur nous a lui-même avoué, avec saint Augustin[4], que ce dépouillement est impossible, et qu'en nul état on ne peut pas ne pas vouloir être heureux. C'est autre chose de s'élever au-dessus de cet amour naturel ; autre chose de s'en dépouiller. Il vient, dit le saint chartreux, non seulement de la *nature*, mais encore d'une *foi informe:* or on ne se dépouille ni de la nature ni de la foi informe; on n'en ôte que l'*informité*, c'est-à-dire, sa séparation d'avec le saint amour : mais le fond ne s'ôte jamais. Ainsi en toutes manières l'auteur conclut mal.

Nous avons donc acquis deux choses : la première, que les docteurs que l'auteur allègue pour son amour naturel ; c'est-à-dire, saint Thomas, Estius, et Denis le Chartreux, sont très éloignés de ses idées : et la seconde, que le principe de dénouement dans l'Instruction pastorale n'est soutenu d'aucun passage, mais seulement de conséquences trop tirées par les cheveux pour faire foi.

J'ajoute que ces conséquences sont fausses et erronées; car les voici : « Le parfait ne veut » d'ordinaire les récompenses que par un amour » surnaturel de soi-même, qui venant de la » grace n'a rien d'imparfait. L'attachement, » qu'on exclut comme une imperfection, ne peut » venir de la grace et du Saint-Esprit; donc il » est naturel. La grace ne nous rend point mer» cenaires : le Saint-Esprit n'est point l'auteur » du propre intérêt : cet amour de soi-même ne » peut donc être qu'un amour naturel de nous» mêmes[5]. » Voilà un enchaînement d'erreurs. Si ce qui vient de la grace n'a rien d'imparfait; donc la crainte de la peine n'est pas imparfaite, ou la grace ne la fait pas. Si l'attachement qu'on exclut à titre d'imperfection n'est pas du Saint-Esprit; donc cette crainte, que l'on bannit quand on est parfait, ne vient pas de *son impulsion*, contre la définition expresse du concile de Trente[1] ; donc la grace ne fait pas les commencements à cause qu'ils sont imparfaits; et il n'est plus de la foi qu'elle fait tout jusqu'à la première *pensée*, jusqu'au premier sentiment qui nous fait nommer le *Seigneur Jésus :* donc tout ce qui se dissipe comme imparfait, dans la perfection de la vie future, *Evacuabitur quod ex parte est*[2], n'est pas de Dieu : la foi n'en est pas, non plus que l'espérance. Voilà où l'on tombe, quand, à quelque prix que ce soit, on veut trouver ce qui n'est pas, et on oublie jusqu'aux premiers principes de la théologie.

J'en dis autant lorsqu'on assure que *la grace ne nous rend point mercenaires :* mercenaires, grossiers, et charnels par rapport aux récompenses temporelles; je l'avoue. mercenaires, selon les idées de tant de théologiens et de saint Bonaventure, par rapport à la récompense éternelle et incréée : il ne se peut que Dieu ne nous fasse mercenaires et intéressés en ce sens, puisqu'il nous inspire l'espérance. *Le Saint-Esprit n'est pas l'auteur du propre intérêt :* quoi ! de ce *propre intérêt*, *commodum proprium*, *utilitas propria*, où saint Anselme, où saint Bernard, où Scot, où toute l'École met l'essence de l'espérance chrétienne ; en un mot de l'*intérêt propre* qui est *éternel*, comme l'auteur l'appelle lui-même ? c'est une ignorance des conclusions et des principes de l'École, et une hérésie formelle.

SECTION VII.

Examen de quelques passages dont l'auteur compose sa tradition, et premièrement de ceux du Catéchisme du concile de Trente.

Pour démontrer l'inutilité et la fausseté des conséquences qu'on tire de tant de passages, je prends le premier qui se présente : « Ouvrons, » dit-il[3], d'abord le Catéchisme du concile de » Trente : » ouvrons-le, je le veux ; et voyons si sous le nom d'intérêt nous y trouverons l'amour naturel et délibéré de nous-mêmes.

Voici par où l'on commence : « Dieu par clé» mence donne le royaume du ciel à ses créa» tures, quoiqu'il pût exiger qu'elles le servis» sent sans récompense. » Ce n'est pas tout-à-fait ainsi que parle ce Catéchisme : il ne parle pas tant de la donation que de la promesse. Mais passons cela : ce qu'il y a de plus à remarquer, c'est que l'auteur coupe le passage dans

[1] *Eph.* I. 6. — [2] *Instr. sur les états d'or. liv.* III. — [3] *Instr. past. n.* 20. — [4] *Ibid.* — [5] *Ibid.*

[1] *Sess.* XIV, *cap.* 4. — [2] *I. Cor.* XIII. 10. — [3] *Instr. past n.* 20.

des endroits essentiels; et il le faut représenter tel qu'il est dans toute sa suite, à la tête de l'explication du Décalogue [1], et avant le premier commandement : « Ce n'est pas tant pour no» tre intérêt, que pour l'amour de Dieu qu'il » nous fait garder la loi : *nec tam utilitatis » nostræ gratiâ, quàm Dei causâ.* » Voilà en tête *notre intérêt* retranché en tant qu'on en fait le seul ou même le principal motif. Dira-t-on que notre intérêt est ici l'amour naturel de la récompense, ou l'amour que Dieu en inspire? c'est le dernier, sans contestation : mais continuons : » Il ne faut point passer sous si» lence, que Dieu nous montre particulière» ment sa clémence et les richesses de sa sou» veraine bonté, en ce que pouvant exiger de » nous que nous servissions à sa gloire sans » nous proposer aucune récompense, il a voulu » toutefois unir sa gloire avec notre intérêt : » *voluit tamen suam gloriam cum nostrâ utili» tate conjungere*, en sorte, continue-t-il, que » ce qui est profitable à l'homme, soit en même » temps glorieux à Dieu : *ut quod homini utile, » idem esset Deo gloriosum.* » Voilà donc les deux motifs unis ensemble, et notre intérêt est inséparable d'avec la gloire de Dieu; mais notre intérêt, en cet endroit-là, est-ce une affection naturelle? qui l'osera dire, puisque par la suite ce n'est autre chose que les *récompenses* qui nous sont promises, et, comme parle David, la *grande rétribution qui suit l'observance des commandements : in custodiendis illis retributio multa* [2]. C'est donc là ce qu'il appelle *notre utilité, notre intérêt.* Mais pour montrer qu'il ne le fait pas consister dans un desir naturel de la récompense, il finit en expliquant nettement, que la récompense qui nous est promise » est celle qu'à la vérité nous méritons par nos » bonnes œuvres, mais aussi par le secours de » la divine miséricorde : *divinæ misericordiæ » adjumento.* » Ce n'est donc pas là une affection naturelle : notre intérêt nous est proposé comme un bien divin, comme un don de Dieu. Le Catéchisme n'a rien omis pour établir cette vérité : ce qui détruit par le fondement tout le système, et ce qu'aussi l'auteur avoit manqué de nous rapporter.

Joignons à ce passage sur le Décalogue, ces deux autres, qu'il ne falloit pas oublier, sur l'Oraison dominicale. Sur ces mots, *qui es in cœlis* [3] : » Ces paroles déterminent ce que tous » sont obligés de demander, puisque toute no» tre demande, qui regarde la nécessité et l'usage » de cette vie, est inutile et indigne d'un chré» tien, si elle n'est jointe aux biens célestes, et » n'est dirigée à cette fin : *omnis postulatio nisi » cum cœlestibus sit conjuncta bonis, et ad il» lum finem dirigatur, inanis est et indigna » christiano.* » L'autre passage est sur ces paroles, *adveniat regnum tuum*; où le Catéchisme enseigne [4] que « le royaume céleste, » qu'on demande ici, est la fin où se rapporte » et se termine toute la prédication de l'Evan» gile : *regnum cœleste ejusmodi esse, ut eò » referatur ac terminetur omnis Evangelii præ» dicatio :* » il n'y a donc rien à desirer de plus grand, et c'est là le terme commun de tous les fidèles, c'est-à-dire, des parfaits et des imparfaits.

Ces fondements supposés, venons au second passage que l'on nous oppose : c'est sur l'Oraison dominicale, et sur la demande *fiat voluntas tua* [2] : » Nous demandons la forme et la dé» termination de l'obéissance que nous devons » à Dieu, *formam ac præscriptionem* : qui est » qu'elle soit formée sur cette règle que les an» ges et toutes les ames bienheureuses gardent » dans le ciel, c'est-à-dire, que comme ils obéis» sent à Dieu volontairement et avec une » extrême joie, nous aussi nous obéissons très » agréablement ou très volontairement : *liben» tissimè :* à la volonté divine, à la manière » qu'il le veut : en quoi, continue le Caté» chisme [3], Dieu exige de nous un souverain » amour et une excellente charité dans le tra» vail et dans l'affection par lesquels nous le » servons : *in operâ ac studio quod Deo nava» mus, summum amorem Deus et eximiam » charitatem* REQUIRIT : » et cet amour qu'il exige » consiste en ce point, qu'encore que nous » nous consacrions tout entiers à Dieu par l'espé» rance des célestes récompenses, toutefois nous » les espérions, à cause qu'il plaît à Dieu que » nous entrions dans cette espérance : *quòd ut » in eam spem ingrederemur, divinæ placuit » Majestati :* en sorte que notre espérance soit » tout appuyée sur cet amour de Dieu, qui » a proposé à notre amour l'éternelle béatitude : » *Tota nitatur illo in Deum amore nostra » spes.* »

Il faut suspendre ici notre lecture pour considérer cette réflexion de l'auteur [4] : » Le Caté» chisme ne prétend pas néanmoins que l'espé» rance de tous les chrétiens doive être ainsi » tout appuyée sur cet amour qu'il appelle *exi» miam charitatem*, et par conformité au bon

[1] *Part. III de Decal. præcept. n.* 16. — [2] *Ps.* XVIII. 12. — [3] *Catech. part. IV, de Or. dom. n.* 37.

[1] *Catech. etc. petit.* 2. *n.* 1. — [2] *Ibid. petit.* 3. *n* 23. — [3] *Ibid. n.* 26. — [4] *Instr. past. n.* 20.

» plaisir de Dieu qui veut que nous espérions. » Cette perfection de l'espérance ne regarde, » selon le Catéchisme, que les ames parfaites. » Telles sont les paroles de l'auteur, où je suis obligé de m'arrêter; parceque cette explication est manifestement erronée, pour ces raisons.

La première, qu'il s'ensuivroit que cette demande : *Votre volonté soit faite, dans la terre comme au ciel*, ne regarderoit pas tous les fidèles : ce qui seroit une erreur contre la foi.

La seconde, que c'est encore une erreur égale de dire, que par ce mot, *eximiam charitatem*, il faille entendre un amour auquel tous les chrétiens ne soient pas obligés ; ce qui ne se peut supporter, puisqu'on joint ensemble dans le Catéchisme, » comme chose que Dieu exige de » nous, cette charité excellente avec le souve» rain amour: *summum à nobis amorem, at» que eximiam charitatem requirit.* » Il faudroit donc dire aussi que tous les chrétiens ne sont pas obligés à un souverain amour envers Dieu; ce qui renverse le précepte de la charité.

Mon troisième moyen consiste à peser toutes ces paroles : » *Summum à nobis amorem Deus,* » *et eximiam charitatem requirit* : Dieu exige » de nous un souverain amour et une excellente » charité. » *Dieu exige de nous*, ou si l'on veut Dieu *requiert de nous. Nous*, ne veut pas dire les parfaits seulement, parmi lesquels on ne se met point : *Nous*, dans tout le Catéchisme, et en particulier dès le commencement de ce passage, veut dire tous les fidèles, et explique la commune obligation : d'autant plus qu'il s'agit d'une demande de l'Oraison dominicale, à laquelle tout le monde est également teuu : et si ces paroles ne les regardent pas tous, il n'y aura rien que pour les parfaits sur cette demande, puisqu'on n'en dit que cela. C'est donc tous les fidèles de qui l'on parle : c'est à eux qu'on donne » cette forme et cette détermination de l'obéis» sance que nous devons à Dieu : *formam et* » *præscriptionem* : » nous la lui devons : *debemus* : nous la lui demandons : *petimus* : et Dieu de son côté nous la demande : *à nobis requirit*. La matière même nous détermine à ce sens, puisqu'il s'agit du *souverain amour*, et que c'est manifestement ce que tous les chrétiens doivent à Dieu. Il ne faut point excepter *sur l'excellente charité, eximiam charitatem*. L'auteur l'a voulu traduire par le mot de *singulière*, pour montrer que cette charité ne doit pas être commune à tous les fidèles. Mais le mot *eximia* s'étend plus loin, et désigne une charité excellente : ce qui, joint avec le terme de *souverain amour*, fait entendre aux chrétiens que l'amour qu'ils doivent à Dieu n'est pas un amour vulgaire; mais un amour excellent, où on l'aime de tout son cœur, de toutes ses forces, et de toute son intelligence. Ainsi cette excellente charité ne regarde pas un conseil pour les parfaits, mais une obligation commune de tous les fidèles, qu'aussi, pour cette raison, le Catéchisme propose à tous sans distinction.

En quatrième lieu, ceci se confirme par les excellences que saint Paul a attribuées à la charité en elle-même, et non seulement dans les parfaits; ce qui aussi lui fait dire lorsqu'il entreprend d'en parler : J'ai dessein de vous montrer, *vobis* [1], en parlant à tous les fidèles, une voie plus excellente, *excellentiorem viam*.

En cinquième lieu, si par les parfaits, auxquels on prétend restreindre l'obligation d'aimer Dieu par cette éminente charité, on entend uniquement ceux qui sont dans le prétendu pur amour, il s'ensuivra que non seulement le commun des chrétiens justifiés, mais encore que les saints mêmes que l'Église honore, et ceux qui sont élevés à un éminent degré de sainteté, ne seront pas pour cela appelés à un excellent amour, et qu'on sera un grand saint sans cette excellence : ce qui emporte tant d'absurdité, qu'on ne peut s'imaginer que l'auteur y veuille tomber étant averti.

En sixième lieu, la fin qu'on propose en cet endroit à cet amour excellent, fait voir qu'il est commun à tous les fidèles : ce qui se démontre en cette sorte. Ceux de qui l'on parle, sont ceux « qui déja entièrement dédiés à Dieu par » l'espérance des récompenses, les espèrent à » cause que Dieu a voulu qu'ils entrassent dans » cette espérance. » Or est-il que tous les fidèles sont obligé à y entrer, par le motif que Dieu le veut. Nul chrétien justifié ne se dévoue tout-à-fait à Dieu par le seul motif de l'espérance, à l'exclusion du motif de la volonté de Dieu, qui est également proposé à tous : donc ceux dont il s'agit, sont tous les fidèles, et non seulement les parfaits.

En septième lieu, la suite détermine encore à cette intelligence, puisqu'après les paroles qu'on vient d'entendre, le Catéchisme conclut que » notre espérance doit être entièrement ap» puyée sur cet amour de Dieu, qui a proposé à » notre amour pour sa récompense l'éternelle » béatitude : *quare tota nitatur illo in Deum* » *amore nostra spes, qui mercedem amori no-* » *stro proposuit æternam beatitudinem.* » Or, est-il que c'est à l'amour de tous les fidèles, et non seulement des parfaits, que Dieu a proposé cette récompense : la récompense n'est pro-

[1] *Cor.* XII. 31.

posée qu'à ceux qui aiment, et l'espérance de ceux qui n'aiment pas est une espérance morte et mercenaire: c'est donc l'espérance de tous les fidèles, qui doit être appuyée sur cet amour.

En huitième lieu, quand l'auteur assure [1] que « c'est là l'espérance parfaite, telle que saint » Thomas la représente après saint Ambroise [2] : » *Spes ex charitate* : L'espérance vient de l'a- » mour, » il a raison; mais il devoit ajouter que cette espérance, qui est fondée sur la charité, et qui en prend sa naissance, n'est pas l'espérance des parfaits, mais celle de tous les justes. L'espérance n'est jamais bien fondée que sur l'amour : nul ne peut rien espérer de Dieu qu'il ne l'aime, et il faut encore répéter que l'espérance sans amour n'a rien à prétendre. Ainsi, de l'aveu de l'auteur, le Catéchisme du concile parle de l'espérance et de l'amour non seulement des parfaits, mais encore de tous les justes.

Voilà huit démonstrations qui concluent, sans exagérer, que l'explication de l'auteur sur le passage du Catéchisme ne peut être moins qu'erronée: continuons notre lecture, en la reprenant à l'endroit où nous l'avons finie [3]: « Car il y en a » qui servent quelqu'un avec amour : *amanter* : » mais néanmoins pour la récompense à laquelle » ils rapportent leur amour : *pretii causâ quo* » *amorem referunt*. Et il y en a outre cela qui » servent Dieu, touchés seulement de la charité » et de la piété : *tantummodo charitate et pie-* » *tate commoti* : ne regardent dans celui à qui » ils s'attachent que sa bonté et sa vertu : *in eo* » *cui dant operam, nihil spectant nisi illius* » *bonitatem atque virtutem* : dont la vue et » l'admiration font qu'ils s'estiment heureux de » pouvoir servir : *se beatos arbitrantur, quòd* » *ei suum officium præstare possint*. »

Le Catéchisme distingue ici deux sortes d'amour en général : l'un de ceux *qui aiment* à la vérité, mais *qui rapportent leur amour à la récompense*; et l'autre de ceux « qui ne sont tou- » chés que de la bonté et du mérite de l'objet » aimé, s'estimant heureux de le servir dans » cette pensée. »

Notre auteur veut encore ici, qu'il distingue les imparfaits et les parfaits : mais visiblement il se trompe; car *ceux qui rapportent leur amour à la récompense* ne sont pas des imparfaits, mais des vicieux : et s'il est dit dans le Catéchisme qu'ils servent avec amour, *amanter serviunt*; cela ne s'entend que d'un amour qui se borne à la récompense, et s'y rapporte comme à la fin : ils aiment à leur manière; car c'est aimer en quelque façon, que de servir quelqu'un pour la récompense : mais ce n'est pas l'amour d'amitié; c'est l'amour de concupiscence, qui de soi ne met pas un homme au rang des vrais amis : ce qui le met en ce rang, c'est l'amour où l'on n'est touché, comme de son objet spécifique et principal, que du mérite et de la bonté de celui qu'on aime.

Voilà les deux caractères d'amants: ils aiment tous deux, je l'avoue, mais d'une manière bien différente : l'un aime pour la récompense, et y rapporte son amour : l'autre aime, et en aimant il est heureux; mais il met son bonheur à servir celui dont la bonté et le mérite occupent entièrement son admiration et sa pensée : de ces deux amours différents, l'un nous rend amis, et l'autre non : et en appliquant à Dieu la comparaison, l'un est justifiant, et l'autre ne le peut pas être.

C'est en vain que l'auteur objecte, que l'Église ne se sert jamais de ces mots, *amanter serviunt, ils aiment avec amour*, pour exprimer *les hommes actuellement pécheurs et ennemis de Dieu* [1]. Il ne songe pas que c'étoit le style du temps, d'appeler amour, celui qui avoit pour sa fin dernière la récompense : *pretii causâ quo amorem referunt*. Témoin Sylvestre de Prière, le grand antagoniste de Luther, lorsqu'il dit [2] que « c'est un péché mortel d'aimer Dieu pour » quelque bien temporel, ou même pour la vie » éternelle, finalement et principalement. » Témoins Tolet et Sylvius qui parlent de même, et dont on verra bientôt les passages. On appeloit donc alors amour de Dieu, celui qui se rapportoit *principalement et finalement* à la récompense, encore qu'il fût mauvais, et il ne faut pas s'étonner que le Catéchisme du concile ait dit de ces amants déréglés, *amanter serviunt*.

L'auteur veut tirer avantage de ce que pour exprimer un vrai amour, le Catéchisme emploie les *termes les plus exclusifs* : *tantummodo, nihil spectant, nisi*, etc. Et il semble vouloir inférer de là, qu'il ne s'agit pas de la commune charité justifiante, mais de la charité parfaite. Il ne feroit pas cette objection, s'il avoit pensé que les auteurs de ce Catéchisme étoient d'excellents scolastiques, et qu'ils n'admettoient, selon le style de l'École, ces exclusions dans la charité, qu'à raison de son objet spécifique et principal, où la récompense n'entre pas formellement : mais, au reste, ils avoient expliqué ailleurs comment et par quel endroit y entre la récompense, lorsqu'ils avoient dit, qu'il falloit

[1] *Instr. past.* n. 20. — [2] 2. 2, q. 17, a. 8. — [3] *Cat. Concil Trid. Inst. past.* n. 27.

[1] *Instr. past.* n. 20. — [2] *Summa* : verbo *Charitas*, q. 7.

diriger toutes les prieres à la félicité éternelle; que le royaume des cieux, dont on demandoit l'avénement, étoit le terme et la fin de toute la prédication évangélique; et qu'enfin Dieu avoit voulu que notre intérêt fût uni éternellement avec sa gloire [1].

Ainsi l'auteur se tourmente en vain, pour faire entrer par force dans le Catéchisme du concile son amour naturel et innocent. D'abord il est bien certain qu'il n'y en a pas un seul mot, pas un seul vestige dans tous les passages qu'il cite: s'il a recours aux conséquences, nous les avons expliquées sans que cet amour y paroisse. Il nous demande [2]: « Le Catéchisme a-» t-il voulu retrancher l'espérance théologique » comme imparfaite? » Répondons: il a reconnu, ce qui est certain, que l'espérance théologique étoit imparfaite, et, aussi bien que la foi, tiroit sa vie et sa perfection de la charité; mais il ne l'a pas pour cela voulu retrancher. Qu'a-t-il donc voulu retrancher? Il est aisé de l'entendre, et il explique, en termes formels, que c'est un amour qui se rapporte à la récompense: amour par conséquent non seulement imparfait, mais encore désordonné et irrégulier, comme toute l'École en convient, aussi bien que l'auteur lui-même [3], après saint François de Sales.

Quand l'auteur ajoute [4] que le Catéchisme « n'a pas pu retrancher la fréquence des actes » d'espérance, parceque le fréquent exercice » d'une vertu théologale ne peut jamais être » une imperfection; » sans approuver le retranchement de cette fréquence, je dis que l'auteur l'a mal réfutée, puisqu'il est certain que le fréquent exercice d'*une vertu théologale*, qui de sa nature est imparfaite, peut bien être *une imperfection*, en ce qu'elle occupe la place de la plus parfaite vertu qui est la charité: et c'est pourquoi, si cela servoit à la question, nous pourrions dire, sans crainte, que c'est une perfection d'exercer plutôt et plus souvent la charité que l'espérance, et que c'est une imperfection d'exercer plutôt et plus souvent l'espérance seule que la charité. Mais, quoi qu'il en soit, l'amour naturel et innocent de soi-même ne paroit ni dans les passages produits par l'auteur, ni dans leurs conséquences légitimes; et en le cherchant où il n'étoit pas, il n'a encore trouvé que deux erreurs dans la foi: dont l'une est, que le Saint-Esprit ne fait point les imparfaites vertus, ce qui est erroné; puisqu'il les fait toutes et jusqu'à leurs moindres dispositions; et la seconde, que ce n'est pas une commune obligation de tous les justes, d'aimer Dieu d'un amour souverain, ou de fonder sur la charité l'effet de leur espérance: ce qui est d'un si prodigieux relâchement, qu'on n'y peut tomber que par un oubli de soi-même, dans l'affectation obstinée de chercher ce qui n'est pas.

Si j'avois pu interrompre ce que j'avois à représenter sur le Catéchisme du concile de Trente, j'aurois rapporté la doctrine du concile même, dans une décision qui revient souvent en cette matière, puisqu'elle y tient lieu de fondement. C'est une erreur, dit ce saint concile [1], de dire que « les justes pèchent dans toutes leurs » œuvres: *in omnibus operibus justos peccare:* » si outre le desir principal, que Dieu soit glorifié: *cùm hoc, ut imprimis glorificetur Deus:* » ils envisagent aussi la récompense éternelle, » pour exciter leur paresse, et pour s'encourager » à courir dans la carrière. » Cette décision du concile est souvent citée par notre auteur [2]; mais sans être jamais assez approfondie, et toujours sans rapporter ces passages dont le concile appuie son décret, « puisqu'il est écrit: *J'ai in-» cliné mon cœur à la pratique de vos com-» mandements, à cause de la récompense;* et » que l'apôtre a dit de Moïse: *Il regardoit à la » récompense.* »

Cinq réflexions aussi importantes que courtes nous feront tirer tout le fruit de cette décision. La première, que la fin dernière et *principale* est la *gloire de Dieu*, et que c'est là ce qu'il faut avoir premièrement en vue: *cùm hoc, ut imprimis glorificetur Deus.*

La seconde, qui est une suite de celle-là, que l'espérance demande de sa nature d'être rapportée à cette fin, puisque sans cela elle est morte et infructueuse.

La troisième, qu'elle est pourtant très utile, et que le bien qui en revient aux fideles, c'est d'*exciter leur paresse* et de *les encourager dans leur course*: ce qui suppose des gens qui courent déja pour une autre fin principale, et qui toutefois ont besoin de cet aiguillon.

La quatrième, que David et Moïse, c'est-à-dire les plus parfaits, sont compris au nombre de ceux qui surmontent en cette sorte ce principe inséparable de découragement et de langueur, qu'on a toujours à combattre tant qu'on est dans cette vie, et qu'ainsi ils ont besoin de ce motif, dont aussi ils ne se serviroient pas s'il leur étoit inutile.

La cinquième, que sans parler d'amour naturel ou de l'exclusion qu'il lui faut donner, on explique la perfection du christianisme dans les

[1] *Voyez* ci-dessus p. 319, 320. — [2] *Instr. past. n.* 20. — [3] *Max. des SS. p.* 17. — [4] *Instr. past. n.* 20.

[1] *Sess.* VI, *cap.* 11. — [2] *Max. des SS. p.* 19, *etc.*

plus graads saints, en leur apprenant seulement à rapporter l'espérance de la récompense au premier et principal desir de glorifier Dieu, qui est la fin de la vie chrétienne.

Ces cinq réflexions feront mieux entendre le Catéchisme du concile, où l'on voit en l'approfondissant un perpétuel égard à cette décision, et confondront à jamais les vaines imaginations du nouveau système.

SECTION VIII.

Explication de quelques autres passages dont l'auteur abuse.

Après l'examen important du concile et du Catéchisme, ce seroit un travail immense et hors de propos, d'examiner passage à passage les autres auteurs aussi mal cités dans l'Instruction pastorale : mais pour en montrer l'inutilité, je veux bien en expliquer quatre ou cinq dont la solution dépend du principe.

« Lisez Sylvestre, dit notre auteur [1], il vous » dira qu'il est mortel d'aimer Dieu pour quel» que bien temporel, ou même pour la vie éter» nelle, finalement et principalement considé» rée..... Il est néanmoins permis d'aimer Dieu » pour ces choses : *licitum est* : par un second » motif : *secundariò* : car Dieu dans l'Écriture » propose ces choses à ceux qui l'aiment. » Dans la page suivante : « Lisez Tolet : » où il trouve le même discours ; à quoi il ajoute : « Bellarmin et » plusieurs autres ont parlé de même : » d'où il tire cette conséquence : » Tolet ne dit pas qu'on » doit, mais seulement qu'on peut faire ce mé» lange de motifs. Sylvestre ne dit pas que ce » mélange est commandé, mais seulement qu'il » est permis. Ce motif de l'espérance, qui n'est » que permis, n'est pas celui qui est essentiel à » l'espérance : car celui de l'espérance est abso» lument commandé. Ce motif seulement per» mis est donc quelque chose de naturel et de » moins parfait, que ce qui entre par le principe » de la grace dans les actes des vertus surnatu» relles. »

Il ne se lasse point d'appuyer sur cet argument, puisqu'il ajoute : « Ce motif seulement » permis n'est donc pas pris du côté de l'objet » de l'espérance ; car l'objet, qui est la béatitude » objective, et même la formelle, doit toucher » les ames les plus désintéressées : ce motif si» gnifie chez ces théologiens, ce qu'il signifie » dans mon livre ; c'est le principe d'amour na» turel de soi-même, qui rend l'homme merce» naire ou intéressé. Voilà ce qui n'est pas com» mandé, mais seulement permis aux ames foi» bles, et ce qui peut être retranché ou sacrifié » par les plus fortes. »

Il pousse cet argument par l'autorité de Sylvius, « ce célèbre théologien de nos Pays-Bas, » qui, expliquant le vénérable Bède sur les trois » ordres des serviteurs, des mercenaires et des » enfants, demande dabord s'il est permis d'ai» mer Dieu par le motif de la récompense, et » répond qu'oui ; pourvu qu'on soit tellement » disposé, qu'on aimeroit Dieu également, quand » même il n'y auroit point de béatitude à atten» dre. Dans la suite, il dit que l'enfant peut être » nommé mercenaire, à cause de ce desir de la » récompense qui est seulement permis. » Là revient l'argument ordinaire : » Ne nous lassons » point, mes chers Frères, de remarquer que ce » motif de la récompense, qui est seulement per» mis, ne peut être celui de l'espérance chré» tienne ; c'est donc un motif mercenaire : et ce » qui est exprimé ici par le terme de motif, si» gnifie un amour naturel de soi-même, qui at» tache l'ame à son contentement dans la récom» pense. Voilà ce qui est seulement permis selon » Sylvius, mais qui n'est pas commandé : voilà » l'intérêt propre qu'on n'est pas obligé de re» trancher, parcequ'il n'y a aucune obligation » d'être enfant de la plus haute manière : » qui sont les paroles de Sylvius, que l'auteur avoit rapportées auparavant.

Cet argument si poussé, et sur lequel on appuie avec tant de force, vient pourtant (car il le faut dire) d'une manifeste ignorance de l'état de la question : et d'abord il faut observer que les auteurs de M. de Cambrai ne disent pas une seule fois, ce que ce prélat répète sans cesse, que le motif de la récompense *n'est pas commandé, mais seulement permis* : c'est une conséquence de M. de Cambrai, qui va tomber d'elle-même.

Il faut donc savoir qu'en ce temps-là, c'étoit la coutume de proposer la question en ces termes ; *savoir s'il est permis d'aimer Dieu, et de le servir pour la récompense* [2] : à cause de Luther qui le nioit, et qui prétendoit que cet amour et ce service étoit malhonnête et illicite ; c'est pourquoi on s'attachoit à prouver à cet hérésiarque, que cet amour au contraire étoit honnête et permis.

Le concile de Trente même a pris cet esprit [3] dans le décret qu'on vient de voir, lorsqu'il s'est contenté d'y prononcer, contre Luther, qu'il est « contraire à la doctrine orthodoxe, d'enseigner » que ce soit péché de s'exciter par la vue de la » récompense ; » ce qui revient au canon XXXI,

[1] *Instr. past. n. 20, p. 83.*

[2] *Sylv. 2. 2. q. 27. art. 3.* — [3] *Sess. VI, cap. XI.*

conçu en ces termes : « *Si quis dixerit, justificatum peccare dum intuitu æternæ mercedis bene operatur; anathema sit :* Si quelqu'un dit » que l'homme justifié pêche, lorsqu'il fait bien » par la vue de la récompense éternelle ; qu'il » soit anathème. »

Il paroît donc qu'en ce temps l'esprit de l'Église étoit d'établir la vue de la récompense comme permise et honnête ; on levoit par ce moyen tous les obstacles que les luthériens opposoient à cette vertu : on la remettoit entièrement en honneur; et vouloir conclure de là qu'elle fût seulement permise et non commandée, c'est directement s'attaquer au concile de Trente.

Voilà donc une des raisons pour lesquelles Sylvestre se contente de dire « que c'est un péché » mortel d'aimer Dieu pour quelque bien temporel, ou même pour la vie éternelle, finalement et principalement considérée ; et qu'en » même temps il est permis de l'aimer pour ces » choses par un second motif. »

On voit, dans les mêmes paroles, une seconde raison de s'exprimer par le terme de *permis* : c'est que la question regardoit deux choses qu'on se pouvoit proposer en aimant Dieu, ou *quelque bien temporel*, ou la *vie éternelle* ; et tout ce qu'on pouvoit répondre étoit : qu'il étoit » permis : *licitum* : d'aimer pour ces choses : *propter ista* : parceque Dieu dans l'Écriture les » promet à ceux qui l'aiment : *quia ista amantibus promittuntur :* » où l'on voit manifestement que les récompenses temporelles et spirituelles étant comprises dans la même question ; comme le commandement ne pouvoit tomber sur les premières, il falloit, pour répondre juste, parler seulement de permission.

Sylvius a eu les mêmes raisons de demander seulement « s'il étoit permis d'aimer Dieu, et de » le servir pour la récompense : *Utrùm liceat Deum diligere, et ei servire propter mercedem :* » et de répondre avec Sylvestre, ou plutôt avec le concile, « qu'il est permis, et que » cette vérité est de la foi : *responsio ; ad fidem pertinens est, licere :* » car il avoit à combattre Luther, qui croyoit l'espérance illicite, et à soutenir contre lui qu'il étoit licite, c'est-à-dire conforme à la loi, de poursuivre non seulement la récompense éternelle, mais encore, à l'exemple d'Abraham et des autres saints, les *biens temporels*, dont on ne pouvoit pas dire que la recherche fût commandée : tellement que la réponse à la question devoit être, qu'elle étoit permise.

Aussi est-ce une illusion qu'on ne peut comprendre, sous prétexte que Sylvius répond à la question de l'espérance par ces paroles, *il est permis : licitum est :* de lui vouloir faire accroire qu'il ait pensé à cet amour naturel permis, dont il n'y a pas un mot dans un long traité, où il explique si distinctement tout ce qu'il veut dire. Ce ne fut jamais l'erreur de Luther, de traiter d'illicite un acte naturel et permis, dont ni lui, ni ses adhérents, ni ses adversaires n'ont jamais parlé; mais par une bizarrerie, et si l'on me permet ce mot, par un travers digne de lui, il osoit traiter d'illicite et de bas, l'acte même surnaturel de l'espérance chrétienne, et la vue inspirée de Dieu de l'éternelle récompense : c'est de la vue de l'éternelle récompense, et non point d'un acte naturel, que le concile de Trente a prononcé, qu'elle n'étoit pas péché, c'est-à-dire qu'elle étoit permise : c'est la doctrine de ce concile, que Tolet, que Bellarmin, que Sylvius ont entrepris de défendre : Sylvestre les avoit devancés, afin qu'il fût toujours vrai, et dans cette occasion, comme dans les autres, qu'avant le concile, dans le concile, et après le concile, l'Église parle toujours le même langage.

Mais, direz-vous, il falloit insinuer du moins que cet acte n'étoit pas seulement permis, mais encore qu'il étoit d'obligation : prenez-vous-en au concile s'ils ont ainsi tourné leur conclusion : mais, après tout, il est vrai que Sylvius apporte les paroles expresses de l'Écriture, qui rendent l'acte d'espérance obligatoire : en conséquence il a dit : » qu'il étoit de la nature de l'amitié, *amicorum est*, de jouir les uns des autres; que » notre récompense étoit de jouir de Dieu, que » nous devions par conséquent chercher à en » jouir : *debemus quærere ipso frui* ; que le contraire étoit contre l'ordre, *inordinatum* : et » qu'il falloit ordonner ses bonnes œuvres à l'éternelle béatitude comme à leur propre et légitime fin, *tanquam in proprium et legitimum finem* ; ce qui étoit opérer en vue de l'éternelle » récompense : *ergo oportet in illam beatitudinem æternam sicut in proprium finem ordinare* (opera) : *quod est operari intuitu mercedis :* » où l'on voit les propres termes du concile, et le dessein de le défendre. C'est ainsi que parle Sylvius, ce célèbre docteur des Pays-Bas : il ne parle donc pas d'un prétendu amour naturel, qu'on puisse et qu'on doive retrancher; mais de l'acte de l'espérance chrétienne, qu'il faut conserver et mettre en pratique.

Mais, dites-vous, il veut retrancher quelque chose, et ce quelque chose, qu'il veut retrancher, ne peut-être qu'un amour naturel permis. Vous errez manifestement : ce que ce docteur et tous les autres veulent empêcher, ce n'est pas une espérance naturelle, dont on ne trouve aucune

trace dans leurs écrits ; c'est de mettre sa dernière fin dans l'espérance surnaturelle, et dans la vue des biens éternels, au lieu qu'il la faut mettre à glorifier Dieu, comme Sylvius le répète cinq cents fois : et en cela ne fait autre chose que de suivre la décision qu'on a rapportée du concile de Trente. Pour contenter le lecteur, je veux bien transcrire ici ce long passage de Sylvius : *Ita ergo diligendus est Deus, propter mercedem æternam, ut tam dilectionem quàm alia bona opera exerceamus, propter beatitudinem tanquam finem istorum operum : sed illam nostram beatitudinem ulterius ordinemus in Deum, sicut in finem simpliciter ultinum*, etc. Voilà donc l'ordre qu'il établit comme nécessaire à la piété ; et « c'est, dit-il, d'exer» cer l'amour, et de pratiquer les bonnes œu» vres, pour la vie éternelle comme pour leur » fin : mais en passant outre, de rechercher cette » fin, et d'aimer la béatitude pour la gloire de » Dieu, qui est absolument notre fin dernière. » Voilà les sentiments de Sylvius, où l'on voit que ce qu'il vouloit retrancher n'étoit pas une affection naturelle et permise, mais la liberté de s'arrêter sur la récompense éternelle, qui est un motif surnaturel, second toutefois, par lequel nous devons être poussés à tout rapporter à la gloire de Dieu.

Nous pouvons donc maintenant adresser la parole à ceux qui prétendent trouver partout cet amour naturel permis, auquel personne ne songeoit, et établir la perfection à le retrancher : Vous avez une foible idée de la perfection chrétienne ; il ne s'agit pas d'y retrancher un amour naturel, permis de soi et indifférent ; ce qu'il faut apprendre à retrancher, c'est de mettre sa dernière fin dans la vue de l'éternelle récompense ; et l'œuvre de perfection, c'est de se tenir toujours en mouvement, pour sans cesse rapporter notre béatitude à la gloire de Dieu. C'est aussi ce que nous avons toujours enseigné, surtout dans l'Instruction sur les états d'oraison [1] ; guidés par les paroles de saint Paul [2], qui nous font rapporter notre salut à la gloire de Dieu, et à la louange de sa grace.

Il ne reste plus à résoudre qu'un passage de Sylvius, où en expliquant dans le vénérable Bède les trois degrés de l'esclave, du mercenaire et de l'enfant, il dit que dans le dernier « on est » seulement enfant, n'ayant aucun égard à la » récompense : *tantùm est filius, nullum om-* » *nino respectum habens ad mercedem* [3]. »

Mais premièrement l'auteur répondra pour nous, en disant « qu'aucun des saints n'a pré» tendu exclure de l'état le plus parfait le desir » de la béatitude, puisqu'elle est un bien pro» mis, et inséparable de l'amour de Dieu béati» fiant. » 2. Il s'ensuit de là que celui qu'on représente comme n'étant que fils, sans égard pour la récompense, n'est tel que par abstraction, sans pouvoir l'être par exclusion, comme l'auteur en convient [1]. 3. Que cette abstraction ne peut être perpétuelle, et qu'il faut considérer la tendance à la récompense éternelle, comme une chose d'ordre et d'obligation pour tous les fidèles [2], ainsi que Sylvius l'a démontré, reconnoissant pour désordonné tout autre sentiment.

L'on en revient, en dernier lieu, à objecter que Sylvius, au lieu de dire qu'il ne faut pas *être enfant en cette manière*, et qu'il faut avoir égard à la récompense, se contente de dire seulement, « qu'il n'y a nulle obligation d'être en» fant de cette manière, puisque, dit-il [3], nous » avons déja fait voir qu'il est permis d'aimer » Dieu par le motif de la récompense. » Mais, après notre réponse sur cette objection, personne n'osera plus dire que Sylvius ait pu regarder la vue de la récompense comme chose seulement permise et non commandée, puisque même nous avons vu qu'il en a établi le commandement. Il ne faut pas oublier ce qu'il ajoute, pour conclusion de tout le traité, au passage qu'on vient d'entendre ; c'est, dit-il [4], que « bien » éloigné qu'on déroge à la perfection de l'amour » de Dieu par l'amour de la récompense éternelle, » ou même temporelle, qu'on demanderoit pour » l'amour de lui, au contraire les plus grands » saints, un Abraham, un Moïse, un David, un » saint Pierre, un saint Paul, et les autres apô» tres, servent Dieu pour la récompense, et » Abraham même pour la temporelle : » ce qui montre que l'intention de ce célèbre docteur n'est pas d'exclure du nombre des parfaits enfants, ceux qui cherchent des récompenses même temporelles. D'où passant plus outre, il conclut encore, que s'il est vrai « que le motif » de la gloire de Dieu qui est le principal, soit » aussi le plus parfait, il ne s'ensuit pas pour cela, » qu'il soit meilleur d'agir par ce principal mo» tif, que de joindre ensemble le second et moins » principal : *Etsi alicujus virtutis actus prin-* » *cipalis sit dignior quàm secundarius, non* » *oportet tamen quod principalis solus sit dig-* » *nior, quàm principalis et secundarius si-* » *mul.* »

L'auteur, qui prend tant de soin de citer Syl-

[1] Liv. III. — [2] Ephes. I. 6. — [3] Instr. past. ubi sup. Sylv. ibid.

[1] Instr. past. p. 89. — [2] Ci-dessus, n. 323. — [3] Instr. past. n. 20. p. 88. — [4] Sylv. ibid.

vius, n'a pas cité ce passage, parcequ'il y paroît clairement, non seulement que les enfants les plus parfaits qui aiment la récompense, imposent la même loi à tous les autres; mais encore, ce qui est plus essentiel, que l'amour de Dieu en lui-même n'est pas plus parfait que le même amour joint à la vue de la récompense : ce qui résultoit déja des exemples que Sylvius avoit apportés; mais qu'il a voulu encore exprimer en termes formels.

Il est temps de demander à l'auteur : pourquoi s'est-il tourmenté à ramasser ces passages, et qu'a-t-il voulu prouver? qu'il y a un prétendu amour pur, au-dessus de la charité commune à tous les justes, et plus désintéressé? ce devoit être son but; mais il voit bien que tous ces auteurs attribuent ce désintéressement à tout acte de charité sans distinction.

Mais il faut bien reconnoître un amour particulier aux parfaits? je le veux; désignez-le-nous : est-ce que leur désintéressement sera plus parfait, quand occupés seulement de l'excellence de Dieu, ils feront du moins abstraction du desir de le posséder, et qu'ils n'y penseront pas à certains moments? Sylvius, qu'il a regardé comme le plus favorable à ses prétentions, lui a décidé le contraire. C'est donc peut-être qu'ils auront exclu une affection naturelle? mais Sylvius, qui, comme on a vu, a tourné la question de tous les côtés par une si exacte analyse, n'en dit pas un mot. M. de Cambrai veut-il détourner les Pays-Bas de ses docteurs, et se croit-il envoyé pour y découvrir une nouvelle lumière? ne voit-il pas qu'il est inutile de chercher ici d'autre finesse pour définir la perfection, que de la mettre dans un exercice plus continu, plus habituel, et plus dominant, de la charité commune à tous? Ce ne sera pas à la vérité cet amour pur, qui trouble et qui scandalise les saints; car il est lui-même scandaleux : ce sera aussi peu cet amour, dont il leur fait faire un mystère; car ce seroit le vrai mystère d'iniquité. Laissons donc là tous ces vains discours, et concluons qu'après toutes ces subtilités et délicatesses de l'école, le meilleur dans la pratique et en tout état, est de joindre tous les motifs, puisque Dieu n'a pas voulu qu'ils fussent séparés, et, comme dit Sylvius [1], que s'il est écrit que « Dieu fait tout pour lui-même, comme » pour sa fin derniere : *omnia propter semetipsum* : » il est écrit aussi, que ce qu'il fait pour sa gloire, « il le fait pour notre intérêt et non » pour le sien; ainsi qu'il est porté au Psaume xv : » *Vous êtes mon Dieu, et vous n'avez pas besoin* » *de mes biens.* » C'est le dernier passage que je veux citer de Sylvius : après quoi il ne reste plus que de conjurer les théologiens des Pays-Bas, de demeurer attachés à la doctrine de leurs pères, dont l'autorité nous est sainte et vénérable, et de ne permettre pas qu'on se serve d'eux pour établir le désintéressement chimérique de nos jours, si contraire à leurs maximes, ni qu'on l'autorise de leur nom, pour faire consister la perfection dans l'exclusion d'un amour naturel; c'est-à-dire, dans une chose, dont personne n'a jamais parlé.

SECTION IX.

Quatre autres auteurs plus anciens, dont les passages sont résolus.

Quoique ces passages suffisent pour faire juger des autres, et démontrer l'inutilité de la tradition qu'on nous vante : pour un plus grand éclaircissement, et sans m'engager au reste quant à présent; je veux bien encore examiner quatre auteurs : l'un est saint Augustin, l'autre est saint Anselme, le troisième est saint Bernard, et le quatrième c'est Albert le Grand; à cause, non seulement que ce sont des plus importants, mais encore, que l'examen en est le plus court.

C'est assurément de toutes les pensées la plus étrange, que celle de faire accroire à saint Augustin, qu'on se puisse jamais détacher de l'amour naturel qu'on a pour soi-même en aimant sa béatitude, puisque, de tous les saints docteurs, il est le plus ferme à dire toujours, qu'il n'y a que les insensés qui puissent douter si l'homme s'aime soi-même. Ce n'est pas un moins étrange dessein d'attribuer à ce Père une charité qui soit autre que la troisième vertu théologale [1] : une charité naturelle, qui soit tout amour de l'ordre, et une cupidité opposée à la charité, qui soit autre que vicieuse. Nous entrerons incontinent dans cette matière, et nous disons, en attendant, que de tous les Pères, c'est saint Augustin qui est le plus éloigné des idées du nouveau système. Mais ce qu'on ne trouve en aucun endroit dans ses paroles, on veut le lui arracher par des conséquences.

Pour cela, voici les principes qu'on établit comme étant de ce Père [2] : « Aimons Dieu pour » lui : aimons-nous en lui, et pour l'amour de » lui. » Et encore : « J'appelle, dit saint Augus- » tin [3], la charité, le mouvement de l'ame qui » tend à jouir de Dieu pour Dieu même, et du

[1] *Sylv. 2. 2, q. 23. art. 1, ad. 1.*

[1] *Instr. past. n. 9.* — [2] *Ibid. n. 30, p. 48.* — [3] *De doct. christ. lib.* III. *cap.* X. *n.* 16; *tom.* III. *col.* 80.

» prochain pour Dieu : *motus animi ad fruendum Deo propter seipsum, et proximo propter Deum.* » Je convieus, avec l'auteur, que selon saint Augustin, jouir n'est qu'aimer d'un amour pur, où l'on se porte sans réserve à la chose aimée, pourvu seulement qu'on y ajoute que le desir de la posséder en est inséparable ; mais voici où l'auteur commence à s'égarer [1] : « Ailleurs il s'écrie (c'est saint Augustin [2]) : » Seigneur, qu'il ne reste rien en moi pour moi-» même, ni par où je me regarde : » et après : « Il faut aimer Dieu pour l'amour de lui-même, » en sorte que nous nous oubliions nous-mêmes, » s'il est possible [3] : » et enfin : « Si la règle de » l'amitié vous invite à aimer l'homme sans in-» térêt ; combien Dieu doit-il être aimé sans in-» térêt, lui qui vous commande d'aimer l'hom-» me [4] ! » Je reçois, sans hésiter, toutes ces paroles : mais je me perds, lorsque l'on en tire cette conséquence : « Veut-il retrancher l'espé-» rance ? veut-il qu'on ne pense jamais à soi, de » peur de faire des réflexions intéressées ? On » ne peut lui attribuer ces erreurs. Il veut pour-» tant un retranchement réel de quelque retour » sur nous-mêmes : il ne veut retrancher aucun » des retours que la grace nous inspire dans les » actes surnaturels : il ne retranche donc qu'un » retour naturel et humain [5]. » Je ne reconnois plus ici saint Augustin ; car il a dit trop souvent : que la crainte de la peine vient de Dieu, quoique la parfaite charité la retranche. L'amour consommé retranche certains sentiments de l'amour commençant, encore qu'ils soient de Dieu. On ne veut rien en soi par rapport à soi, parcequ'on veut tout en soi par rapport à Dieu : on voudroit pouvoir s'oublier soi-même, et on s'oublie soi-même jusqu'au point de ne s'y point arrêter. Le reste n'est qu'une idée, où un génie aussi solide que saint Augustin n'entre pas, et il sait bien qu'il ne peut jamais oublier que c'est lui qui veut jouir, et que c'est à lui et non à un autre qu'il souhaite cette jouissance, aussi certainement qu'il veut être heureux, et aussi véritablement qu'il aime Dieu. Un petit mot de l'école, si l'on vouloit y être attentif, *finis qui*, *finis cui*, feroit entendre, que de vouloir avoir Dieu pour soi, *finis cui*, n'empêche pas qu'il ne soit la fin dernière qu'on souhaite, *finis qui* : cela est clair, cela est certain ; cela est avoué de tout le monde, et la doctrine de l'auteur ne roule que sur des équivoques.

On fait dire à saint Anselme, sur la foi d'Edmer [1], et je l'en crois, quoiqu'on doive priser beaucoup davantage ce que ce saint dit par soi-même : on lui fait donc dire que trois sortes d'hommes sont sauvés ; mais que « Dieu ne donne » pas aux deux premiers degrés la mesure » pleine : » de mot à mot, *plenam retributionem*, la pleine rétribution ; parcequ'il leur dit : « Vous ne m'avez pas aimé purement, vous » étiez mercenaires : » de mot à mot, « vous » vouliez gagner avec moi : *quia non purè me diligebatis, sed quoniam à me lucrari volebatis.* » Poussez à bout ces paroles ; saint Paul, *qui vouloit gagner Jésus-Christ : ut Christum lucrifaciam*, ne l'aimoit pas purement. Prenons avec plus d'équité les sentiments des saints : quand on ne songe qu'à gagner avec Jésus-Christ, sans rapporter ce gain à sa gloire, c'est de l'avis unanime de tous les docteurs, un sentiment imparfait, ou même vicieux, que les imparfaits ont à surmonter ou réprimer par de plus nobles pensées : mais quand on raisonne ainsi : « Est-ce l'espérance vertu théologale que » Dieu reprochera aux justes imparfaits ? Leur » reprochera-t-il ce qui a été infus en eux par » le Saint-Esprit [2] ? » ce raisonnement est outré : c'est Dieu qui inspire la crainte des peines, « par une impulsion du Saint-Esprit qui n'ha-» bite pas encore dans les cœurs, mais qui les » meut, comme parle le saint concile [3]. Il n'a rien de vicieux ; mais c'est une imperfection que Dieu pourra reprocher à ses saints, s'ils ne poussent pas la charité jusqu'à bannir cette crainte. L'espérance ne laisse pas d'être une vertu infuse, dans les âmes qui ne sont pas assez soigneuses de la rapporter à la charité ; ce qui pourra être une imperfection, et peut-être un vice : mais il ne s'ensuivra pas que cette espérance, qu'on n'aura pas poussée assez avant, cesse d'être infuse, ou, ce qui seroit une hérésie, qu'elle soit un sentiment de la nature. Voilà les petits raisonnements par lesquels on veut établir l'amour naturel, et l'espérance naturelle, dans l'exclusion de laquelle on fait consister la perfection chrétienne, sans songer qu'il est bien plus grand de la mettre à pousser plus loin, et à son dernier période, un acte surnaturel, que de la mettre à exclure une affection naturelle.

C'est ce qu'on peut répondre aux discours qu'Edmer attribue à saint Anselme, en considérant seulement les mots que notre auteur en rapporte. Mais voici ce qu'il omet : « On sert Dieu » ou par crainte, ou par intérêt, ou par amour : » il y en a quelques-uns qui ne pourroient être

[1] *Instr. past.* ibid. — [2] *In Ps.* CXXXVII, n. 2 ; *tom.* IV, *col.* 526. — [3] *Aug. Serm.* CXLII, *col. de verb. Dom.* LIV, n. 3 ; *tom.* V, *col.* 686. — [4] *Serm.* CCCLXXXV, *ol. hom.* XXXVIII *inter* 50, n. 4 ; *col.* 1488. — [5] *Instr. past. p.* 49.

[1] *Instr. past. n.* 20, *p.* 36. *Simlit. ap. Edm. cap.* 169. — [2] *Ibid.* — [3] *Sess.* XIV, *cap.* IV.

» portés à quitter leurs plaisirs par nulle pro- » messe des biens éternels, s'ils savoient qu'ils » n'y eût point de peines d'enfer : ils éviteront » les peines de ceux qui ne craignent point Dieu ; » mais ils n'auront pas la pleine rétribution. » Les autre servent Dieu pour en tirer un grand » intérêt, soit ou en cette vie (seulement), soit » en cette vie et en l'autre ; Dieu pourra dire à » ceux-là, s'il veut, avec quelque raison : Vous » avez gardé mes commandements pour votre » intérêt, et non pas parceque vous m'aimiez » purement, mais parceque vous vouliez gagner » avec moi : comme parmi ceux qui servent » leur roi, plusieurs n'aiment pas le roi, mais ses » dons et ses présents : *donaria ;* » tous ceux-là sont pourtant sauvés : mais il n'y a que ceux » qui serviront Dieu par amour, à qui il se doit » rendre lui-même pour récompense. » On voit de quel correctif auroit besoin ce discours, puisqu'à le prendre comme il se présente, on seroit sauvé par la seule crainte, quoique sans la vue des supplices éternels on ne pût encore se résoudre à renoncer aux plaisirs des sens ; ou par le seul intérêt, en aimant non pas le roi, mais ses dons : par conséquent sans amour de Dieu. On seroit donc sauvé en ces états ; ce qui est déja une erreur : mais c'en est une autre d'ajouter qu'on seroit sauvé ; en sorte néanmoins que la possession de Dieu seroit réservée à ceux qui auroient aimé : comme s'il y avoit quelqu'un, parmi les sauvés, à qui Dieu ne se donnât pas pour récompense.

On voit combien de choses importantes l'auteur a retranchées dans ce passage ; s'il les avoit rapportées, on apercevroit, du premier coup d'œil, qu'il n'y a rien à conclure d'un endroit si embarrassé et si peu exact : et quand nous aurons à expliquer les sentiments de saint Anselme par lui-même, nous tâcherons de remarquer quelque chose de plus solide.

De tous ses auteurs, celui sur lequel M. l'archevêque de Cambrai s'appuie le plus, et celui qu'il développe le moins, c'est saint Bernard. La source de son erreur est, à l'ordinaire, qu'il tire à son pur amour ce que ce Père établit de tout amour de charité, par quatre principes.

Le premier est, que l'amour de Dieu ne peut être sans le desir de le posséder : « Le vrai amour, » dit-il [1], content de lui-même, a une récom- » pense ; mais cette récompense est celui qui est » aimé : *præmium, id quod amatur.* » C'est le principe de saint Augustin, que saint Bernard ne cesse de répéter.

Le second est : Le desir de posséder Dieu en lui-même comme son bien, ne déroge pas à la perfection de l'amour. Ce principe est encore de saint Augustin, comme nous l'avons démontré dans nos Additions sur les états d'oraison : mais il n'y a rien que saint Bernard ait plus inculqué.

Dans un sermon *de diversis,* après avoir parlé de l'amour de leur héritage, dont sont possédés les vrais enfants, « J'en connois, dit-il [1], un plus » sublime : je connois une affection plus digne » de Dieu : et c'est quand le cœur étant entiè- » rement purifié : *cùm penitus castificato corde ;* » l'ame ne cherche plus, ne desire plus autre chose » de Dieu, que Dieu même : *nihil aliud deside- » rat anima, nihil aliud quærit à Deo, quàm » ipsum Deum.* » C'est donc là sans difficulté l'amour le plus pur, puisqu'il naît dans le cœur le plus épuré : *penitus castificato corde.*

Le troisième principe de saint Bernard, qui est comme la racine des deux autres, est aussi de saint Augustin en cent endroits ; et c'est que l'amour est une espèce de possession et de jouissance : car on ne jouit de Dieu qu'en s'y unissant, et l'amour c'est l'union. C'est ce qui faisoit dire à saint Bernard, en expliquant ces paroles de saint Paul : « *La charité ne cherche pas ce » qui est à elle :* Elle ne le cherche pas, parce- » qu'elle l'a déja en aimant : *Non quærit quæ sua » sunt, quia non desunt* [2] : » L'aimer, c'est l'a- » voir ; et c'est pourquoi ce Père ajoute : « Cher- » che-t-on ce qu'on a déja ? *Quisnam quærat » quod habet ?* la charité a toujours le bien qu'elle » veut : *charitas quæ sua sunt nunquam non » habet.* » Il ne faut point ici chercher des bras ni des mains : dans l'amour est tout le moyen de tenir Dieu, de le posséder : c'est pourquoi il n'y a point de plus pur embrassement, ni de plus chaste jouissance que celle de Dieu. On en jouit, comme de la lumière, en ouvrant les yeux, et plus immatériellement que de la lumière ; puisque, sans remuer une paupière matérielle, il ne faut que tourner vers lui la volonté seule : ce que saint Bernard exprime, en disant [3] : « Une telle » conformité de notre volonté à celle de Dieu, » marie l'ame : *Talis conformitas maritat ani- » mam* : si elle aime parfaitement, elle est ma- » riée : *si perfectè diligit, nupsit ;* » ou si vous voulez : « *sic amare, nupsisse est* [4] : aimer ainsi, » c'est se marier ; » dont il rend cette raison : « que si elle aime, elle est aimée ; et que ce con- » sentement fait tout le commerce de ce céleste » mariage. »

[1] *De dil. Deo, cap.* VII. *n.* 17 ; *tom.* I. *col.* 591.

[1] *Serm.* VIII. *de divers. n.* 9 ; *col.* 1104. — [2] *In Cant. Serm.* XVIII. *n.* 3 ; *col.* 1321. — [3] *Ibid. Serm.* LXXXIII, *n.* 3 ; *col.* 1357. — [4] *In Cant. Serm.* LXXXIII, *n.* 6 ; *col.* 1359.

Ce beau principe en produit un quatrième : c'est qne notre amour ne se peut pas terminer à notre bien propre comme à sa fin dernière ; à cause que c'est l'amour d'une nature supérieure et plus excellente, comme l'appelle saint Augustin, à laquelle comme on se doit tout, il lui faut aussi rapporter et soi-même tout entier, et sa jouissance. C'est pourquoi saint Bernard disoit, on faisoit dire au parfait amant [1] : « Je ne cher» che point le salut pour éviter les peines, ni » pour régner dans les cieux ; mais pour vous » louer éternellement. » La fin dernière que je me propose est de glorifier Dieu, qui est la disposition de tous les saints, essentielle à la charité, et tant de fois remarquée dans le concile de Trente [2] : ainsi, ne chercher pas d'éviter les peines, ou de posséder le royaume, n'est pas une expression exclusive, mais relative ; et pour user de ce mot, subordinative à une fin plus parfaite. C'est pourquoi saint Bernard ajoute [3] que « ce» lui qui desire de voir Dieu pour son repos (seu» lement, et comme pour dernière fin de ses de» sirs), cherche son propre intérêt : mais celui » qui est occupé des louanges de Dieu, c'est ce» lui qui aime. »

Il n'est point besoin d'alléguer ici une affection naturelle pour nous-mêmes ; c'est une foiblesse de n'avoir à sacrifier que cela : nous avons à sacrifier quelque chose de meilleur, qui est l'amour même de la récompense qu'inspire aux enfants de Dieu l'espérance chrétienne ; non pas en le retranchant, mais en le poussant plus haut, et en le rapportant à la charité.

On voit, par ces beaux principes, que saint Bernard veut établir, non pas ce prétendu amour pur d'un état particulier, où tout le monde n'est pas appelé, et qui scandalise jusqu'aux saints ; mais le véritable et inséparable caractère de l'amour, qu'on nomme charité, qui est commun à tous les justes. C'est pourquoi en parlant de ceux qu'il appelle enfants, et qui recherchent dans leur héritage *autre chose* que Dieu même, *aliud quid*, il ne dit pas que leur amour est imparfait, mais il dit qu'*il lui est suspect : suspectus est mihi amor;* et que le vrai amour, digne de ce nom et de celui de charité, a toujours pour principale récompense Dieu dans son essence, vu, aimé et possédé.

Au reste, tout le monde sait que l'espérance seule ne justifie pas ; autrement la charité seroit inutile ; c'est pourquoi c'est une ignorance de s'étonner de cette parole : « On n'aime point sans » récompense ; mais on aime sans vue de la ré» compenso [1] : c'est-à-dire que la récompense n'est pas la vue principale : ce qui est encore du caractère commun de la charité. Saint Bernard n'a pas voulu dire que la charité n'avoit pas cette vue, lui qui a dit tant de fois qu'elle cherchoit à posséder Dieu à titre de récompense ; il ne songeoit non plus à une vue naturelle de la récompense : car ce n'étoit point au-dessus de cette vue naturelle, mais en général au-dessus de toute vue de récompense, qu'il nous vouloit élever ; et pour le faire, il n'avoit besoin que d'une vue supérieure, qui fût la gloire de Dieu, à laquelle on rapportât tout Quand on trouve une doctrine si claire, et qu'on se fait un mystère de pratiques alambiquées, ne craint-on pas de mériter d'être livré à ses fantaisies?

Le beau corollaire, et le résultat de ces principes de saint Bernard, est que le desir de posséder Dieu à titre de récompense n'empêche pas de l'aimer pour l'amour de lui.

Saint Bernard pose ce fondement de son traité de l'Amour de Dieu : que « la raison d'aimer Dieu, » c'est Dieu même : *causa diligendi Deum, Deus* » *est* [2] : » cependant il rend « deux raisons qui » obligent à l'aimer pour l'amour de lui : *ob du*» *plicem causam, propter seipsum diligendus* » *est* [3] : parcequ'il n'y a rien qu'on puisse aimer » avec plus de justice, ni rien aussi qu'on puisse » aimer avec plus de profit : *nihil justius, nihil* » *fructuosius :* » ainsi le profit et l'utilité, ou l'intérêt appartient à la raison de l'aimer *pour l'amour de lui.* C'est pourquoi pour éclaircir ces deux raisons d'aimer Dieu *pour soi*, il entreprend d'expliquer « que le mérite du côté de » Dieu, et que l'intérêt du nôtre nous y porte : » *quo merito suo, quo nostro commodo.* »

Il n'y a point là de contradiction, puisque l'intérêt qu'il nous propose, « *quo commodo nostro,* » c'est d'avoir celui qu'on aime : *præmium, is* » *qui diligitur* [4] ; » et un peu après : « L'ame qui » aime ne recherche point d'autre récompense » de son amour que Dieu même : » d'où il suit qu'en l'aimant de cette sorte, on l'aime pour l'amour de lui.

Il a raison de dire, selon ces principes : « L'a» mour se suffit à lui-même, son usage est le fruit » qu'il cherche : *usus ejus, fructus ejus* : il est » son mérite et sa récompense : *ipse meritum,* » *ipse præmium* [5] ; » et le reste, qui est admirable. Car si, comme il est prouvé par le troisième principe, l'amour par une force unissante est déja un commencement de jouir, il n'a rien à desirer

[1] *De div. Serm.* III, *de Cant. Ezech. n.* 9 ; *col.* 1094. — [2] *Sess.* VI, *cap.* XI. — [3] *Loc. mox cit.*

[1] *De dil. Deo, cap.* VII, *n.* 17 ; *col.* 591. — [2] *Ibid. cap.* I, *n.* 1 ; *col.* 581. — [3] *Ibid. col.* 582. — [4] *Ibid. cap.* VII, *n.* 17 ; *col.* 591. — [5] *In Cant. Serm.* LXXXIII, *n.* 4 ; *col.* 1558.

que de croître, parcequ'en croissant et se consommant il se récompensera d'avoir commencé.

Il a donc encore raison de dire : « J'aime, parceque j'aime ; j'aime pour aimer : *Amo, quia amo; amo ut amem.* » Car quel plus beau motif peut-on avoir en aimant, que celui d'aimer davantage ; et quoi de plus nnissant que son amour même ? Il n'y faut plus mettre que la condition, « qu'il retourne toujours à sa source, y prendre de nouvelles forces, pour couler toujours : *refusus fonti suo, semper ex eo sumat, unde jugiter fluat* [1]. »

Quand après cela on oppose ces paroles de saint Bernard : « Le pur amour n'est pas mercenaire : *Purus amor mercenarius non est* : le pur amour ne prend point ses forces de l'espérance : *purus amor de spe vires non sumit* [2] : » on voudroit insinuer l'inutilité de l'espérance chrétienne, pour accroître et pour soutenir la charité des parfaits ; où, parcequ'on n'ose plus attaquer si ouvertement l'espérance, on fait venir comme par machine un certain amour de soi-même, naturel et délibéré, que personne ne connoît. Mais saint Bernard n'a pas besoin de ces inventions ; l'amour n'a pas besoin de prendre ses forces d'une espérance qui soit hors de lui, où l'on desire de Dieu autre chose que lui-même, *aliud quid ;* mais il prend continuellement de nouvelles forces, de l'espérance qu'il forme lui-même dans son propre sein, qui est celle de croître toujours, jusqu'à ce qu'il vienne enfin à la consommation de la charité qui lui est promise en l'autre vie.

L'amour des justes du commun a plus besoin de s'aider de tout, c'est-à-dire des biens qui sont hors de Dieu même ; mais l'amour parfait et pur, sans oublier les avantages accidentels du corps et de l'ame, qui ne sont pas Dieu, se porte à les concentrer et consolider avec le bien qui est Dieu même : et c'est pourquoi saint Bernard ne veut pas qu'il soit mercenaire, parcequ'il n'a pas accoutumé d'appeler ainsi l'amour qui s'attache à ramasser tout dans la récompense incréée, selon que nous avons vu que l'a expliqué saint Bonaventure [1].

Mais comme nous avons vu que tout amour de charité tient de ce caractère ; saint Bernard, qui nous dit ici que *le pur amour* n'est point *mercenaire* ou *intéressé*, dit ailleurs en général, que « la charité ne l'est pas, et ne cherche point son intérêt : *Charitas non est mercenaria, non amat quæ sua sunt* [4] ; » afin que nous entendions qu'entre l'amour et le pur amour, il ne s'agit que du degré, tout amour de charité étant désintéressé, et ne pouvant y en avoir qui ne le soit pas.

Je suis au reste obligé de dire que je ne trouve point dans saint Bernard ce motif d'aimer Dieu pour sa perfection, comme distingué de tout rapport avec nous : car à l'endroit où nous avons vu les deux raisons pour lesquelles il faut aimer Dieu *à cause de lui* [1] ; il y a joint *notre utilité avec son mérite* : et expliquant le mérite, il dit que « le principal est que Dieu nous a aimés le premier : *illud præcipuum, quia prior ipse dilexit nos ;* » ce qui le fait regarder par rapport à nous : non que saint Bernard ait oublié l'excellence de la nature divine en elle-même, dont ce sublime contemplatif étoit si rempli ; mais parcequ'il la confond naturellement avec la bonté communicative, n'y ayant rien où nous sentions mieux combien Dieu est excellent au-dessus de nous, que de nous le faire regarder *comme la fontaine infiniment abondante*, et nous comme *ceux qui en avons soif* [2] : lui comme *le principe de notre amour*, et nous comme ceux qui *y retournons par un continuel reflux* : en sorte qu'aimer Dieu comme nous étant bon, par les principes de saint Bernard que nous avons vus, c'est aussi l'aimer comme bon en soi ; et l'un de ces sentiments fait partie de l'autre.

Le quatrième passage, que j'ai promis d'expliquer, est celui d'Albert le Grand, que l'on rapporte en ces termes [3] : « Il dit que le parfait amour nous unit à Dieu, sans chercher aucun intérêt ni passager ni éternel, mais pour sa seule bonté : car l'ame délicate, dit-il, a comme en abomination de l'aimer par manière d'intérêt ou de récompense. » De là suit le raisonnement et la réflexion ordinaire : « Il entend par la récompense, la récompense regardée comme un intérêt, et avec un attachement naturel et mercenaire : » ce qu'il croit prouver en disant : « A Dieu ne plaise qu'on dise jamais, que les parfaits ont en abomination l'espérance chrétienne ; » comme si on pouvoit avoir en abomination une affection naturelle, délibérée et permise, qui n'est pas même toujours une imperfection dans les ames parfaites. Mais pourquoi se tant tourmenter, pour entendre une chose si claire ? le parfait amour *est celui de la charité*, qui est opposé à l'amour imparfait de l'espérance ; cet amour *ne cherche aucun intérêt ni passager ni éternel, mais la seule bonté* et perfection de Dieu pour y mettre sa fin dernière, comme l'ont expliqué tous les docteurs.

[1] *In Cant. Serm.* LXXXIII, n. 4; col 1558. — [2] *Ibid.* n. 5. — [3] Ci-dessus, p. 306. — [4] *De dil. Deo.* cap. VII, n. 17 ; *ubi sup.*

[1] *Ibid.* cap. I, n. 1 ; *ubi sup.* — [2] *In Cant. Serm* LXXXIII, n. 3. 6 ; *ubi sup.* — [3] *Instr. past.* n. 20, p. 65. *Alb. magn. Parad. animæ lib.* VI, n. c. etc.

En ce sens, ils ont en abomination d'aimer Dieu, finalement, par manière d'intérêt et de récompense : ce n'est pas l'espérance chrétienne qu'ils ont en horreur, et on a raison de dire ici, A Dieu ne plaise : c'est l'espérance en tant qu'on y mettroit sa fin dernière, et qu'on s'y arrêteroit plus qu'il ne faut, sans la rapporter à la gloire de Dieu : *ut imprimis glorificetur Deus*, selon la décision du concile de Trente. N'est-ce pas là un clair dénouement? et pourquoi se tant tourmenter à introduire en ce lieu, comme par force, l'affection naturelle, dont ni ce docteur ni les autres n'ont parlé?

SECTION X.

Où l'amour naturel et délibéré est considéré en lui-même.

Nous allons considérer cette affection naturelle, non plus dans les passages où on l'a cherchée par un grand et inutile travail, mais en elle-même. On s'étoit plaint de l'auteur, qui dans les Maximes des Saints [1] avoit fait deux fautes : l'une, de faire dire à saint Augustin en général, sans explication, que tout ce qui ne vient pas de la charité vient de la cupidité; et l'autre, d'avoir appliqué ce principe à l'espérance chrétienne : ce qui la rangeroit au nombre des vices. L'auteur ne dit rien sur ce dernier chef d'accusation; et pour le premier, voici sa réponse [2] : « J'ai dit, après saint Augustin, que » *tout ce qui ne vient pas du principe de la charité, vient de la cupidité* : mais j'ai entendu » en cet endroit de mon livre, par le terme de » *charité*, tout amour de l'ordre considéré en » lui-même; et par celui de *cupidité*, tout amour particulier de nous-mêmes. » Ainsi, comme il a déjà été remarqué, tout amour de l'ordre naturel ou surnaturel est charité : on parle ainsi *par rapport aux paroles de saint Augustin*. C'est donc à saint Augustin qu'on attribue ce prodigieux langage, sans en avoir pu rapporter la moindre parole; et l'on voudroit confirmer par son autorité, qu'on appelle du nom de charité, un autre amour que celui qui est répandu dans les cœurs par le Saint-Esprit, ou les mouvements de la grace qui y conduisent.

C'est dans cette vue que l'auteur avoit dit ces paroles [3], « la charité prise pour la troisième » vertu théologale : » comme si la théologie avoit jamais admis une autre charité, que celle qui est un don de Dieu, et la plus parfaite des vertus théologales. Peut-on ici ne s'étonner pas d'une hardiesse qui s'élève au-dessus de tout le langage et de tout le dogme théologique, jusqu'à reconnoître une charité qui n'est pas la vertu théologale connue même par les enfants dans le catéchisme?

C'est une suite de cette erreur, de parler ainsi de la *cupidité, racine de tous les vices* [1] : il est vrai que l'amour de nous-mêmes, *qui est bon quand il est réglé*, *devient* l'unique racine de tous les vices, *quand il n'a plus de règle* [2]. Voilà comme il explique saint Augustin. La cupidité, qui est la source de tous les vices, n'est plus, selon ce Père, la concupiscence, qu'il nomme vicieuse à toutes les pages : mais un amour naturel, honnête de soi, dont il n'a jamais parlé. L'auteur fait tout ce qu'il veut des Pères, de la théologie, de ses paroles, de celles des saints; et les nouveautés les plus inouïes ne lui coûtent rien.

Pour maintenant entendre son *amour naturel et délibéré*, dont la nature est assez bizarre, et qui n'est bien connue que de notre auteur, il en faut ramasser les propriétés dans les diverses expressions de l'Instruction pastorale. Disons donc avant toutes choses :

1. Que l'amour surnaturel de l'espérance est différent, « non seulement de l'amour déréglé de » pure concupiscence, mais encore de tout amour » réglé qui n'est que naturel [3]. »

2. Que c'est un « attachement naturel et mercenaire qui ne se trouve plus d'ordinaire dans » les ames parfaites [4]; » qui n'étoit point dans la sainte Vierge : « il est mauvais quand il n'est » pas réglé par la droite raison et conforme à » l'ordre; il est néanmoins une imperfection » dans les chrétiens, quoiqu'il soit réglé par l'or» dre : ou, pour mieux dire, c'est une moindre » perfection, parcequ'elle demeure dans l'ordre » naturel et inférieur au surnaturel. » Voilà donc dans les chrétiens, non pas tant une imperfection, qu'une moindre perfection qui ne vient point de la grace.

3. « Cet amour naturel et délibéré diminue la » perfection de la volonté, en ce que la volonté » veut le bien plus purement et plus fortement, » quand l'ame ne s'aime que d'un amour de cha» rité, que quand elle s'aime d'un amour de cha» rité et d'un amour naturel [5]. »

4. C'est un « amour naturel et délibéré de nous» mêmes qui est imparfait, mais non péché [6]. »

5. « C'est une consolation toute naturelle : un » appui sensible, dont l'amour naturel et merce» naire voudroit se soutenir, lorsque la grace n'a » rien de sensible et de consolant [7]. »

[1] *Max. des SS. p.* 7. — [2] *Instr. past. n.* 9. — [3] *Ibid. n.* 7.

[1] *Max. des SS. p.* 8. — [2] *Instr. past. n.* 9. — [3] *Ibid. n.* 2. [4] *Ibid. n.* 3. — [5] *Ibid. n.* 6. — [6] *Ibid. n.* 9.— [7] *Ibid. n.* 10.

6. » L'ame parfaite ne desire d'ordinaire tous » ces biens (ceux que l'Église demande) que par » un amour de charité ; au lieu que l'imparfaite » se les desire aussi d'ordinaire par un amour » naturel, qui la rend mercenaire ou intéressée [1]. »

7. A cela près, les parfaits et les imparfaits » veulent les mêmes choses, les mêmes objets. » Toute la différence entre eux n'est pas du côté » de l'objet, mais du côté de l'affection avec laquelle la volonté le desire [2]. »

8. « Les parfaits, pour devenir parfaits, ont » retranché une affection imparfaite pour la ré» compense, qui est encore dans les impar» faits [3] : » il s'agit des récompenses éternelles, et du bonheur que Dieu a promis, pour lequel on a un *attachement*, une *affection naturelle*, véritable, et seulement imparfaite.

9. » Ainsi il y a une espérance naturelle qui » regarde les biens éternels [4] : » on a pour eux des desirs humains, et une » affection naturelle » pour la béatitude formelle [5]. »

10. » Cet attachement n'est point de la grace, » et n'en peut point être ; à cause qu'il est *imparfait*, et qu'on le retranche : *donc il est naturel* [6].

11. » Cette propriété n'est autre chose qu'un » amour naturel de nous-mêmes, qui nous atta» che à l'ornement ou à la consolation que donne » la perfection des vertus, et au plaisir de pos» séder la récompense [7]. »

12. » C'est un amour naturel qui nous appro» prie le don, qui nous attache aux dons spiri» tuels : celui qui n'a plus cet intérêt, ne craint » ni la mort, ni le jugement, ni l'enfer, de cette » crainte qui vient de la nature [8]. »

13. On doit » laisser à l'ame la consolation » d'une affection naturelle, quand elle est trop » foible pour porter la privation de cette dou» ceur sensible [9]. »

14. *Les parfaits ne desirent plus les biens même les plus desirables par ce principe naturel et imparfait* [10]. Ainsi on n'exclut que les parfaits ; et on laisse desirer aux justes de la voie commune par un principe naturel, les biens les plus desirables.

15. » La différence entre cet amour naturel » et la cupidité vicieuse est, premièrement, qu'il » ne s'arrête point à lui-même quand il est dans » les justes [11]. » Il s'arrête donc en Dieu, et voilà un amour naturel qui nous détache de nous-même et qui nous unit à Dieu.

16. » Dans les justes il est réglé par la raison, » qui, selon saint Thomas, est la règle des ver» tus naturelles, et de plus il est en eux sou» mis à la charité [1]. »

17. » On ne pourroit détruire cette distinction » sans ôter tout milieu entre le principe de la » grace et celui de la cupidité vicieuse, et sans » regarder la crainte naturelle des pécheurs » comme un péché [2]. »

18. » Dans le troisième des cinq amours, l'a» mour naturel de soi est encore dominant dans » l'ame, quoique l'acte d'espérance soit surna» turel, qu'il tende à Dieu comme au bien su» prême, et qu'il ne nous préfère point à Dieu [3]. »

19. » Dans le quatrième état, l'amour naturel » se trouve souvent, non dans les actes surna» turels, mais dans l'ame qui les fait [4]. »

20. » Dans le cinquième état, l'amour naturel » et délibéré, qui fait l'intérêt propre, n'agit » presque plus [5]. »

Avec tant d'extraordinaires et bizarres propriétés, si cet amour naturel étoit quelque chose où se fît la séparation des parfaits et des imparfaits, tous les livres en seroient remplis. Mais nous avons déja vu un silence universel dans tous les auteurs, et nous voulons seulement observer ici que M. de Cambrai ne tente pas seulement de rien établir par l'Écriture ; quoiqu'on ne puisse pas dire que les principes de la perfection chrétienne n'y soient pas amplement traités. On s'étonnoit de voir les Maximes des Saints si destituées des témoignages de la parole de Dieu : elle paroît encore moins dans l'Instruction pastorale, quoiqu'elle soit beaucoup plus longue. Quoi, veut-on accoutumer les chrétiens à chercher une perfection que l'Écriture ne connoisse pas ?

Mais sans plus parler de passages, puisque nous devons ici envisager la chose en elle-même : par les propositions 6, 8, 9, 10, 14, il faut croire dans la plupart des saintes ames une affection naturelle, une espérance des biens que Dieu a promis, puisque ce sont ceux que l'Église demande ; par conséquent des biens surnaturels qui ne sont connus que par la foi : à la réserve des parfaits élevés à ce prétendu pur amour, il y a dans tous les justes deux espérances, l'une naturelle et sans principe de grace, et l'autre surnaturelle, de ces biens ; des biens les plus desirables, qui sans doute sont les éternels, et ne sont rien moins que Dieu même. Par la 7e proposition, les parfaits et les imparfaits veulent les mêmes objets, les mêmes choses : la différence entre eux n'est pas du côté de l'objet, mais du

[1] *Instr. past. n.* 12. — [2] *Ibid.*, et *p.* 90, *n.* 2. — [3] *Ibid.* — [4] *Ibid. n.* 20. *p.* 46, 90. — [5] *Ibid. p.* 71. — [6] *Ibid.* — [7] *Ibid. p.* 65. — [8] *Ibid. p.* 66. — [9] *Ibid.* 20, *p.* 71. — [10] *Ibid. p.* 73. — [11] *Ibid. p.* 90.

[1] *Instr. past. p.* 90. 91. — [2] *Ibid. p.* 91. — [3] *Ibid. p.* 100. — [4] *Ibid. p.* 101. — [5] *Ibid.*

côté de l'affection; parcequ'au lieu que l'ame parfaite ne les desire d'ordinaire que par la charité, l'ame imparfaite les desire aussi par un amour naturel : de sorte que l'affection et l'espérance naturelle et surnaturelle ont dans le fond les mêmes objets. Voilà ce qu'il nous faut croire selon la nouvelle théologie.

Il faudra encore passer plus avant, et puisque, par la 15e proposition, la *différence entre l'amour naturel et la cupidité vicieuse*, consiste en ce que l'amour naturel ne s'arrête point à lui-même dans les justes, comme fait par son propre fond la cupidité vicieuse, et par conséquent qu'il s'arrête en Dieu; il faudra croire qu'un amour naturel nous détachera de nous-mêmes et nous unira à Dieu, comme il a été conclu dans le même endroit.

C'est donc là cette charité naturelle, cette charité qui n'est pas vertu théologale, qu'on a déja montrée dans notre auteur [1] : mais comme, par les principes posés, on est contraint d'admettre une espérance naturelle, et une charité naturelle, il faudra admettre aussi une foi naturelle sur laquelle tout soit fondé : et voilà, dans la nature comme dans la grace, une foi, une espérance, une charité, qui est la doctrine d'un théologien connu, mais en cela abandonné par les siens, et justement condamné.

Cette doctrine est fondée sur un principe erroné, et que nous avons déja réfuté [2], qu'une affection n'est point de la grace, et n'en peut pas être lorsqu'elle est imparfaite (par la proposition 10) : comme si les commencements encore imparfaits de la loi naissante, dans ceux que saint Paul appelle de petits enfants en Jésus-Christ, n'étoient pas de lui ainsi que le reste, et qu'il ne fût pas écrit, que « celui qui a com» mencé en nous les bonnes œuvres est le même » qui y met la perfection [3]. »

Loin de nous ces nouveautés profanes, qu'on ne trouve nulle part. Gardons-nous bien de penser avec notre auteur que ce soit là cet amour naturel enseigné par saint Thomas et par les autres docteurs catholiques [4]; parceque celui-ci est délibéré, parfait à sa manière quoique moins parfait, attaché et affectionné naturellement aux biens surnaturels les plus desirables, à Dieu même et aux promesses de l'Évangile : à quoi saint Thomas ni les autres n'ont jamais songé.

Mais une dernière propriété de cet amour naturel ne nous doit pas échapper, puisque c'est la plus importante : il ne s'agit plus seulement d'avoir établi, contre toute la théologie, une charité naturelle pour les biens éternels, on la fait servir de motif, toute naturelle qu'elle est, aux actes surnaturels : erreur si manifeste, que l'auteur semble d'abord s'y opposer; et il est vrai qu'il enseigne que son amour naturel, « loin d'entrer ni d'influer positivement dans les » actes surnaturels, diminue la perfection de la » volonté [1], » etc. Mais nous sommes trop accoutumés à entendre des contradictions, pour nous y laisser surprendre; la suite des principes l'entraine plus loin qu'il ne veut : car aussi à quoi serviroit aux ames justes ce principe d'amour naturel, s'il ne les poussoit à la vertu chrétienne comme un motif pour la suivre? Qu'est-ce qu'un motif, selon M. de Cambrai? Il prend, dit-il [2], le terme de motif, « non pas pour l'ob» jet extérieur qui attire la volonté, mais pour » le principe intérieur qui la détermine. » Si donc l'amour naturel est le principe qui détermine la volonté à se porter aux récompenses éternelles, ce sera sans doute un motif de les rechercher. Mais on ne peut pas douter du sentiment de l'auteur après ce qu'il ajoute, que les imparfaits « joignent au motif de la récompense » le principe de l'amour naturel qui fait souvent » desirer imparfaitement » l'objet de l'espérance chrétienne. Voilà donc en cet état deux motifs et deux principes d'agir, l'un naturel et l'autre surnaturel; ils entrent l'un et l'autre dans la détermination de la volonté, et l'œuvre de Dieu se partage entre la grace et la nature.

Ailleurs l'auteur nous avertit, que « si nous » prenons le texte du livre au sens qu'il ex» plique, » c'est-à-dire, si nous prenons le propre intérêt pour cet amour naturel et délibéré, « nous en trouverons toute la suite simple et » naturelle [3] : » prenons donc ce sens puisqu'il le veut. Le premier endroit où je trouve le terme d'*intérêt propre* est celui-ci [4], où parlant de l'amour d'espérance, qui sans doute de sa nature est divin et surnaturel, puisque c'est l'exercice propre d'une vertu théologale, l'on dit que « le motif de notre propre intérêt est son motif » principal et dominant [5] : » ce qu'on répète par deux fois. Je suis la loi qu'on me donne, et je prends le *propre intérêt* pour un amour naturel délibéré : je prends aussi le mot de *motif*, non pas pour l'objet de l'espérance, mais pour le *principe intérieur* qui nous y détermine; et je conclus que l'amour de l'espérance chrétienne a pour *principe intérieur* un amour naturel qui y domine : ce qui n'est rien moins qu'une hérésie.

[1] Ci-dessus, p. 331. — [2] Ci-dessus, p. 318. — [3] *Philipp.* I. 6. — [4] Ci-dessus p. 318.

[1] *Instr. past.* n. 6 et 20. — [2] *Ibid.* p. 95. — [3] *Ibid.* n. 20. p. 36. — [4] *Max. des SS.* p. 4. — [5] *Ibid.* p. 5.

L'auteur tombe dans la même erreur, lorsqu'en parlant de l'état des justifiés, il dit que *l'amour de charité prévaut alors* (et non pas plus tôt) *sur le motif intéressé de l'espérance* [1], c'est-à-dire, sur le principe intérieur d'amour naturel; d'où il s'ensuit qu'auparavant ce qui prévaloit dans l'espérance étoit un mouvement de la nature.

Telle est la part qu'on a voulu donner à la nature dans l'espérance chrétienne avant la justification : depuis, lorsqu'on définit l'amour justifiant, mais encore imparfait, on veut qu'il soit mélangé d'un *motif d'intérêt propre* [1] : et c'est pourquoi on déclare qu'on le nommera *intéressé* dans tout le livre. Si donc ce *motif d'intérêt propre* est un principe intérieur d'amour naturel; il sera vrai que non seulement ce *principe* naturel servira de motif dans l'espérance surnaturelle avant la justification, mais encore que dans l'état même de la justification ce principe subsiste toujours comme motif.

Je sais que l'auteur avertit d'abord que ses cinq amours sont cinq états [2] ; mais quand il infère de là, qu'il ne parle que des habitudes et non des actes, il oublie qu'il est ordinaire et naturel de définir les habitudes par rapport à leurs actes propres, et que c'est ce qu'il a fait partout : de sorte qu'on ne peut nier, qu'il n'ait fait cet *intérêt propre* et cet amour naturel, le *motif* et le principe intérieur des actes surnaturels qu'il a définis : d'autant plus que ce motif naturel, ou comme l'auteur l'appelle ailleurs [4], cette *consolation d'une affection naturelle*, doit être *laissée à l'ame* pour la soutenir *quand elle est trop foible pour en porter la privation* : d'où il suit, que non seulement elle est un motif, mais encore un soutien nécessaire. Au surplus, il est évident que s'il n'avoit voulu parler que des états, il ne se seroit pas contenté de dire que le motif du propre intérêt, c'est-à-dire de l'amour naturel, est le motif dominant dans les états qui précèdent la justification [5] : car ce n'est pas l'amour naturel, mais l'amour vicieux qui y domine; c'est la concupiscence déréglée, c'est le péché qui y règne, et le prétendu amour naturel est son moindre mal.

Mais quoi qu'il en soit, et de quelque manière qu'on le prenne, il sera toujours également véritable, que les pécheurs pour espérer, et les justes imparfaits pour aimer surnaturellement, ont besoin d'un motif d'amour naturel, qui, faisant le soutien de leur charité, ne peut manquer d'y entrer et d'y influer.

[1] *Max. des SS.* p. 8. — [2] *Ibid.* p. 14, 15. — [3] *Instr. past.* n. 2. — [4] *Ibid.* n. 20. p. 71. — [5] *Max. des SS.* p. 4, 5, 8.

Pour bien comprendre cette erreur, il faut remarquer, qu'à la vérité on fait tout pour être heureux, et que c'est là pour ainsi parler le fond de la nature, que la grace suppose toujours : ainsi l'on ne fait point de difficulté de reconnoître que tous les actes surnaturels sont fondés nécessairement sur le desir naturel de la béatitude : parceque cette inclination naturelle se confond avec la grace qui en fixe les mouvements généraux, en sorte que la nature, déterminée au bien en général, se trouve inclinée par la grace au choix du bien véritable; il n'y a rien là que dans l'ordre : mais il n'en est pas ainsi de ceux qui mettent pour principe intérieur, nécessaire aux justes imparfaits, un amour naturel à la vérité, mais en même temps délibéré et de choix; et qui, en faisant de cet amour le motif des saints, leur apprennent à mettre en partie leur confiance dans le choix naturel de leur libre arbitre, et à se glorifier en eux-mêmes.

Mais l'endroit du livre des Maximes où l'abus de l'*intérêt propre*, pris pour un amour naturel de nous-mêmes, paroît le plus, est celui-ci [1] : « Il faut laisser les ames dans l'exercice de l'a- » mour qui est encore mélangé du motif de leur » intérêt propre, tant que l'attrait de la grace » les y laisse; il faut même révérer ces mo- » tifs : » c'est donc à dire qu'il faut *révérer* les motifs d'un amour naturel : et comment encore les faut-il révérer? c'est parce qu'ils sont « ré- » pandus dans tous les livres de l'Écriture sainte, » dans les monuments les plus précieux de la » tradition, et dans toutes les prières de l'É- » glise. » Ainsi, non content de révérer ce qui est le fruit du seul libre arbitre, il faut croire que toute l'Écriture nous occupe d'un tel motif, que tous les saints nous le recommandent, et que l'Église ne cesse de le demander. Mais où le demande-t-elle? ce ne peut être sans doute que lorsque par tous ses vœux elle demande l'effet des promesses et le royaume éternel : car elle ne connoît point d'autres desirs par où la nature humaine soit contente : et ainsi, en faisant l'analyse des propositions de l'auteur, il se trouveroit à la fin, que l'Église veut être heureuse, et desirer l'accomplissement de la bienheureuse espérance, par les actes naturels et délibérés de son franc arbitre.

Par la suite il paroît encore, que cet amour naturel et délibéré est le « motif dont il faudroit » se servir pour réprimer les passions, pour af- » fermir toutes les vertus, et pour détacher les » ames de tout ce qui est renfermé dans la vie

[1] *Max. des SS.* p. 33.

» présente [1]. » Mais si l'on a besoin de ce motif d'un choix naturel du libre arbitre pour tous ces effets, qui doute qu'on en ait besoin pour la charité qui seule peut les produire? Peut-on aimer la vertu sans elle, ou réprimer les passions utilement sans son secours? Peut-on se détacher de la vie présente et de tout ce qu'elle renferme, si l'on n'est uniquement attaché à Dieu? Ainsi l'amour naturel et délibéré entrera dans toutes ces choses, et y entrera tellement qu'il en sera le motif, c'est-à-dire, le principe intérieur. Ce motif sera si nécessaire à la plupart des ames pieuses, et à ceux qu'on appelle saints, qu'en le retranchant on les jetteroit *dans le trouble, dans la tentation, dans le scandale* [2]. N'est-ce pas là uu pur pélagianisme, puisque c'est, dans la plupart des chrétiens, faire dépendre l'effet de la grace, d'un acte naturel et délibéré du franc arbitre? Bien plus, les parfaits mêmes s'y trouvent assujettis : car si l'on dit qu'ils agissent sans se servir de ce motif, on restreint la proposition, en disant, à toutes les pages de l'Instruction pastorale, que ce n'est *que d'ordinaire* [3] : et il est réglé qu'il y a dans les plus parfaits des *actes* qui ont pour motif un amour naturel de nous-mêmes, produit sans la grace, et par le seul choix du libre arbitre.

Ce n'est pas ainsi que saint Paul nous a instruits : ce n'est pas ainsi que saint Augustin l'a interprété : l'Église ne nous permet pas de partager notre cœur entre la grace et le choix naturel du libre arbitre, de diviser notre confiance, et de poser notre fondement en partie sur nous-mêmes. Il ne sert de rien de dire que « ce » desir naturel humain et délibéré de la béati- » tude, loin d'entrer dans l'acte d'espérance » surnaturelle, et de lui être essentiel, ne fait » au contraire qu'en diminuer la perfection dans » une ame [4] ; » car c'est là une partie de l'erreur : que ce qui diminue la perfection d'un acte, lui serve d'un motif aussi nécessaire qu'on le vient de voir : la piété, la saine doctrine, la solide théologie ne se sauve pas par des illusions. Il sert encore moins de répondre que ces motifs d'*intérêt propre*, d'amour naturel délibéré de soi-même, sont *subordonnés* à l'amour divin [5] : car ceux qui ont dit, que dans l'ouvrage de notre salut nous n'étions pas capables de rien entreprendre, de rien espérer, de *rien penser de nous-mêmes comme de nous-mêmes*, mais que *notre capacité*, notre force, notre puissance, *venoit de Dieu* [6], n'ont pas prétendu qu'il y ait uue partie de notre puissance qui vînt de nous-mêmes, et du propre choix naturel de notre libre arbitre; ni que nous fissions de nous-mêmes ce que nous pourrions naturellement et sans grace, pour ensuite le subordonner à l'amour divin.

Ainsi, de quelque côté que l'auteur se tourne, l'erreur est inévitable : si l'*intérêt propre* est pris, comme on s'y porte naturellement, pour l'avantage surnaturel qui nous revient de l'espérance; en ôtant l'*intérêt propre*, l'auteur aura retranché aux ames parfaites une vertu théologale, ce qui est hérétique : et si, selon la nouvelle interprétation de l'Instruction pastorale, l'*intérêt propre* veut dire un amour naturel et délibéré, il sera vrai qu'un motif naturel et délibéré est un motif, un principe des actes surnaturels, un vrai motif des vertus, un vrai moyen de se détacher de la créature et de s'unir à Dieu : ce qui est une autre hérésie, et un vrai pélagianisme. De cette sorte, le fruit de ce dénouement est de faire régner par tout le livre des Maximes des Saints un double sens, une équivoque perpétuelle, qui fasse flotter l'esprit entre deux écueils, entre deux hérésies également dangereuses.

Pour empêcher qu'on ne voie tous ces nouveaux embarras dans son Instruction pastorale, l'auteur ne songe qu'à tout embrouiller de questions inutiles à cette matière : savoir quel est le milieu, et s'il y en a, entre le principe de la grace et la cupidité vicieuse, entre la vertu chrétienne et le vice; s'il y a des actions indifférentes; *si la crainte naturelle des pécheurs est un péché* [1] : on voudroit, pour incidenter toujours, voir peut-être ce que nous dirons sur la vertu morale et naturelle des païens, ou si nous attacherons la condamnation d'un auteur à des opinions de l'école. A quoi servent ces questions? Quand il y auroit des actions indifférentes, ou des vertus naturelles, les justes même imparfaits n'en ont pas besoin pour se soutenir dans la piété : la perfection ne consiste pas à faire ou à ne pas faire de tels actes; rapporter à Dieu tout ce qu'on fait c'est l'effet d'une vertu assez commune, où le chrétien peut atteindre sans les subtiles précisions du prétendu amour pur. Quand il y auroit entre le principe de la grace et la cupidité vicieuse des sentiments imparfaits, quoique innocents, d'amour naturel de soi-même, il ne s'ensuit pas pour cela que cet amour soit un motif, c'est-à-dire, selon le nouveau dictionnaire de l'Instruction pastorale, un principe intérieur, par lequel la volonté soit déterminée au bien éternel, ou aidée pour exercer les vertus chré-

[1] *Max. des SS.* p 33. — [2] *Ibid.* p. 34, 35. — [3] *Instr. past.* n. 12. *etc.* — [4] *Ibid.* n. 20, p 38. Ci-dessus 332 *et suiv.* — [5] *Instr. past.* p. 38. — [6] *II. Cor.* III. 5.

[1] *Instr. past.* p. 91.

tiennes. Sans avoir besoin d'examiner si, et en quel cas, la crainte naturelle de la peine peut être un péché, je découvre l'erreur de cette parole : « Celui qui n'a plus cet intérêt, ou amour » naturel et délibéré de soi-même, ne craint ni » la mort, ni le supplice, ni l'enfer, de cette » crainte qui vient de la nature[1] : » car c'est attaquer directement Jésus-Christ, qui sans doute ne doit point avoir cet amour naturel et délibéré de soi-même, puisqu'il n'est que dans les imparfaits, et que même la sainte Vierge en est exempte : et néanmoins, il a eu bien certainement la crainte de la mort et du supplice, qui vient de la nature : il a même voulu l'avoir, et la raison l'a commandée ; et pour n'être pas involontaire, elle ne laisse pas d'être naturelle, comme le mouvement du bras est naturel, quoique volontaire et commandé par la raison. Cette crainte naturelle de la mort et du supplice a fait dire à Jésus-Christ : *Mon Père, détournez de moi ce calice*; et encore : *Que ce ne soit pas ma volonté, mais la vôtre qui se fasse.* Cette volonté de Jésus-Christ, que Jésus-Christ ne veut pas qui s'accomplisse, est sans doute la volonté naturelle qui lui inspiroit l'horreur de la mort ; elle a été, et a dû être en Jésus-Christ aussi naturelle, aussi véritable que la nature humaine ; que la faim, que la soif, qui ne devoit non plus manquer à l'homme-Dieu que la chair qu'il a portée, et le sang auquel il falloit qu'il communiquât pour avoir la vie.

Laissez donc Jésus-Christ être parfait avec l'amour naturel de soi-même, qu'on ne peut nier sans erreur; et si vous dites, pour demeurer dans vos principes, que du moins il n'étoit pas délibéré, c'est une autre sorte d'erreur, puisqu'il n'y a jamais eu aucun homme, où il ait été plus délibéré, et plus commandé par la raison, que dans Jésus-Christ.

Il est vrai que dans Jésus-Christ la raison, qui gouvernoit les sentiments naturels, étoit toujours elle-même immédiatement et divinement réglée par le Verbe : mais aussi c'étoit Jésus-Christ, et il ne pouvoit nous montrer d'une autre sorte, que la perfection ne consistoit pas à étouffer la nature, mais à la soumettre aux lois éternelles et à la volonté de Dieu.

Et en vérité, il ne semble pas qu'on parle sérieusement; mais, s'il est permis de le dire, qu'on ne songe qu'à faire illusion à son lecteur, lorsqu'après avoir porté si haut ce grand secret du pur amour, après l'avoir regardé comme une chose si inconnue, si inaccessible à la plupart des saintes ames, qu'on leur en fait un mystère, et que si on leur en parloit, on leur causeroit du trouble et du scandale[1] : il se trouve après cela, que ce grand mystère aboutit à se dépouiller d'un amour de soi-même, naturel, délibéré et innocent[2]. Qui jamais a été étonné, troublé, scandalisé d'en être privé, ou d'apprendre qu'il ne faudra plus doréuavant s'aimer soi-même de cette sorte d'amour ? A la vérité, on seroit troublé, si on nous disoit qu'on n'aura plus ce desir d'être heureux, que Dieu nous a mis dans l'ame avec la raison, parceque ce seroit un sentiment barbare, dénaturé, contraire au bon sens, et à la constitution essentielle de toute créature intelligente : mais pour cet amour délibéré, on ne s'aperçoit pas qu'on en ait besoin, ni que la privation en soit pénible. Saint-Augustin a bien mis la perfection de cette vie à faire « décroître la cupidité, et croître la charité : *de- » ficiente cupiditate, crescente charitate;* » et celle de l'autre, en ce que « la cupidité y sera » éteinte, et la charité consommée : *cupiditate » extinctâ, charitate completâ :* » mais la cupidité dont il parle n'est point la cupidité naturelle, innocente et délibérée; c'est la cupidité vicieuse, qui est un fruit malheureux du péché originel; c'est celle-là qui nous tyrannise durant tout le cours de cette vie, qui demande jusqu'à la fin les derniers efforts pour être réprimée, et qu'on sent toujours inhérente à ses entrailles; en sorte qu'on ne peut jamais en arracher toutes les fibres, quelque violence qu'on se fasse. Mais ni les imparfaits ni les parfaits ne sentent aucun besoin de faire attention à l'affection naturelle de soi-même, comme au dernier obstacle de leur perfection : on ne sait pas même quelle est sa nature, et l'auteur ne nous dit pas seulement s'il la faut combattre ou non. S'il la faut combattre; *si elle convoite contre l'esprit, et l'esprit contre elle*[3], en quoi diffère-t-elle de la concupiscence vicieuse? S'il ne faut point la combattre, où est cette grande peine qu'on trouve à s'en dépouiller? étoit-elle en Adam, ou n'y étoit-elle pas? Si elle y étoit, c'est donc un apanage ou un reste de la nature innocente : si elle n'y étoit pas, c'est donc un fruit du péché, une maladie de la nature tombée; et en un mot, une vicieuse et mauvaise concupiscence, selon les principes du grand docteur de la grace. Saint Paul nous apprend à trouver deux hommes dans l'homme renouvelé par la grace, l'ancien et le nouveau : l'un corrompu, et l'autre saint : l'un qui est Adam, et l'autre qui est Jésus-Christ, qui tâchent de se détruire l'un l'autre:

[1] *Instr. past. p.* 66.

[1] *Max. des SS. p.* 34, 35, 261. — [2] *Instr. past. n.* 20, *p.* 33, 36, 38. — [3] *Gal.* v. 17.

mais il y faudra maintenant ajouter un troisième homme, c'est-à-dire l'homme naturel, qui ne sera ni bon ni mauvais. Toute l'école accorde à Scot, que l'amour de la béatitude, qui est nécessaire quant à son fond, est libre dans son exercice : est-ce là ce que l'auteur veut appeler l'affection naturelle délibérée de soi-même? est-ce là ce qu'il veut laisser aux imparfaits? Les parfaits ne songent-ils jamais, par une réflexion délibérée, que Dieu les a faits pour être heureux? ne consentent-ils jamais, par une volonté délibérée et raisonnable, à cette belle constitution de la nature intelligente? Où est le mal? où est le péril? où est l'inconvénient d'un tel acte, lorsqu'on y ajoute qu'on veut mettre son bonheur à aimer Dieu? Que si cet acte est employé à faire qu'on aime à se reposer en soi-même, sans se rapporter soi-même tout entier à Dieu, il est corrompu par la concupiscence, c'est-à-dire, par l'amour-propre inhérent en nous; amour, dit saint Augustin, qui « fait que nous portons l'amour de » nous-mêmes jusqu'au mépris de Dieu, comme » la charité nous fait porter l'amour de Dieu jus- » qu'au mépris de nous-mêmes : *amor sui usque » ad contemptum Dei : amor Dei usque ad » contemptum sui.* » On voit donc ce qu'il faut combattre pour être parfait : mais les desirs de la béatitude abstractivement et en général, délibérés ou indélibérés, ne font par eux-mêmes aucun obstacle à la perfection, et n'y paroissent non plus opposés que la faim et la soif, soit qu'on y consente, soit qu'on n'y consente pas : ce sont des actes si abstraits et si généraux, qu'à vrai dire ils ne peuvent être ni bons ni mauvais, qu'autant qu'on les épure par rapport à Dieu; auquel cas ils appartiennent à la grace dans les imparfaits comme dans les parfaits; ou qu'on s'y arrête volontairement, comme à sa dernière fin, pour en faire un soutien et une pâture de l'amour-propre vicieux.

Mais pourquoi n'a-t-on osé dire que cet amour naturel, délibéré et innocent, dont l'exclusion fait le comble de la perfection, pût être entièrement extirpé; et que tout ce qu'on donne aux parfaits, c'est de n'agir pas d'*ordinaire* par ce motif? Est-ce qu'il y a des cas où ils en ont besoin? est-ce qu'il en est de cet amour innocent comme des péchés véniels, sans lesquels on ne vit point? L'Église, qui a défini qu'on ne vit point sans péché véniel, pourquoi n'a-t-elle pas aussi défini qu'on ne vit point sans cette affection innocente? ou si l'un est compris dans l'autre, pourquoi sépare-t-on du péché véniel ce qui en a l'attribut et la qualité? Est-ce qu'on l'a réservé pour en faire tout ce qu'on veut, non par règle, mais par fantaisie ou dans le besoin?

Je ne vois donc pas pourquoi on remarque avec tant de soin, que cet amour naturel ne fut jamais dans la sainte Vierge, et ne peut pas être dans les parfaits. N'ont-ils pas avec réflexion cet amour naturel pour eux-mêmes comme pour les autres, pour leurs proches, pour leurs amis, qu'on a voulu prendre dans saint Thomas? Faut-il l'étouffer, ou seulement le soumettre? faut-il faire une matière de son examen, si celui que l'on ressent est naturel ou surnaturel, s'il est de la nature ou de la charité et de la grace? Mais comment discernera-t-on ces deux sortes d'actes, et le mouvement de la nature d'avec celui de l'amour donné de Dieu? Tous deux ont le même objet, qui est l'accomplissement de la promesse : tous deux par conséquent supposent la foi, et viennent de ce principe. Sans doute il y a ici de l'illusion; et sous prétexte d'exterminer l'amour naturel délibéré de soi-même par lequel on veut jouir de Dieu, on se donne la liberté d'exterminer tout desir de la jouissance.

Que le lecteur attentif prenne garde à cette importante réflexion, où je fais principalement consister le péril et l'illusion du nouveau système : je ne comprends pas pourquoi on s'attache tant à établir et à combattre dans les parfaits cet amour naturel et délibéré de soi-même, de la récompense, de la béatitude éternelle, du contentement qu'elle donne, si ce n'est que c'est un langage pour donner lieu aux faux directeurs d'étouffer l'amour surnaturel des mêmes objets, et de rétablir le premier système qu'ils semblent vouloir adoucir; mais qui en effet est celui qu'ils ont véritablement à cœur.

C'est à quoi ils préparent les esprits par cette maxime[1] : « Les parfaits amis de Dieu n'ont » pas besoin pour l'aimer d'y être invités par la » récompense qui est la béatitude formelle, » et l'actuelle jouissance du bien infini. Par ce principe, on les portera aisément à se priver d'une chose dont ils n'ont pas besoin pour aimer Dieu : et si d'ailleurs on leur fait voir que cet amour de la jouissance en un sens est un obstacle à la perfection, et qu'il peut venir de deux principes, dont l'un sera la nature, et l'autre la grace, sans qu'on puisse avoir aucune règle pour les discerner l'un d'avec l'autre, un directeur en qui l'on suppose ce discernement, sans que pourtant il en puisse rendre d'autre raison que son expérience, se conservera le droit d'exterminer tout-à-fait l'amour de la béatitude formelle qu'il aura déja établi comme inutile, et que par un autre principe il aura montré comme suspect dans les parfaits.

[1] *Instr. past.* p. 61.

Nous voici donc retombés, par ce nouveau tour, dans l'extinction du motif de la récompense; c'est pourquoi il n'y a rien de plus erroné que cette maxime, qui rend inutile à l'amour divin le desir de la récompense qui est Dieu même éternellement possédé, c'est-à-dire, ce qu'on appelle béatitude formelle: le lecteur, qui n'entend que confusément ce qu'on appelle de ce nom, passe, sans y prendre garde, l'inutilité de la béatitude formelle qu'il n'entend pas bien; mais quand il l'aura passée, on lui fera remarquer que ce qu'on appelle béatitude formelle, c'est la jouissance de Dieu même; c'est Dieu même comme possédé de nous, et nous possédant; c'est, si l'on veut, la joie de lui être uni: on se trouvera insensiblement dégoûté de la jouissance: on aura renoncé, sans y penser, au contentement de posséder Dieu à jamais; à ce précepte, *Délectez-vous dans le Seigneur: Delectare in Domino;* on comme l'énonce saint Paul [1]: *Réjouissez-vous en notre Seigneur; encore un coup, réjouissez-vous en lui;* à cette douce invitation, *Goûtez et voyez combien le Seigneur est doux; à cet éternel enivrement dans l'abondance de la maison de Dieu, et au torrent de volupté dont il nous abreuve.* On apprend, dis-je, en regardant de si grands biens comme inutiles, à s'en dégoûter, à les dédaigner; on croira qu'on aimera autant Dieu en n'y pensant pas qu'en y pensant, et que cette éternelle communication qu'il nous donnera de lui-même, quoique ce soit par ce seul moyen que nous soyons véritablement *et parfaitement participants de la nature divine*, comme l'enseigne saint Pierre [2], ne sert de rien à le faire aimer.

Quand, avec cette préoccupation, on entendra dire qu'il y a un amour de cette bienheureuse jouissance qui est naturel, et par là le seul obstacle à la perfection du pur amour, tout ce qui portera le caractère de la jouissance fera peur à l'ame prétendue parfaite. Si elle étoit persuadée qu'ordinairement et de sa nature il vient de Dieu, elle craindroit de résister à l'attrait qui nous y porte: mais depuis qu'elle voit dans une Instruction pastorale, et par l'autorité d'un archevêque, qu'elle peut être naturelle, et que c'est à l'exterminer en ce sens comme le dernier obstacle à la perfection, que toute la tradition, que tous les Pères, que tous les spirituels conspirent, sans lui pouvoir jamais faire discerner le vrai bien d'avec le bien imparfait; elle entrera dans le dessein de détruire en elle tout amour de la récompense: et voilà, encore un coup, le premier système, dont on sembloit vouloir s'éloigner, entièrement rétabli.

[1] Philip. IV. 4. — [2] II. Petr. I. 4.

Gardons-nous de ce dénouement de l'espérance naturelle, de l'affection naturelle pour la récompense, puisqu'il ne fait que rétablir, sous un autre nom, le premier dégoût du motif de la récompense qu'on avoit inspiré d'abord: cette affection naturelle dont on ne parloit point alors, et qu'on veut maintenant trouver partout, ne peut être que la converture d'un autre dessein. Qu'ainsi ne soit; demandons encore, comme nous avons déja fait, mais plus à fond quoiqu'en moins de mots, si ce qu'on a à combattre dans les épreuves n'est que l'affection naturelle pour la récompense, et disons ici seulement qu'elle est (cette affection naturelle) trop attachée et trop attachante; trop opposée au pur amour de Dieu, par conséquent trop appartenante à la vicieuse concupiscence, s'il nous faut tant de cruelles épreuves, tant de sécheresses affreuses, selon l'auteur, tant de désespoirs invincibles, et une espèce d'enfer pour nous en défaire.

Le seul appui qui lui reste, c'est que l'auteur la confond *avec la douceur sensible* [1], dont les spirituels demeurent d'accord que la piété commençante et foible encore a besoin, et qui ne se trouve plus guère dans les parfaits: mais il erre manifestement, et il est certain que la douceur dont il s'agit n'est pas naturelle.

Pour l'entendre, il faut seulement se souvenir de ce beau principe de saint Augustin, que le fond de la grace de Jésus-Christ est une chaste et céleste délectation qui est toujours dans les justes, et par laquelle, dit ce Pere, Dieu « fait » en eux que ce qui les porte à la justice les délecte plus, leur plait davantage, que ce qui » les en empêche: *facit plus delectare quod » præcepit, quàm delecta quod impedit* [2]: » selon ce principe que je suppose, comme approuvé de tout le monde, et suffisamment établi par les preuves de saint Augustin: Toute douceur qui nous gagne à Dieu, même la sensible, est un attrait de la grace.

Il est vrai que cet attrait se diversifie selon nos besoins. La pieté encore foible a besoin d'une douceur plus sensible: Dieu semble y vouloir d'abord gagner le sens et comme l'extérieur de l'ame, pour s'insinuer dans le fond: c'est ce qu'on appelle les goûts, les suavités, les douceurs, les consolations: là se répandent les larmes pieuses, plus douces que toutes les joies, parcequ'en effet elles sont le fruit d'une sainte

[1] Instr. past. p. 71. — [2] De spir. et lit. cap. x, n. 16; tom. x, col. 94.

dilatation du cœur, qui s'épanche devant le Seigneur avec un plaisir aussi pur qu'inexplicable. Il ne faut pas s'imaginer que cette chaste douceur, qui est le soutien de la piété naissante, soit autre chose qu'un don de Dieu; il est vrai que la nature peut le contrefaire : mais alors ce n'est pas là cette douceur sensible qui est le soutien de la piété commençante : c'est plutôt un appât de l'amour-propre, dont il ne s'agit pas ici d'expliquer ni la nature ni les effets : il nous suffit d'avoir établi que ces premières douceurs, qu'on nomme sensibles, dans les commencements de la piété, sont du ressort de la grace.

Je ne sais si l'auteur a assez compris cette vérité : plein de son principe erroné, que tout ce qui est imparfait, et tout ce qu'il faut détruire dans le progrès de la piété n'est pas de la grace, il attribue trop ces douceurs sensibles à son affection naturelle : mais par la règle de vérité qui nous fait voir que ce qui doit se détruire comme imparfait, ne laisse pas de venir de Dieu qui est l'auteur des commencements comme de la perfection; ce faux principe ne peut subsister, et nous l'avons réfuté suffisamment [1].

Posons donc ce premier état de la grace, où elle prend et gagne le sens pour s'insinuer dans le fond : mais il faut penser que Dieu change de conduite dans le progrès de la dévotion; l'ame devenant plus forte et sa piété plus solide, Dieu retire quand il lui plait ces attraits sensibles, qui sont de lui néanmoins; mais c'est qu'il veut donner lieu à quelque chose de plus intérieur. Ce n'est pas que cette chaste délectation soit éteinte : seulement elle se concentre davantage, ce qui se remarque principalement dans les épreuves où Dieu nous plonge comme par degrés. Dans les dernières, il est vrai qu'on est comme sans Dieu sur la terre, du côté du sentiment extérieur : mais il faut bien se garder de croire que cette joie du Saint-Esprit cesse, ou que le précepte de l'apôtre, *Réjouissez-vous: oui, je vous le dis, réjouissez-vous : toujours : semper*, et en tout état, soit banni à fond dans un état chrétien; elle s'épure au contraire; elle se fortifie; elle devient plus foncière et plus dominante.

De là il arrive dans la suite qu'elle remplit tellement le fond, qu'elle regorge sur le sens : les goûts renaissent, les larmes reviennent, les consolations surabondent, mais d'une manière plus intime et plus sublime : c'est ce qui fait l'état des parfaits, mais avec ordinairement de continuelles vicissitudes; parceque le progrès de l'ame, où la chaste délectation de la grace se déclare, se cache, se concentre pour se déclarer de nouveau avec plus d'efficace, est infini : ce divin attrait est une flamme cachée qui a ses élans, ses cessations comme si elle étoit éteinte, ses reprises plus fortes encore jusqu'à la mort, où l'on vient enfin au total et continuel embrasement.

Si j'avois quelque chose à demander aux spirituels, ce seroit de bien distinguer ces trois espèces de délectation : car on pourroit être étonné ou même troublé de leur voir quelquefois rejeter peut-être trop généralement les attraits sensibles : ensuite trop louer peut être les aridités et les sécheresses, et n'expliquer pas assez ce qu'ils reconnoissent pourtant, je veux dire ce retour des sentiments vifs et cette espèce de regorgement dans les états plus parfaits. Dieu inspirera peut-être à quelque saint les principes pour démêler un si grand mystère, que jusqu'ici, apparemment par mon ignorance ou par ma foiblesse, je ne trouve pas assez développé dans les livres spirituels; et je me contente d'assurer que la chaste délectation, tantôt commencée, ou sensiblement déclarée; tantôt plus obscure, et en quelque façon retirée; tantôt rétablie dans tous ses droits, est le fond de la grace, par la raison qu'elle fera la consommation de la gloire, dont on nous présente un essai, avant que de nous abandonner la coupe pleine.

SECTION XI.

Sur l'autorité des saints canonisés, et sur saint François de Sales.

Il n'est pas permis de taire plus long-temps ce qu'on a dissimulé jusqu'ici sur l'autorité des saints canonisés : ce qui en est dit dans les Maximes des Saints, et dès l'avertissement, a étonné tous les savants : mais on y revient trop souvent et en termes trop excessifs, dans l'Instruction pastorale; et à la fin nous renverserions la foi, si nous passions toujours sous silence la nouvelle règle qu'on veut établir.

On la propose en ces termes dans les Maximes des Saints [1] : « Quand je parle des saints « auteurs, je me borne à ceux qui sont canoni- « sés, ou dont la mémoire est en bonne odeur « dans toute l'Église, et dont les écrits ont été « solennellement approuvés après beaucoup de « contradictions. Je ne parle que des saints qui « ont été canonisés ou admirés, pour avoir pra- « tiqué et fait pratiquer au prochain le genre de

[1] Ci-dessus p. 257.

[1] *Avert. p.* 5, 6.

» spiritualité qui est répandu dans leurs écrits.
» Sans doute il n'est pas permis de rejeter de
» tels auteurs, ni de les accuser d'avoir innové
» contre la tradition. » Voilà une voie bien abrégée d'expliquer la tradition : il n'y aura qu'à prétendre que quelque saint canonisé, ou en tout cas qu'on admire, a enseigné une certaine conduite, pour en faire une règle invariable de la foi, et réduire la question à examiner précisément ce qu'il aura dit, comme si c'étoit un auteur inspiré de Dieu.

On pousse la chose encore plus avant dans l'Instruction pastorale [1] : « Je n'ai pas craint de » citer ici ces deux grands saints » (sainte Catherine de Gênes et sainte Thérèse), « parmi » tant de saints docteurs, parceque l'Église, en » les canonisant après avoir examiné leurs écrits, » n'a laissé rien de douteux sur l'excellence de » leurs maximes pour la vie intérieure. »

Je me suis assez attaché à défendre saint François de Sales, pour être à couvert du soupçon qu'on pourroit avoir, que je veuille affoiblir son autorité; mais je ne puis dissimuler ces paroles de l'Instruction pastorale [2] : « Si j'ai cité » quelque passage de ses écrits qui ont paru un » peu durs au public, on doit se souvenir de deux » choses : la première est, que les particuliers » ne doivent jamais se donner la liberté de con- » damner ni les sentiments ni les expressions » d'un si grand saint, dont l'Église entière dit » tous les ans ces paroles : » Par ses écrits pleins d'une doctrine céleste, il a éclairé l'Église et montré le chemin assuré à la perfection chrétienne : *éloge* que l'on prétend *approuvé par une bulle d'Alexandre VII*. C'est pour rendre son autorité entièrement décisive, qu'on loue *sa théologie exacte et précise* [3], et qu'on s'en sert pour assurer qu'on ne « parviendra jamais à dé- » créditer indirectement le genre de spiritualité » par lequel ce saint a sanctifié tant d'ames [4]. » La remarque tombe sur ces mots, *décréditer indirectement :* par où l'auteur insinue qu'on se rend suspect par la liberté de n'approuver pas quelques uns de ses sentiments, puisqu'on prétendra que ce sera toujours *décréditer indirectement* la doctrine qu'on lui attribue : en sorte que quand on fait dire à ce saint [5] qu'*il a exclu si formellement et avec tant de répétitions tout motif intéressé de toutes les vertus des ames parfaites* ; il n'y aura plus qu'à examiner s'il l'a dit ainsi : et s'il l'avoit dit, ce qui n'est pas, il n'y auroit qu'à passer condamnation.

[1] *Instr. past.* p. 75. — [2] *Ibid.* n. 20, p. 54. — [3] *Max. des SS.* Avert. p. 12. — [4] *Instr. past.* p. sans chif. *entre* 80 *et* 81. — [5] *Max. des SS.* p. 40.

Et c'est là en vérité le procédé de l'auteur, qui, après avoir mis sur le front de son livre le titre majestueux de *Maximes des Saints*, ne cite presque que le seul saint François de Sales, et montre par-là qu'il avoit besoin d'en faire une règle, comme il en fait une en général du sentiment des saints canonisés.

Nous sommes donc obligés à examiner jusqu'où l'on peut porter leur autorité : cette question importe à la foi, puisqu'il s'agit d'établir quelle en est la règle, et je dois avant toutes choses poser, comme un principe incontestable, que quelque honneur que rende l'Église aux saints canonisés, c'est toujours une fausse règle, qu'on n'oseroit condamner ce qu'on trouve dans leurs écrits. Nous opposons à cette règle, deux règles invariables de l'Église catholique, que Vincent de Lérins a prises de saint Augustin, et tous deux de saint Paul, et c'est de ne regarder comme inviolable dans la foi, que ce qui a été cru *partout et toujours : quod ubique, quod semper*.

La seconde règle que nous opposons à celle qu'on nous propose, c'est qu'une erreur crue ou enseignée de bonne foi sans esprit de schisme, n'est pas un obstacle à la sainteté. L'exemple de saint Cyprien est si illustre dans l'Église, qu'il vient d'abord à l'esprit de tout le monde : il a soutenu une erreur avec la force qu'on sait, sans laisser le moindre vestige de correction : sa sainteté en est-elle moins éclatante dans l'Église? son martyre en a-t-il moins édifié tous les fidèles? l'autorité de ses exemples ou de sa doctrine dans les autres chefs en est-elle diminuée? Saint Augustin nous enseigne que Dieu a permis qu'un si grand homme, et un évêque si éclairé et si saint ignorât quelque vérité, afin que nous apprissions par son exemple une vérité plus excellente « que ce saint martyr voit main- » tenant dans la lumière immuable de la vérité, » qui est qu'il se peut trouver des erreurs dans » les écrits quoique chrétiens des orateurs, et » qu'il ne s'en trouve point dans les écrits des » pêcheurs [1]. » Dieu peut donc permettre des erreurs dans les écrits des plus grands saints, afin de relever l'autorité des Écritures canoniques, et aussi de faire voir, comme le même saint Augustin ne cesse de le répéter [2], que l'obéissance couvre tout; et que c'est plutôt l'orgueil et l'esprit de division qui nous damne, que l'erreur.

Ne croyons donc point déroger à la canonisation des saints, si quelquefois il faut avouer des erreurs dans leurs écrits : l'Église, en les canoni-

[1] *De Bapt. cont. Donat. lib.* V, *cap.* XVII, *n.* 23. — [2] *Ibid. lib.* II, *cap.* 5; *et lib.* IV, *cap.* 16, *etc.*

saint, n'a pas prétendu adopter ni garantir tous leurs sentiments, mais seulement déclarer leur sainte intention. Il est vrai qu'on loue leur doctrine dont l'Église est éclairée; mais une tache dans le soleil n'en affoiblit pas la clarté : il est vrai qu'on en fait quelque examen; mais le fond de l'information regarde leur sainte vie, et l'Église se réserve toujours la révision des points de doctrine qui peuvent être échappés aux auteurs et aux examinateurs, surtout avant que les matières aient été discutées.

C'est donc en vain que l'auteur prétend que tout ce qui est dit par les saints soit entièrement à couvert de la censure : « Nous ne rendons ce » respect, dit saint Augustin [1], qu'aux auteurs » des Écritures canoniques, de croire d'une ferme » foi, qu'ils ne sont jamais tombés dans aucune » erreur ! » et l'autorité des autres saints n'est indubitable que lors, dit ce même Père [2], qu'il est bien constant qu'ils ont parlé comme le reste des orthodoxes.

Par ces règles de saint Augustin, nous donnons aux saints une autorité convenable; et quoique toujours prévenus en faveur de leurs sentiments particuliers, nous apprenons de l'Église et du saint concile de Trente [3], de ne nous appuyer avec certitude que sur leur consentement unanime.

On a condamné dans Molinos cette proposition, » qu'il ne convient pas de rechercher des » indulgences, parcequ'il vaut mieux satisfaire » à la justice de Dieu [4] : » quoiqu'on voie le même sentiment dans sainte Catherine de Gênes [5], l'une des saintes dont on prétend que l'Église a canonisé la doctrine avec la personne [6] : la simplicité et la bonne foi de la sainte n fait passer ce qu'il a fallu relever dans ce pernicieux auteur. On a condamné dans Baius des propositions expresses de saint Augustin, dont il abusoit, et qu'il détachoit de tout le corps de la doctrine de ce Père. On sait les propositions de saint Chrysostôme sur la sainte Vierge, qui ne peuvent guère s'accorder avec le canon XXIII de la VIe session du concile de Trente : en ces occasions on se donne la respectueuse liberté de préférer aux saints, non pas ses sentiments particuliers, mais ceux d'autres saints où la vérité s'est plus purement conservée. Saint François de Sales est un grand saint, et j'ai toujours soutenu que sa doctrine, qu'on nous objecte, est toute pour nous dans les matières dont il s'agit : mais il ne faut pas pour cela le rendre infaillible, et on ne peut oublier qu'avec plus de bonne intention que de science, après avoir dit [1], que « notre cœur humain produit naturellement certains commencements d'amour envers Dieu, » sans néanmoins en pouvoir venir jusqu'à l'ai-» mer sur toutes choses qui est la vraie manière » de l'aimer, » il entreprend de prouver que cet amour naturel n'est pas » inutile, parcequ'encore » que par la seule inclination naturelle nous ne » puissions pas parvenir au bonheur d'aimer » Dieu comme il faut; si est-ce que si nous l'em-» ployons fidèlement, la douceur de la piété di-» vine nous donneroit quelque secours par le » moyen duquel nous pourrions passer plus » avant : en sorte, continue-t-il, que de bien en » mieux il nous conduiroit au souverain amour. » Sans doute en canonisant saint François de Sales, l'intention de l'Église ne fut jamais, je ne dirai pas de consacrer ces paroles, mais d'empêcher les théologiens de s'éloigner de ce sentiment, si sous le nom d'un si grand saint on entreprenoit de faire revivre cette maxime : que Dieu ne refuse pas la grace à ceux qui font ce qu'ils peuvent par les forces de la nature.

La raison que ce saint apporte de son sentiment, « c'est, dit-il [2], que celui qui est fidèle » en peu de chose [3], et qui fait ce qui est en son » pouvoir, la bénignité divine ne dénie jamais » son assistance pour s'avancer de plus en plus : » ce qui a bien lieu dans le profit des biens que Dieu donne par sa grace, mais non pas dans celui des dons naturels. On ne peut pas dire néanmoins que ces matières ne regardent pas la conduite, puisqu'elles regardent la doctrine de la grace, qui en est un des fondements : mais il n'est pas permis pour cela d'avoir pour suspecte la direction des saints, parcequ'on sait que ces opinions de spéculation se rectifient dans la pratique, lorsque l'intention est droite.

Au surplus on voit assez, par ma manière d'effleurer ce sujet, que je ne veux ici chercher querelle à personne, ni empêcher qu'on n'interprète bénignement ce passage, et les autres de même nature, à quoi j'aiderois plutôt; mais j'oserai dire, avec la liberté d'un théologien, que si l'on suit ce saint pas à pas dans ce qu'il enseigne en divers endroits, on ne trouvera pas toujours sa doctrine si liée ni si exacte qu'il seroit à desirer; et on n'aura pas de peine à reconnoître que, selon l'esprit de son temps, il avoit peut-être moins lu les Pères que les scolastiques modernes.

Je voudrois même demander à ceux qui don-

[1] *Aug. Ep.* LXXXII, *ad Hier. olim*, XIX, *n.* 3. — [2] *Lib.* I, *cont. Jul. cap* 6, 7, *etc.* — [3] *Sess.* IV. — [4] *Prop.* XVI. — [5] *Vie de sainte Cath. de Gen. ch.* XX, *p.* 118. — [6] *Instr. past. p.* 73.

[1] *Am. de Dieu*, *liv.* I, *ch.* 17, 18. — [2] *Ibid.* — [3] *Matth* XXV. 20. *Luc.* XIX. 17.

nent sa théologie comme une espèce de règle, s'ils s'accommodent de ce discours, où supposant l'homme *dans la justice originelle*, qui est, dit-il [1], *une qualité surnaturelle ;* après avoir dit que le secours qu'il recevroit alors seroit *naturel et surnaturel* tout ensemble il conclut que « quant à l'amour sur toutes choses, qui seroit » pratiqué selon ce secours, il seroit appelé na» turel : d'autant, dit-il, qu'il tiendroit seule» ment à Dieu selon qu'il est reconnu auteur, » seigneur et souverain de toute créature, par » la seule lumière naturelle, et par conséquent » aimable par propension naturelle. » Qu'eût fait cet humble serviteur de Dieu, si on lui eût représenté que dans l'état de la justice originelle on eût aimé Dieu par rapport à la vision béatifique, qui est, pour ainsi parler, si surnaturelle, que c'est de là que les plus grands théologiens tirent la supernaturalité des actions? N'auroit-il pas avoué que dans cet état on ne peut s'empêcher de regarder Dieu comme auteur de la grace : ainsi, que c'est oublier le plus essentiel de cet état que d'y faire seulement connoitre cet être suprême comme auteur de la nature, et par la seule lumière naturelle? Je ne prétends pas déroger par-là aux conduites intérieures de cet excellent directeur, sous prétexte qu'en ces endroits et en quelques autres sa théologie pouvoit être plus correcte, et ses principes plus sûrs. Je ne veux non plus affoiblir en lui le titre qu'on lui donne, de théologien *à un degré éminent;* mais enfin borné, comme tout l'est dans les hommes : et quand même on ne suivroit pas toutes ses condescendances en certaines choses de pratique que je ne veux pas rapporter, on ne le dégraderoit pas du haut rang qu'il tient dans la direction des ames : car c'est là qu'il est vraiment sublime; et pour moi je ne connois point parmi les modernes, avec sa douceur, une main plus ferme, ni plus habile que la sienne pour élever les ames à la perfection, et les détacher d'elles-mêmes : mais ne poussons rien trop avant, et en matière de livres n'érigeons pas dans l'Église des autorités particulières, assujettissantes, autres que celles des écrivains inspirés de Dieu.

Puisque nous sommes tombés sur le sujet de ce saint, il est temps de rapporter les nouveaux passages qui paroissent dans l'Instruction pastorale, et d'examiner, si, comme le prétend l'auteur [2], on y trouve le dénouement de *l'affection naturelle* qui *fait l'intérêt propre*.

Voici donc le premier passage [3] : « La simplicité n'est autre chose qu'un acte de charité » pur et simple, qui n'a qu'une seule fin, qui est » d'acquérir l'amour de Dieu. » Qui en doute? c'est la fin dernière, et il ne peut y en avoir d'autre. A quoi donc sert ce passage, non plus que celui-ci qui vient tout de suite : « Notre ame est » simple lorsque nous n'avons point d'autre pré» tention en tout ce que nous faisons?» Entendez *prétention finale*, et tout est bon; mais voici le fort : « La simplicité est inséparable de la cha» rité, d'autant qu'elle regarde droit à Dieu, sans » que jamais elle puisse souffrir aucun mélange » du propre intérêt. » L'auteur relève ce *jamais*, cet *aucun*, où, dit-il, l'exclusion est si forte : mais qui ne voit qu'on pourroit entendre qu'il faut exclure *l'intérêt propre* comme fin dernière, ainsi que l'ont entendu tous les théologiens de l'École, dont ce saint bien constamment a suivi les principes et pris tout l'esprit, comme il a été démontré? Quand donc l'auteur veut conclure que le saint ne pouvant vouloir exclure *ni la béatitude objective ni la béatitude formelle* [1], puisqu'il n'est jamais permis de cesser de la desirer et de l'espérer, ce *propre intérêt* n'est que celui qui vient d'un principe naturel ; premièrement il devine : il ne produit pas un témoignage; il tire une conséquence : et secondement la conséquence est mauvaise, parceque, sans exclure la *béatitude formelle* en elle-même, il suffit, pour justifier ce que dit le saint, qu'on l'exclue comme fin dernière.

Voilà ce qu'on pourroit dire avec toute la théologie; mais à cette fois le passage a une autre solution manifeste. Le *propre intérêt*, dont la simplicité non plus que la charité ne souffre pas le mélange, c'est un amour vicieux que le saint appelle *la doublure des créatures* : c'est cette mauvaise doublure, que la simplicité ne souffre pas, ni « aucune considération d'icelles, ains » Dieu seul y trouve sa place : » Dieu comme opposé aux créatures; la considération des créatures comme opposées à l'amour de Dieu : voilà ce qu'il faut exclure; et le saint ne songe pas seulement à l'affection naturelle, qu'on ne cesse de vouloir trouver où elle n'est pas.

La suite le démontre encore : « Par exemple, » si on va à l'office, et que l'on demande, Où » allez-vous? Je vais à l'office. Mais pourquoi y » allez-vous? J'y vais pour louer Dieu. Mais pour» quoi plutôt à cette heure qu'à une autre? C'est » parceque la cloche ayant sonné, si je n'y vais » pas je serai remarquée. » Voilà donc ce que le saint avoit appelé cette mauvaise doublure de la vue humaine qu'on se propose en allant à l'office; c'est pourquoi le même saint ajoute :

[1] *Am. de Dieu*, liv. I, ch. 16. — [2] *Instr. past.* n. 20, p. 55. — [3] *Ibid.* p. 76. *Entret.* XII, *de la Simplic.* p. 856.

[1] *Instr. past.* p. 76.

« La fin d'aller à l'office pour Dieu est très bonne; » mais ce motif n'est pas simple (de craindre » d'être remarquée) : » encore qu'il paroisse bon du côté qu'il fait éviter le scandale, le saint prononce toutefois qu'il n'est pas simple; « car, » dit-il, la simplicité requiert qu'on y aille atti» rés du desir de plaire à Dieu, sans aucun autre » égard, et ainsi de toutes autres choses. » On voit donc plus clair que le jour, que ce qui ôte la simplicité et multiplie l'intention, c'est ce regard déréglé vers la créature et vers tout autre que Dieu, à qui seul on doit vouloir plaire : ainsi visiblement il ne s'agit pas d'ôter une affection naturelle, mais une affection déréglée; et c'est sur quoi le saint évêque fait tomber la multiplicité qu'il rejette.

Mais il dit « qu'on ne peut souffrir autre re» gard, pour parfait qu'il puisse être, que le pur » amour de Dieu, qui est sa seule prétention; » sa seule prétention finale, je l'avoue : sa seule prétention absolument; ce seroit une fausseté, que le saint ne peut point avoir en vue. Car, enfin, que pouvoit-il vouloir exprimer par ce *regard parfait* que l'ame ne peut souffrir? Ce n'est pas l'affection naturelle, qui n'est pas un regard assez parfait pour être appelé si absolument de ce nom : ce n'est non plus la possession éternelle de Dieu, puisque l'auteur ne veut plus la comprendre sous le nom d'intérêt propre : c'est donc, sous le desir de plaire à Dieu, tous les biens qui ont rapport à cette fin, et on voit qu'ils s'accordent tous avec le pur amour.

En effet, qui veut plaire à Dieu veut en être aimé : qui veut en être aimé veut ses bienfaits, puisque son amour tout-puissant ne peut être stérile : qui veut ses bienfaits veut le grand bienfait de l'avoir lui-même : et si l'on vouloit désintéresser les ames, à la mode des nouveaux mystiques, le desir de plaire à Dieu seroit celui par où il faudroit commencer le renoncement; c'est aussi la première chose où visoit notre auteur, lorsqu'il fait vouloir à ses parfaits, « s'il étoit » possible que Dieu ne sût pas seulement qu'il » est aimé [1]. »

Puisque saint François de Sales rejette cette intention par le desir de plaire à Dieu, la simplicité qu'il établit comprend tous les bons desirs qui nous unissent à ce premier être, et l'amour pur n'en exclut aucun.

Ainsi les exclusions que l'auteur veut trouver partout dans les ouvrages du saint[2], ne font rien à la question : et sans avoir besoin de son affection naturelle, nous y trouvons un sens très théologique et digne du saint évêque.

[1] *Max. des SS.* p. 11. — [2] *Instr. past.* p. 77, 78, 79.

Le second passage que produit l'auteur [1] est celui-ci, sur le mérite : « Il ne faut point regar» der au mérite : je n'aime point cela, de vouloir » toujours regarder au mérite : car les filles de » Sainte-Marie ne doivent point regarder à cela; » mais faire leurs actions pour la plus grande » gloire de Dieu. Si nous pouvions servir Dieu » sans mériter, ce qui ne se peut, nous devrions » desirer de le faire. »

On cite en marge les *Entretiens*, de l'édition de Lyon de 1618. Je ne reçois pas ces Entretiens; je n'en connois point d'autres que ceux que les filles de Sainte-Marie d'Annecl ont ouis, recueillis et publiés. Ce sont aussi ceux qu'elles ont nommés les *Véritables Entretiens*, à l'exclusion de tous les autres qui sont pleins de choses suspectes, indignes du saint, et qui ne sont avoués par aucun auteur : ainsi il ne faut point se donner la gêne à excuser ces étranges exclusions des mérites, qui semblent les opposer à la gloire de Dieu; comme si l'on avoit oublié que nos mérites sont ses dons. « Le desir de servir Dieu sans mé» riter, ce qui ne se peut, » montre ces velléités que nous avons expliquées; et si c'étoit une volonté véritable, il seroit contraire à celle de Dieu de mieux aimer ce que nous voulons que ce qu'il veut. Laissons donc ces *Entretiens* pour ce qu'ils sont, et cherchons les véritables sentiments du saint dans des sources plus pures.

Le troisième passage est tiré des *Véritables Entretiens*, et nous y lisons ces mots : » L'inten» tion est pure lorsque nous recevons les sacre» ments, ou faisons quelque autre chose quelle » qu'elle soit, pour nous unir à Dieu, et pour lui » être plus agréables, sans aucun mélange d'in» térêt propre [2] : » mais qu'est-ce que s'unir à Dieu, si ce n'est le posséder; et n'est-ce pas là un grand intérêt? Ainsi l'intérêt propre qu'on exclut est celui de l'amour-propre, inquiet et déréglé. » Si vous consentez à l'inquiétude de quoi » l'on vous a refusé de communier, ou de quoi » vous n'avez pas eu de la consolation; qui ne » voit que votre intention étoit impure, et que » vous ne cherchiez de vous unir à Dieu, ains » seulement aux consolations? » ce qui est un déréglement manifeste. La suite le montre encore plus évidemment : « Si vous desirez la per» fection, d'un desir plein d'inquiétude; qui ne » voit que c'est l'amour-propre qui ne voudroit » pas que l'on vît de l'imperfection en vous [3]? » N'est-ce pas là un secret orgueil et un manifeste déréglement? C'est donc là ce qu'il excluoit sous

[1] *Instr. past.* p. 80. — [2] *Entret.* XVIII : *des Sacrements.* — [3] *Ibid. Instr. past.* p. sans chif. après 80.

le nom d'*intérêt propre*; et c'est pourquoi le saint ajoute [1] : « S'il étoit possible que nous » pussions être autant agréables à Dieu étant » imparfaits, comme étant parfaits, nous de- » vrions desirer d'être sans perfection, afin de » nourrir en nous par ce moyen la très sainte » humilité. »

Pourquoi affecter de répéter ces passages, et faire dire aux libertins que le saint homme s'est laissé aller à des inutilités qui donnent trop de contorsions au bon sens pour être droites? Les paroles qu'on vient d'entendre sur la perfection sont de même force que celles que nous avons expliquées ailleurs [2] : « Les ames pures aime- » roient autant la laideur que la beauté, si elle » plaisoit autant à leur amant. » Que servent ces violentes suppositions, si ce n'est à faire voir à l'auteur que ce sont des expressions et non des pratiques? Jamais un directeur ne s'avisera de faire dire à son pénitent : Oui, mon Dieu, si vous aimiez la laideur plus que la beauté, ou l'imperfection plus que la perfection, je préférerois la laideur et la perfection à l'imperfection et à la beauté; car que voudroit dire un tel acte? Or celui-ci n'est pas plus solide : Si vous m'envoyiez en enfer avec votre amour, je l'aimerois mieux que le paradis sans cet amour : ce sont toutes fictions d'imagination dont si l'on faisoit des pratiques régulières, on tomberoit le plus souvent dans le vide : ce sont donc des expressions; si l'on veut ce sont des transports, d'où si l'on tire des conséquences, et qu'on en fasse des états, on met la piété en péril.

Le quatrième passage remarquable qu'on allègue de nouveau est celui-ci : « O que bienheu- » reux sont ceux lesquels se dépouillent même » du desir des vertus, et du soin de les acqué- » rir! n'en voulant qu'autant que l'éternelle sa- » gesse les leur communiquera et les emploiera » à les acquérir [3]. » En vérité, je ne sais pourquoi on cite de tels passages : les Opuscules du saint homme sont marqués par deux fois dans la préface, « comme n'ayant pas la trempe et la » solidité des autres ouvrages, et comme des » productions d'un âge encore tendre et foible. » J'avoue que tout ce qui vient des saints mérite sa révérence; il ne faut pourtant pas croire que ce qu'on donne avec tant de précaution dans une préface, soit d'une égale autorité que le reste. On sait, après tout, que ces expressions qui semblent *nous dépouiller même du desir des vertus, et du soin de les acquérir*, sont insoutenables au pied de la lettre, et qu'il faut bien les réduire à un autre sens que celui qui se présente d'abord. J'en dis autant de celle où l'on insinue qu'on ne veut avoir les vertus *qu'autant que l'éternelle sagesse nous les communiquera*; comme s'il étoit indigne de nous de travailler à les acquérir : pourquoi donc donner au lecteur un vain tourment, et n'aller pas au vrai sens que voici?

Le principe du saint évêque se trouve très bien établi dans l'*Entretien de la Simplicité* : « L'ame, dit-il [1], qui a la parfaite simplicité » n'a qu'un amour, qui est pour Dieu; et en cet » amour elle n'a qu'une prétention, qui est celle » de se reposer sur la poitrine du Père céleste, » laissant entièrement tout le soin de soi-même » à son bon père, sans que jamais plus elle se » mette en peine de rien : non pas même les de- » sirs, et les graces qui lui sembloient être né- » cessaires, ne l'inquiètent point. » C'est donc à l'inquiétude qu'il en veut, et voici le fond : « L'ame, poursuit-il, ne néglige voirement rien » de ce qu'elle rencontre en son chemin; mais » aussi elle ne s'empresse point à rechercher » d'autres moyens de se perfectionner que ceux » qui lui sont prescrits; » ce qu'il conclut en cette sorte : « Mais à quoi servent aussi les de- » sirs si pressants et inquiétants des vertus dont » la pratique ne nous est pas nécessaire? la dou- » ceur, l'amour de notre abjection, l'humilité, » la douce charité et cordiale envers le prochain, » l'obéissance sont des vertus dont la pratique » nous doit être commune, parceque l'occasion » nous est fréquente : mais quant à la constance, » à la magnificence, et telles autres vertus que » peut-être nous n'aurons jamais occasion de » pratiquer, ne nous en mettons point en peine; » nous n'en serons point pour cela moins ma- » gnanimes ni généreux. »

C'est donc premièrement l'inquiétude qu'il veut bannir : et c'est en second lieu, le desir d'un certain éclat qui nous rend plus vains que solidement vertueux; ce qu'il explique encore mieux en un autre endroit.

C'est dans l'*Entretien des Sacrements* [2] : « Les personnes les plus spirituelles se réser- » vent pour l'ordinaire la volonté d'avoir des » vertus; et quand elles vont communier : O » seigneur, disent-elles, je m'abandonne entiè- » rement entre vos mains; mais plaise vous me » donner la prudence pour savoir vivre honora- » blement; mais de simplicité, ils n'en deman- » dent point. » Il parle de même de ceux qui

[1] *Entret.* XVIII : *des Sacrements. Instr. past.* p. 80, n. 2.— [2] *Instr. sur les états d'or.* liv. VIII, p. 2. *Entret.* I, II. — [3] *Instr. past.* p. 80. *Opuscul. de saint François de Sales : traité* VIII, n. 4.

[1] *Entret.* XII, p 859. — [2] *Entret.* XVIII.

» demandent un grand courage pour faire des » œuvres excellentes; mais la douceur, pour vi- » vre paisiblement avec le prochain, il ne s'en » parle point, » non plus que de la vertu qui fait aimer *sa propre abjection;* ils n'en *ont point besoin, ce leur semble* : c'est l'éclat, c'est l'ostentation, et non pas la solidité et la vérité ou le remède aux maux véritables qu'on recherche dans ces vertus; et c'est pourquoi le saint conclut de » rechercher dans les sacrements les » vertus qui leur sont propres, comme sont à la » confession l'amour de votre propre abjection » et l'humilité. »

Il est donc aisé d'entendre de quelles vertus il rejette la curieuse recherche; et si, au lieu de produire un passage où l'on ne parle que confusément, l'auteur avoit pris soin de donner l'explication qu'on vient d'entendre, la difficulté seroit levée : on verroit qu'il faut s'attacher particulièrement, non aux vertus dont l'occasion est rare, mais aux vertus de pratique; non à celles qui flattent notre vanité, mais à celles qui règlent nos mœurs et qui nous corrigent. Voilà l'esprit véritable de saint François de Sales, et il est digne d'un si grand directeur des ames.

Il y a encore un principe plus général qu'il faut expliquer : » Nous ne suivons pas, dit le » saint [1], ces motifs en qualité de motifs sim- » plement vertueux; mais en qualité de motifs » voulus, agréés, aimés et chéris de Dieu. » Que veut-on conclure de là? que Dieu est la fin dernière des vertus : qui ne le sait pas? c'est la première pratique qu'on apprend dans la vie chrétienne; et on n'attend pas un état passif, un état de perfection pour y entrer. » Nous » ne disons pas que nous allions à Lyon, mais » à Paris; quand nous n'allons à Lyon que pour » aller à Paris. » Que voulez-vous qu'ait pensé le saint par ces paroles? quoi? Qu'occupé de la fin, souvent on n'exprime pas les moyens; ou qu'on se sert de termes exclusifs, comme par exemple de ceux-ci : » Seigneur, je ne veux les » vertus sinon parceque vous les voulez; » pour expliquer qu'on n'a point d'autre fin dernière : cela est vulgaire; et je ne crois pas qu'on réserve un sentiment si commun à ce pur amour inaccessible à tant de saints, ou qu'on en connoisse quelques uns qui ne l'aient pas. » Qui » dérobe pour ivrogner, il est plus ivrogne que » larron, selon Aristote; et qui exerce la vail- » lance, l'obéissance, etc. pour plaire à Dieu, il » est plus amoureux divin que vaillant et obéis- » sant : » cela est très vrai, et n'est ignoré de personne : c'est vouloir éblouir le monde, que de faire accroire que l'on connoit seul des vérités triviales, ou de mettre la perfection de l'état passif dans une pratique qui est de tous les états. Mais s'il est des états communs dans l'exercice des vertus, de n'y avoir point d'autre fin dernière que Dieu, il est des états les plus parfaits de regarder cette fin non pas exclusivement, mais, comme parle toujours le saint, *principalement* [1]; mais en « *répandant* cette fin sur tous » les autres motifs : les en arrosant, les détrem- » pant, les parfumant, afin que tout le cœur » humain tende à l'honnêteté et félicité surna- » turelle qui consiste en l'union avec Dieu. » Voilà comme il faut être désintéressé : voilà comme il faut pratiquer le pur amour, en y joignant l'honnêteté à l'utilité et à la félicité; et nous ne connoissons pas d'autre voie pour arriver à cette fin.

L'auteur remarque très bien [2] que cette dernière fin des vertus a été expliquée dans les Articles d'Issy, lorsqu'on a dit que » dans la vie, » et dans l'oraison la plus parfaite, tous ces ac- » tes (de foi, d'espérance, et autres de piété) » sont unis dans la seule charité en tant qu'elle » anime toutes les vertus, » etc. Notre intention n'a pas été de réserver cette union des vertus dans la seule charité aux états passifs, dont on ne commence à parler que dans l'Article XXI : l'on y prend soin, aussi bien que dans le XXXIII[e], d'inculquer l'obligation des actes distincts en cet état comme dans les autres. Si l'auteur étoit autant attaché à ces Articles qu'il le témoigne, pourquoi laisse-t-il dans son livre ces propositions odieuses, » qu'on ne veut aucune vertu en » tant que vertu; que les saints mystiques ont » exclu de l'état de perfection les pratiques de » vertu, » et les autres, que nous avons remarquées ailleurs? Ce sont là des propositions véritablement ennemies des motifs particuliers des vertus; et l'auteur les devroit avoir cent fois rétractées depuis le temps qu'il est averti du scandale qu'elles causent.

Il est dangereux, comme l'a très bien observé un grand archevêque dans sa savante Instruction pastorale; il est dangereux de trop appuyer sur les expressions exclusives, et de dire trop qu'on n'aime ou le salut ou les vertus que comme voulues de Dieu, parceque cela peut induire à oublier la conformité naturelle et intérieure de la vertu avec les lois et les raisons éternelles. Saint François de Sales, à qui on ne cesse de nous renvoyer, a tout renfermé dans ces trois mots : « Ai-

[1] *Am. de Dieu, liv.* XI, *ch.* 14. *Instr. past. p.* 77.

[1] *Am. de Dieu, liv.* XI, *ch.* 14. — [2] *Ibid. ch.* 8. — [3] *Instr. past. n.* 5.

» mons les vertus particulières, principalement » parcequ'elles sont agréables à Dieu [1] : » pesez toujours le mot *principalement*: on les aime de cette sorte dans tous les états, *on n'en exclut pas la pratique* dans l'état parfait; on ne fait pas une règle de quelques expressions extraordinaires ou quelquefois négligées : et quelque effort qu'on ait fait pour s'autoriser du saint évêque de Genève, on n'y trouve rien de semblable aux paroles de notre auteur qu'on vient d'entendre.

SECTION XII.

Sur quelques spirituels qu'on nous objecte.

On nous oppose Rodriguez [2], à cause que selon lui, le serviteur de Dieu *se dépouille de tout intérêt;* ce qui, dit-on, ne se peut entendre que de cet amour et affection naturelle : mais il est clair que Rodriguez n'y songeoit pas; l'intérêt qu'il faut rejeter, c'est l'intérêt comme fin dernière; l'intérêt sans rapport à Dieu; l'intérêt plein d'inquiétude, et destitué de confiance : nous verrons ailleurs [3] ses sentiments, et nous en produirons des passages décisifs qu'il ne falloit point supprimer.

Il n'est pas jusqu'au Père Surin dont j'ai approuvé le *Catéchisme spirituel*, qu'on ne tourne contre nous, et où l'on ne veuille trouver l'amour naturel, comme celui dans lequel diffèrent les parfaits et les imparfaits : mais que dit ce pieux auteur? Voici ce que l'on en cite [4] : « L'homme dit naturellement, moi, moi, par sa » corruption (ce qu'il appelle l'*égoïté* avec un spi» rituel) : quand son fonds est réparé surnaturel» lement, il dit dans son centre, Dieu, Dieu. » Que prouve ce passage, sinon que j'ai approuvé une locution barbare, et une vérité constante? « L'ame retranche même les bons desirs : » je ne sais où est ce passage : mais après tout que conclut-il? est-ce peut-être, sous le nom des *bons desirs*, le retranchement de cet amour naturel qui n'est ni bon ni mauvais? ou bien est-ce que cet auteur veut retrancher le desir du salut, que M. de Cambrai lui-même ne retranche plus? Quels sont donc ces bons desirs qu'on retranche, si ce n'est, comme les appelle l'auteur du *Catéchisme*, certains bons desirs particuliers et indifférents au salut qu'on peut avoir de bonnes raisons de retrancher, ou par leur inutilité dans de certains temps, ou par l'inquiétude et la diversion qu'ils pourroient causer à de meilleures pensées? Le reste, qu'on a tiré de cet auteur, est expliqué au cinquième écrit de ce livre [1], et on verra que tout est clair dans cette réponse.

Après tout, pourquoi faire tant de bruit d'un écrit que j'ai approuvé il y a trente ans? Quand dans un temps non suspect, et avant que les matières fussent discutées, quelques fausses propositions m'auroient échappé dans un livre qu'après tout je ne faisois pas, mais que je lisois seulement, est-ce que la bonne cause en seroit blessée? Que deviendroit donc le *securiùs loquebantur* de saint Augustin? n'oserois-je plus me corriger, me repentir, avouer ma faute? Qui suis-je, pour mériter que mon approbation soit comptée pour quelque chose? Je voudrois presque pouvoir dire en cette occasion avec le prophète Michée : *Plût à Dieu que j'eusse été sans esprit, et que je fusse tombé* (innocemment) *dans le mensonge* [2], pour donner au peuple de Dieu la consolation de voir mon erreur réparée par mon aveu! mais je ne puis pas faire ce tort à la vérité ni à un saint religieux dont j'ai approuvé l'ouvrage; je l'approuve encore, et j'en rapporterai quelques endroits.

Loin de retrancher universellement les desirs, il prescrit « un grand desir de plaire à Dieu, » d'arriver à la perfection, de posséder Dieu [3]. » Pour recommander l'austérité, il remarque que tous les saints l'ont pratiquée même avec excès : ce qu'il propose sans cesse comme le soutien nécessaire de l'oraison surnaturelle [4], bien éloigné de reprendre cette *âpreté* qu'on nous fait tant craindre dans les Maximes des Saints. Dans le *Catéchisme spirituel*, les saints parfaits marchent toujours dans les *pratiques vertueuses* [5], que les Maximes des Saints font exclure aux saints mystiques. Dans le même Catéchisme [6], « le con» tre-poids de la foi est nécessaire pour servir de » contre-poids à l'expérience, laquelle étant sui» vie cause des illusions sans nombre, dont la foi » est le correctif avec la doctrine des saints, » conformément à ce que Dieu a déclaré à son » Église. » La perfection des épreuves est établie, non à faire perdre un certain amour naturel, qui n'est de soi ni bon ni mauvais, mais à « déraci» ner du fond l'amour-propre et la rouille du » vieil homme, et le reste de la tache originelle » contractée en sa naissance [7]. »

J'ai remarqué surtout dans ce livre le caractère des fausses dévotions, où « les directeurs » veulent rendre ordinaires et communes à plu-

[1] *Am. de Dieu, liv.* III, *ch.* 11. — [2] *Instr. past. p.* 75. — [3] *Cinq*^e *écrit*, n. 13.— [4] *Instr. past. p.* 81.

[1] *Cinq*^e *écrit*, n. 14. — [2] *Mich.* VI. 11. — [3] *T.* II, *édit. de* 1662, p. 2, 79, 233. — [4] *Ibid.* p. 19. — [5] *Ibid.* p. 83. — [6] *Ibid.* p. 85. — [7] *Catéch. spir. ibid.* p. 197.

» sieurs les conduites rares et sublimes, ne prê-
» chant rien tant comme de laisser faire Dieu ;
» avoir une vertu sans vertu, un amour sans
» amour [1]. Ces gens, poursuit-il [2], forment leur
» tendresse et leur dévotion sur tels objets sub-
» tils : ce qui est dangereux, parcequ'ordinai-
» rement l'esprit humain n'agit en vérité, que
» par des sentiments naïfs et simples ; » et un peu après : « Nous ne voyons aucun des saints
» qui ait fait ces contemplations et exclamations
» par des choses métaphysiques subtiles, et qu'on
» ne peut concevoir d'abord. »

Voilà des leçons d'un homme consommé dans la spiritualité : il est incomparable sur les épreuves, et nous observerons ailleurs combien il est opposé à celles que nous proposent les nouveaux mystiques.

On objecte un dernier passage de l'auteur dont nous parlons, et c'est celui où l'on dit, « qu'en
» sortant de tous les intérêts, on abandonne tout
» à Dieu, non seulement dans le temps, mais en-
» core dans l'éternité : sans jamais agir par la
» considération de son intérêt, ni s'arrêter à au-
» tre motif qu'à celui de plaire à Dieu [3]. » Voilà, dira-t-on, qui est bien fort ; et pour achever, cet auteur ajoute : « Ce n'est pas que je blâme le
» motif de la récompense, qui peut parfois ser-
» vir et profiter ; mais le plus louable et le plus
» souhaitable est celui de la gloire, de l'amour,
» et du bon plaisir de son Dieu. » M. l'archevêque de Cambrai a copié avec soin tout ce long passage, et enfin il n'a oublié que ces derniers mots où étoit tout le dénouement : « afin que
» l'ame puisse dire qu'elle espère tout de celui
» pour qui elle quitte tout. »

Pourquoi oublier des paroles si essentielles, si ce n'est qu'on y eût aperçu d'abord l'acte d'espérance en pleine vigueur dans le plus parfait abandon ? Voici donc le secret de l'abandon, qui est aussi celui du parfait amour : l'ame parfaite semble y perdre de vue tout intérêt : mais c'est afin *qu'elle puisse dire*, car elle veut se le pouvoir dire, et ne trouve rien de foible dans ce sentiment, *qu'elle espère tout de celui pour qui elle quitte tout* : en sorte que quitter tout d'une manière sensible, ce soit une raison nouvelle de tout espérer. C'est ce que disoit l'apôtre saint Pierre : *Rejetez en Dieu tous vos soins* [4] : n'en ayez aucun qui vous inquiète, mais comprenez-en la raison ; *parceque Dieu a soin de vous*. Ainsi, n'avoir plus de soin de son propre bien d'une certaine façon, c'est d'une autre en avoir le soin le plus

[1] *Catéch. spir* ibid. p. 424. — [2] *Ibid.* p. 407. — [3] *Fondements de la vie spirituelle, liv.* v, *ch.* 3, *p.* 324. — [4] *I. Petr.* v. 7.

parfait. Qui ne sait que le *fuyez* de l'épouse [1] n'est qu'une manière d'invitation plus secrète ? L'ame, qui voudroit la cacher aux sens extérieurs, veut en même temps la sentir dans un fond plus intime, et l'époux entend ce langage.

Dirai-je un mot du frère Laurent, carme déchaussé, pour qui on nous a donné une réponse si solide ? Je ne puis que je ne rapporte encore une pensée de ce bon religieux : il croyoit, dit-il [2], « impossible que Dieu laissât long-temps
» souffrir une ame tout abandonnée à lui, et ré-
» solue de tout abandonner pour lui. » Il croyoit impossible ? Est-ce un dogme qu'il s'étoit mis dans l'esprit ? non : il parloit par sentiment, et non point par dogme ; ce dogme eût été mauvais, témoins les longues souffrances de Job et des autres saints : mais ce sentiment, appuyé sur les immenses bontés de Dieu, étoit admirable. Mais s'il croyoit impossible que Dieu pût faire souffrir long-temps une ame qui enduroit pour l'amour de lui ; eût-il pu croire qu'il la fît souffrir éternellement ? Il ne le croyoit donc pas ; et ce qu'il disoit de sa damnation étoit l'effet tout ensemble d'une conscience timorée, et d'une imagination frappée de sa peine.

Mais ses « peines étoient si grandes pendant
» quatre années, que tous les hommes du monde
» ne lui auroient jamais pu ôter de l'esprit qu'il
» seroit damné : et voilà, dit-on, le trouble que
» j'ai appelé invincible, et l'impression du dés-
» espoir qui ne détruit point l'espérance [3]. » Quelle différence, et du côté de la chose, et du côté de la personne ! d'un côté c'est un frère lai qui avoue une peine ; de l'autre c'est un docteur qui établit un dogme : le frère lui parle d'une tentation dans son imagination, dont il ne peut se défaire ; le théologien y ajoute la persuasion et la conviction, qui ne sont pas actes d'imagination : et l'une et l'autre invincibles. Pour s'expliquer plus clairement, la *persuasion* qu'il admet est *réfléchie* : un acte par conséquent de la partie supérieure, et dont l'imagination est incapable : c'est à quoi ce bon frère lai ne songea jamais, non plus qu'au sacrifice absolu, à l'acquiescement simple, et aux autres actes exprès, qui rendent le désespoir complet.

SECTION XIII.

Sur les diverses explications de l'anathème de saint Paul.

On croira d'abord que je sors un peu de mon sujet, en examinant ce que l'auteur attribue à

[1] *Cant.* VIII. 14. — [2] *Entret. III*, p. 63. — [3] *Instr. past.* p. 83.

saint Grégoire de Nazianze sur l'anathème de saint Paul ; mais, outre que l'importance de la chose feroit peut-être excuser cette digression, il paroîtra à la fin que mes remarques sont très nécessaires à la matière que j'ai à traiter.

Notre auteur assure [1] que saint Grégoire de Nazianze mettoit, comme saint Chrysostôme, l'apôtre saint Paul » dans une disposition véritable de souffrir les peines éternelles, si Dieu » l'eût exigé de lui. » Mais où trouve-t-il les peines éternelles? ce grand homme traite trois fois, dans ses admirables discours, la matière de l'anathème de saint Paul : mais sans y donner une seule fois l'idée de peine éternelle. Le passage que l'auteur produit est celui-ci, de la première oraison, » où, dit-il [2], ce Père représente l'amour » de saint Paul, qui étoit désintéressé, jusqu'à » vouloir être anathème, c'est-à-dire malédic- » tion; et souffrir comme un impie pour l'amour » de Dieu. » C'est le seul passage qu'on cite; et l'auteur y veut trouver la peine éternelle, mais il le tronque : le texte porte, non pas comme le rapporte l'auteur, *souffrir*, simplement, mais, *souffrir quelque chose comme un impie* : on retranche ce mot, *quelque chose*, et on met à la place, *la peine éternelle*. Mais une altération si manifeste du texte paroîtra beaucoup plus grande en rapportant le passage entier : » Saint Paul » imite Jésus-Christ, qui a été fait pour nous » malédiction en prenant nos infirmités et por- » tant la mort; ou pour dire quelque chose de » plus modéré, » et qui semble moins égaler saint Paul avec le Fils de Dieu, » c'est le pre- » mier après Jésus-Christ qui ne refuse pas de » souffrir pour les Juifs quelque chose comme un » impie, pourvu qu'ils fussent sauvés. »

Il y a une différence infinie entre παθεῖν τι, *souffrir quelque chose*, et souffrir éternellement les peines d'enfer : il s'agit donc seulement d'être anathème comme Jésus-Christ, et à son exemple condamné à mort comme un malfaiteur ; c'est-à-dire, comme l'explique le même Père [3] après le même saint Paul, qu'il s'agit de Jésus-Christ » fait malédiction pour notre saint, *factus pro* » *nobis maledictum*, et détruisant par ce moyen » notre malédiction et notre péché [4]. »

On voit que ce Père explique l'anathème de saint Paul par la malédiction que le même apôtre a remarquée en Jésus-Christ ; et cela ne sort point de l'idée de la mort, à laquelle on est condamné comme impie, mis au nombre des scélérats, comme avoit parlé le prophète [5], et, comme dit Jésus-Christ même, tellement détesté des hommes, *qu'on croie rendre service à Dieu* [1], en nous immolant comme des méchants à la vengeance publique.

Saint Grégoire de Nazianze s'attache encore à ce même sens dans son Oraison XLIV, où touché des bonnes mœurs et de la régularité apparente des hérétiques macédoniens : « Je consens, » dit-il [2], d'être anathème pour eux, *à Christo*, » de Jésus-Christ; et souffrir quelque chose » comme condamné : παθεῖν τι : » ce que le savant abbé de Billy a traduit, *nonnihil pati* : voilà toujours cette restriction, ce παθεῖν τι, qui n'est mis que pour tempérer et réduire l'expression de saint Paul à quelque chose de moins que ce qu'elle sembloit porter d'abord.

Il ne faut pas dissimuler que ce Père dit par deux fois [3], que le zèle ardent de saint Paul, et son amour pour les Juifs » le poussoit à les vou- » loir introduire à sa place vers Jésus-Christ, » sans s'expliquer davantage; ce qui pourroit être un simple consentement à retarder la jouissance si desirée de Jésus-Christ, pour l'amour de ses frères, ainsi que nous le voyons pratiqué par le même apôtre dans l'Épître aux Philippiens [4]. Quoi qu'il en soit, si ce Père avoit voulu exprimer la peine éternelle, il l'auroit marquée en termes propres; au lieu qu'on voit clairement qu'il l'a évitée par les paroles qu'on vient d'entendre.

Au reste, il ne servoit de rien d'alléguer Nicétas sur saint Grégoire de Nazianze, puisqu'on sait qu'il ne fait jamais qu'un peu étendre le texte par une espèce de glose ou de paraphrase, sans faire aucune découverte.

Après avoir altéré saint Grégoire de Nazianze, l'auteur affecte de rapporter les paroles où saint Chrysostôme pousse ceux qui sous le nom d'anathème entendent la mort, jusqu'à les traiter d'*aveugles* et de *vers de terre* [5]. Quand on veut se prévaloir de quelque interprétation, il est bon de remarquer de bonne foi si c'est la seule. On devoit donc, non pas attribuer celle de saint Chrysostôme à saint Grégoire de Nazianze; mais au contraire, avertir qu'il a pris visiblement une autre idée : et peut-être ne falloit-il pas dissimuler, que saint Jérôme, qui se glorifie d'être son disciple, l'a suivi : on n'a qu'à lire la Question IX à Algasie [6], où il traite exprès ce passage de saint Paul; et on verra qu'il juge impossible qu'on veuille être séparé de Jésus-Christ : saint Paul vouloit périr, à la vérité; mais à la manière de

[1] *Instr. past. p.* 44, 51. — [2] *Orat.* I; *tom.* I, *p.* 24. *Instr. past. p.* 44. — [3] *Orat.* XXXVI, *p.* 580. — [4] *Gal.* III. 13. — [5] *Is.* LIII.

[1] *Joan.* XVI. 2. — [2] *Orat.* XLIV, *p.* 711. — [3] *Orat.* XXIV *et* XXVI. — [4] *Philip.* I. 23. 24. — [5] *Instr. past. p.* 51. — [6] *Ad Algas. ep.* CLI, *nunc* VIII *inter edit. q.* 9; *tom.* IV, *col.* 202.

Moïse, qui souhaitoit, comme un bon pasteur, de mettre sa vie pour ses brebis, et demandoit en ce sens d'être effacé du livre de vie. L'anathème de saint Paul, ne signifioit autre chose, et « cela, dit-il, c'étoit périr non point à jamais, » mais à présent : *perire autem non in perpetuum, sed imprœsentiarum*; » et après : » L'apôtre veut donc périr selon la chair, afin que » les autres soient sauvés selon l'esprit; répan- » dre son sang, afin que les ames de plusieurs » soient conservées : *Vult apostolus perire in carne, ut alii serventur in spiritu : suum sanguinem fundere, ut multorum animœ conserventur* : » ce qu'il appule, en prouvant par l'Écriture, que « l'anathème souvent ne signifie » autre chose que d'être tué : *quòd anathema* » *interdum occisionem sonet* : » mais de peur qu'on ne crût aussi que l'anathème de saint Paul ne fût qu'une simple mort, il ajoute ailleurs [1] : « *Et pro fratrum salute anathema esse cupit,* » *imitari volens Dominum suum, qui et ipse* » *cùm non esset maledictio, pro nobis factus est* » *maledictio* : Il desire d'être anathème pour ses » frères, voulant imiter Jésus-Christ, qui n'é- » tant point malédiction, a voulu être malédic- » tion pour nous : » ce qu'il a traduit de mot à mot de saint Grégoire de Nazianze, et clairement expliqué qu'il entend par l'anathème la mort temporelle soufferte à l'exemple de la croix, où Jésus-Christ a été fait malédiction pour nous.

Et parcequ'on vient de voir par saint Jérôme, que ce passage de Moïse, *Effacez-moi du livre de vie*, et celui-ci de saint Paul sur l'anathème, sont de même esprit, nous rapporterons encore saint Augustin, qui s'en explique en cette sorte [2] : « *Dele me de libro vitœ : securus hoc* » *dixit, ut in consequentibus ratiocinatio concludatur, id est, ut, quia Deus Moysem non* » *deleret de libro suo, populo peccatum illud* » *remitteret* : Il a parlé avec assurance; et la » conséquence qu'il vouloit tirer étoit celle-ci : » que comme Dieu n'effaceroit pas Moïse du li- » vre de vie, il pardonneroit ce péché à son peu- » ple. » Il faudroit donc expliquer, dans le même sens, que comme Dieu ne voudroit pas faire saint Paul anathème, aussi ne voudroit-il pas laisser périr les Juifs sans ressource.

Cassien, quoique fort attaché aux Grecs, et en particulier à saint Chrysostôme, leur préfère ici saint Jérôme et saint Augustin [3] : il n'entend que de la vie temporelle le livre de vie de Moïse, ni que de la mort temporelle l'anathème de saint Paul, sans pousser plus loin sa pensée.

[1] *In Zach. lib.* III, *cap.* XIV, *ad* ℣. 11 ; *tom.* III, *col.* 1798. — [2] *Q. in Exod. lib.* III, *q.* 147 ; *tom.* III, *col.* 464. — [3] *Col.* IX, *cap.* 18.

Tels sont les sentiments des saints Pères sur ces passages si obscurs; et après cela on peut donner ces avis à ceux qui suivent l'interprétation de saint Chrysostôme.

Le premier, qu'ils se gardent bien de la donner comme la seule; puisque saint Grégoire de Nazianze, saint Jérôme, saint Augustin et Cassien en suivent un autre.

Le second, que s'ils veulent suivre l'explication de saint Chrysostôme, en quoi on ne peut pas les condamner, ils se souviennent toujours qu'elle procède par supposition impossible, εἰ ἀδύνατόν, comme nous l'avons souvent observé.

Le troisième, que par conséquent c'est une erreur de changer la proposition que saint Chrysostôme attribue à saint Paul, en proposition absolue, en sacrifice absolu, en acquiescement simple; ou de laisser croire que le cas impossible devienne actuel et réel, puisque saint Chrysostôme, dont on emploie l'autorité, y est si contraire, et que de telles propositions sont des hérésies, comme il est démontré dans le troisième écrit de ce recueil [1].

Le quatrième avis, est de prendre garde à ne pas pousser l'interprétation de saint Chrysostôme plus loin que lui-même : il ne suppose pas que saint Paul fût privé de la vue ni de la personne de Jésus-Christ, puisqu'il réduit la privation dont il parle à être séparé de la compagnie dont Jésus-Christ est environné : et ailleurs, à être séparé, non *pas de la compagnie de son Père*, mais de tous les biens qui l'accompagnent, *n'ayant pas*, dit-il [2], *une estime égale de son Père et de ses biens*, ce qui fait dire à Sylvius [3], que par cette *séparation* d'avec Jésus-Christ, saint Chrysostôme entendoit, non pas la privation de l'amitié de Dieu, *mais celle de la gloire des élus : carentiam gloriœ*, ce qu'il modifie encore dans la suite [4]. On voit donc manifestement à quoi se bornoit saint Chrysostôme; et quoi qu'il en soit, on doit si peu conclure de son interprétation, que saint Paul n'eût pas desiré Jésus-Christ; qu'au contraire, dit ce même Père [5], il ne l'a jamais tant desiré; et même que ce desir d'être anathème lui venoit de l'ardeur *qui lui faisoit desirer* Jésus-Christ : ce qui dans le fond n'est autre chose que de desirer d'en jouir.

Ainsi le cinquième avis, et le plus important de tous, est de ne pas croire que, par ces suppositions impossibles, on doive jamais cesser de

[1] *Trois*e *écrit*, *n.* 3. — [2] *Hom.* XVI *in Ep. ad Rom. tom.* IX, *col.* 603 *et seq.* — [3] *In* 2. 2. *q.* 26, *art.* 4, *ad.* 2. — [4] *Ibid. q.* 27, *art.* 8, *ad.* 1. — [5] *Hom.* XVI *in Ep. ad Rom.* ubi sup. *Hom.* IV *in Ep. ad. Philipp. n.* 2 ; *tom.* XI, *col.* 221.

desirer Jésus-Christ, puisque c'est plutôt une manière de le desirer : c'est jouir soi-même de Jésus-Christ, que d'en jouir dans ses frères, qui sont autant d'autres nous-mêmes ; c'est en jouir que de jouir et d'être assuré de son amour, et on ne pourroit pas n'être pas heureux de lui donner cette marque d'un amour à toute épreuve : c'est en jouir que d'avoir le témoignage de sa conscience, dont on ne suppose pas que Dieu puisse priver une ame sainte : enfin c'est en jouir que de le refuser de cette sorte, puisque rien ne peut empêcher qu'on ne ressente au fond de son cœur l'impossibilité absolue de la proposition qu'on lui fait ; en sorte qu'on est heureux de tenter jusqu'à l'impossible pour lui plaire. Il y a donc toujours, quoi qu'on fasse, dans ces suppositions impossibles quelque chose de ce que disoit saint Augustin, que parce qu'il est assuré que Dieu n'effacera pas un Moïse du livre de vie, ni ne fera un anathème d'un saint Paul, on assure le pardon qu'on demande en le proposant avec une alternative impossible.

Enfin le sixième et dernier avis regarde en particulier M. l'archevêque de Cambrai, que nous conjurons de ne plus chercher dans les passages de saint Chrysostôme et de saint Grégoire de Nazianze son affection naturelle, dont il n'y a pas le moindre trait dans leurs discours.

Et d'abord bien certainement saint Grégoire de Nazianze ne songe pas à la privation d'un amour naturel de soi-même, mais à faire qu'on veuille *souffrir quelque chose comme impie* pour sauver ses frères ; « quand il s'écrie, dit l'au» teur [1], O grandeur d'ame ! ô ferveur d'esprit ! » et qu'il regarde comme une chose qu'il est » hardie même de rapporter aux fidèles : cette » disposition devoit exclure l'amour et le desir » naturel de la récompense qui fait l'intérêt pro» pre. » C'est justement le contraire qu'il faudroit conclure, puisqu'il n'y a rien de moins étonnant ni de moins hardi pour un saint Paul, que de rejeter un desir naturel de la récompense éternelle. C'est sans doute la moindre chose que les hommes les plus vulgaires pussent sacrifier au salut de leurs frères ; et la moindre chose aussi que les fidèles pussent présumer d'un si grand apôtre. C'est ainsi que notre auteur nous fait le plus grand de tous les mystères, de la chose la plus médiocre, et on ne comprend rien dans son discours.

Il fait de même sur le passage de saint Chrysostôme une réflexion où je n'entends rien du tout. « D'où vient, dit-il [1], que saint Chrysos» tôme admire tant le désintéressement de cet » amour ? d'où vient que l'idée de ce désintéres» sement le ravit ? est-ce parce qu'il détruit l'es» pérance surnaturelle en détruisant l'intérêt » propre ? tout au contraire, c'est qu'il n'y » trouve aucun intérêt propre, quoique l'espé» rance n'y soit point blessée : c'est qu'il n'y » trouve aucun reste d'amour naturel de soi» même, ni aucun attachement à la récompense » pour le contentement de cet amour. » Encore un coup, je ne comprends rien dans ce discours, si ce n'est qu'à quelque prix que ce fût on y a voulu fourrer l'amour naturel. Je ne puis plus refuser un mot si significatif : c'est d'ailleurs une illusion sans pareille de s'imaginer dans saint Chrysostôme cette affection naturelle dans deux ou trois grandes homélies, où un esprit si clair et si lumineux a fait tout l'effort qu'il pouvoit pour faire bien entendre sa pensée. Enfin on peut bien comprendre quelque chose de merveilleux à consentir en quelque façon à la privation de l'extérieur de la gloire ; mais de consentir à la perte d'une affection naturelle aussi inutile, ce n'est rien qu'un saint Paul dût faire tant valoir aux Juifs, ni qu'un saint Jean Chrysostôme dût tant admirer, ni qui mérite davantage nos attentions.

CONCLUSION :

Où le discours précédent est réduit en démonstration.

J'ai exécuté ce que j'ai promis : il a paru clairement que bien éloigné que les explications de l'Instruction pastorale excusent le livre qu'elles vouloient éclaircir, non seulement elles en découvrent plus évidemment les erreurs, mais encore elles les augmentent en y en ajoutant de nouvelles. Mais comme l'auteur nous mène par des sentiers détournés, plus sont subtils les raffinements où il voudroit nous jeter, plus il en faut réduire la réfutation à une forme sensible, et à un ordre plus net par une espèce d'analyse de tout ce discours.

La première vérité qu'il faut démontrer, c'est que ces explications, loin de relever le livre de M. de Cambrai des erreurs dont on l'accusoit, les mettent en évidence ; ce qu'on prouve par deux moyens : l'un, que le prétendu dénouement de l'amour naturel et délibéré de soi-même, est inintelligible, et contient une illusion manifeste ; l'autre, qu'il fournit des principes, pour la démonstration des erreurs, qui ôtent à l'auteur tous ses subterfuges.

Le dénouement de l'auteur contient en lui-même une illusion manifeste : la première preuve

[1] *Instr. past.* p. 44, 51.

[1] *Instr. past.* p. 51, 52.

consiste à le définir. Ce dénouement est que par le mot d'intérêt propre il faut entendre un amour naturel et délibéré de soi-même, non vicieux, mais permis, quoique non parfait. C'est ainsi qu'il a été défini par l'auteur même, dont les propres termes sont rapportés dès le commencement de ce discours dans les nombres 3 et 7*.

Dès cette définition, l'illusion commence à paroître, puisqu'il faut prendre d'abord l'intérêt propre pour ce qu'on desire naturellement, et le désintéressement pour ce qu'on desire par un amour surnaturel : ce qui ne revient en aucune sorte à nos idées, où l'on prend le desir intéressé pour le desir de son avantage, et au contraire le desir désintéressé pour celui où l'on ne regarde pas son propre profit, soit que ce desir soit naturel ou surnaturel, comme il a été démontré dans le n. 4, où il a paru absurde que la notion d'intérêt fût attachée, « non pas à » l'objet utile que nous recherchons, mais au » principe naturel ou surnaturel qui nous le fait » rechercher. » Voilà donc une première illusion, d'attacher la notion de l'intérêt propre à une idée inconnue que personne n'eut jamais.

Cette illusion paroît davantage si l'on considère que cette idée d'intérêt et de désintéressement par un motif naturel, n'étant point établie parmi les hommes : si l'auteur vouloit s'en servir, il devoit auparavant l'établir par une claire définition ; ce qu'il avoue qu'il n'a point fait, comme on l'a vu dans les n. 6 et 10.

Il le devoit d'autant plus, qu'il demeure lui-même d'accord que dans son livre il avoit mis le mot d'intérêt et celui de désintéressement en deux manières différentes, dont l'une étoit de regarder comme intéressé le desir où l'on poursuivoit son avantage, et pour désintéressé celui où l'on ne le poursuivoit pas, comme il a été expliqué n. 4, 5, 6, 7.

Il est vrai qu'il convient aussi qu'il a pris le plus souvent l'intérêt pour ce qu'on desire par un amour naturel, et le désintéressement pour ce qu'on desire par un desir surnaturel ; mais c'est ce qui l'obligeoit à déclarer d'abord son intention, d'autant plus qu'il est convenu qu'en deux lignes consécutives il a changé le sens du mot d'intérêt sans en avertir, ce qui tend à faire au lecteur une illusion manifeste, comme il a été démontré n. 5.

Le prétexte que prend l'auteur, de n'avoir pas défini ces termes, lui qui avoit promis de tout définir et d'ôter toute ambiguité, est le plus frivole du monde : c'est qu'il suppose que le second sens qui prend intéressé pour naturel, et au contraire désintéressé pour surnaturel, est le sens le plus ordinaire dans notre langue, n. 6, 10, 49 : ce qui fait, dit-il, qu'il a « supposé que tout » le monde le prendroit comme lui, pour signifier un attachement naturel aux dons de » Dieu : » n. 10.

Mais il n'a pu supposer cela sans faire illusion à son lecteur, pour trois raisons : l'une, qu'il n'est pas vrai en soi que le sens *le plus naturel* de l'amour *intéressé, c'est que cet amour soit naturel*, et au contraire : l'autre, qu'il n'est pas vrai que *notre langue détermine à ce sens* : la troisième, qu'il n'est pas vrai que l'auteur lui-même y soit déterminé.

Premièrement donc, il n'est pas vrai que le sens le plus naturel de l'amour intéressé, c'est que cet amour soit naturel : car au contraire il a été démontré par saint Anselme, par saint Bernard, par Scot, par saint Bonaventure, par Suarez, par Sylvius, par toute l'école, que ce qu'elle appelle intérêt et propre intérêt, c'est l'objet surnaturel de l'espérance chrétienne, comme il a été supposé d'abord, n. 3, et démontré dans la suite par le témoignage de tous les auteurs, n. 32, 33, 34, etc., jusqu'à 38.

C'est donc une vérité constante, que le terme d'intérêt propre, loin d'être attaché à un desir naturel, désigne l'objet surnaturel que tous ces Pères, tous ces scolastiques et toute l'école a donné à l'espérance chrétienne, c'est-à-dire, à une vertu théologale.

La seconde remarque est que cette idée d'amour naturel, pris pour amour intéressé, n'est non plus l'idée naturelle où notre langue soit déterminée ; ce qui se démontre en deux manières : l'une, que notre langue en effet n'a rien sur cela de déterminé ; on y traduit naturellement ce que les Latins appellent *commodum*, par le terme d'intérêt : l'autre manière de le prouver est que saint François de Sales, auteur françois, a expliqué l'amour d'espérance, comme distingué de l'amour de charité par l'intérêt, en supposant que l'espérance vertu théologale, à l'opposition de la charité, avoit pour son objet propre, c'est-à-dire pour son objet surnaturel, notre intérêt, comme il paroît par le n. 40.

Il est si peu vrai que notre langue soit déterminée à ce sens, qu'il est faux que l'auteur s'y soit déterminé lui-même dans son livre : ce qui se démontre en diverses manières que voici.

La première, c'est que l'auteur met en fait qu'il ne s'est jamais servi du mot *d'intérêt*, en y ajoutant celui de *propre*, que pour signifier cet intérêt naturel, comme il a été prouvé par ses pa-

* La disposition typographique de cette édition n'a pas permis de conserver les additions marginales où se trouvent les numéros auxquels Bossuet renvoie dans cette *Conclusion*, mais ces numéros se trouvent à la table des matières de ce volume.

roles expresses, n. 11. Or est-il que ce qu'il allègue de son propre fait est faux, en termes formels; puisque, comme on l'a démontré dans le même endroit, il y a *un intérêt propre éternel*, et *un intérêt propre pour l'éternité*, qui ne peut être autre chose que celui du salut éternel; par conséquent un objet surnaturel et divin, et qui ne peut être attribué qu'à la vertu théologale et divine de l'espérance : il n'est donc pas vrai que l'auteur prenne toujours le mot d'*intérêt* joint avec le terme de *propre*, pour un objet naturel.

Secondement, on a démontré, dans les nombres 42 et 43, qu'en parlant des motifs intéressés, l'auteur a dit qu'ils étoient répandus par tous les livres de l'Écriture, par tous les monuments de la tradition, par toutes les prières de l'Église; et qu'aussi c'étoit pour cela qu'il les falloit révérer. Or les motifs naturels ne sont point répandus dans toute l'Écriture, dans toute la tradition, dans toutes les prières de l'Église : et d'abord, ni l'Écriture, ni l'Église, pour laisser ici en suspens la tradition dont on parlera à part, ne disent mot de cet amour naturel : ce qui est répandu partout dans l'Écriture et dans les prières de l'Église, c'est l'intérêt surnaturel et divin du salut éternel; c'est cela, et non autre chose, qu'il faut révérer : par conséquent l'auteur n'a pas pris le motif intéressé pour le motif naturel.

Il est dit ailleurs [1], que « les anciens pasteurs » ne proposoient d'ordinaire au commun des » justes que les pratiques de l'amour intéressé. » Or est-il que les pratiques d'amour qu'on leur proposoit d'ordinaire étoient les pratiques de l'espérance chrétienne, sans qu'on leur ait jamais insinué un mot de ces motifs naturels : par conséquent ces motifs intéressés étoient les motifs surnaturels qui sont suggérés par l'espérance chrétienne.

On trouvera beaucoup d'autres endroits dans le livre de l'Explication des Maximes des Saints, où l'intérêt propre ne peut être pris que pour un objet surnaturel; et je renvoie pour cela au n. 42. Mais, pour abréger la preuve, le lecteur se peut contenter des trois ou quatre passages qu'on a proposés ici, n. 162, 163, 164, 165.

De là se forme la démonstration : Ou l'auteur, en écrivant le livre des Maximes, a prévu l'équivoque de l'intérêt propre, et qu'il pourroit être mis ou pour un objet avantageux, ou pour un objet naturel; ou il ne l'a pas prévu : s'il l'a prévu, il nous a voulu tromper, faute d'avoir expliqué ce terme, sur lequel il avoue que tout rouloit, comme il a été remarqué, n. 6 et 10 ; et s'il ne l'a pas prévu, il ne peut pas dire, comme il fait [1], qu'*il a toujours suivi les mêmes principes de doctrine* sur cet endroit essentiel d'où la doctrine dépend, puisqu'en ce cas il n'en sauroit rien, et n'y auroit pas même pensé.

Cela se confirme par les paroles suivantes, où il déclare qu'*il a voulu borner dans ses principes*, dans ceux principalement de l'amour naturel ou surnaturel, *tout le système de son livre;* et un peu après : qu'il a rapporté dans son Instruction pastorale les *véritables sentiments qu'il a toujours eu intention d'exprimer dans son livre:* ce qui marque un dessein formel de tout accommoder à cette fin : il faut donc pour cela l'avoir prévu; quoiqu'il paroisse d'ailleurs que l'auteur ne la prévoyoit pas, puisqu'il n'en a pas dit une seule parole.

La démonstration se tourne d'une autre façon aussi évidente : Si l'auteur n'a point prévu la difficulté de l'équivoque de l'amour naturel ou surnaturel, il a écrit à l'aveugle, sans entendre son propre principe, sur lequel il fait tout rouler; s'il l'a prévue sans nous en avoir voulu avertir, il est cause de tout le scandale de l'Église: et en se donnant l'autorité des oracles, il se trouvera à la fin qu'il n'en aura recherché que l'obscurité et les discours ambigus.

Croyons-nous donc que l'auteur nous trompe, en nous disant à présent que lorsqu'il a composé son livre, il a toujours eu dans l'esprit le dénouement qu'il nous donne? Mais croyons-nous, d'un autre côté, qu'il ait prévu l'équivoque, sans la vouloir prévenir par une définition qui auroit levé tout le doute? ou qu'un esprit aussi net que le sien ait toujours eu l'intention d'exprimer une chose dont il ne dit mot? Voilà des extrémités également condamnables. Sans vouloir choisir pour l'auteur entre de tels inconvénients, renfermons-nous dans le fait, et reconnoissons en tremblant les imperceptibles liens où l'on s'enveloppe soi-même le premier, lorsqu'on veut, à quelque prix que ce soit, persuader aux autres qu'on a raison : on croit à la fin ce qu'on leur dit, et on abonde en ses propres justifications. Ne jugeons personne; mais ne trouvons pas mauvais qu'on nous avertisse des foiblesses communes de l'humanité.

Telle est donc notre première démonstration; un livre dont on prouve qu'il n'a pour excuse et pour dénouement qu'une illusion manifeste, par-là devient inexcusable : or est-il que le livre de M. de Cambrai n'a pour excuse et pour dénouement qu'une illusion manifeste, comme il a paru depuis le n. 153 jusqu'à celui-ci : il paroît donc clairement que ce livre est inexcusable.

[1] *Max. des SS. art.* 44, p. 261.

[1] *Instr. past.* p. 105.

Mais si le dénouement de l'intérêt propre, pris pour l'amour naturel, n'est qu'une illusion, il demeure donc que l'intérêt propre sera le motif surnaturel de l'espérance chrétienne, et le même qui sera ôté aux parfaits.

Car visiblement, selon l'auteur, il leur faut ôter quelque chose ; c'est ou l'amour naturel, ou l'intérêt surnaturel : ce ne peut pas être le premier, puisque ce n'est qu'une illusion ; c'est donc l'autre, qui est l'erreur qu'on avoit voulu éviter, mais qui demeure par-là répandue dans tout le livre, comme il a été démontré dans les nombres 3, 8 et 43.

Je ne m'attache, dans cette analyse, qu'aux choses plus générales, et qui règnent dans tout le livre; et je laisse dans certains articles particuliers, comme dans ceux de la préparation à la justice, du trouble involontaire en Jésus-Christ, et des vertus, les frivoles dénouements qui ont été remarqués dans les nombres 47, 49, 65.

Je ne puis m'empêcher de relever ce qui regarde le sacrifice du salut; parceque cette seule erreur entraine la condamnation de tout le livre, qui aboutit là : après les choses qui ont été dites, la démonstration en est courte, et se réduit à ces deux syllogismes.

Le premier prouve que le dénouement de l'amour naturel ne convient pas à ce sacrifice ; et en voici la démonstration. Le sacrifice du salut procède par supposition impossible : or est-il que la suppression de l'amour naturel n'est pas impossible, donc le dénouement de l'amour naturel ne convient pas à ce sacrifice.

Par-là l'auteur est contraint de dire que le sacrifice absolu et le conditionnel étant distingués, le dénouement de l'amour naturel ne convient qu'au premier, et non au second, n. 14; mais cette solution, où consiste tout le fort de l'explication, se détruit par le second syllogisme.

Par cette solution, il suivroit que le sacrifice conditionnel et le sacrifice absolu auroient deux objets différents; c'est-à-dire que le sacrifice conditionnel auroit le salut éternel, et que le sacrifice absolu auroit le seul amour naturel : or est-il que cela est faux manifestement, puisque le sacrifice absolu, qui dit, non *Je voudrois*, mais *Je veux*, n. 15, ne procède qu'on croyant que la même chose qu'on suppose comme *impossible*, c'est-à-dire que Dieu veuille damner une ame sainte, est celle qui paroît *réelle* et actuelle, comme il a été expliqué dans le même lieu ; par conséquent ces deux sacrifices ont le même objet, et le dénouement d'amour naturel ne convient non plus à l'un qu'à l'autre.

Pour une plus grande évidence, la démonstration peut se faire en cette sorte : Le sacrifice conditionnel qui dit, Je consens à être livré aux feux éternels si Dieu le veut, est le même qui se réduit en forme absolue, et qui dit, Je le veux; or est-il que ce premier sacrifice regarde le salut même, et non l'amour naturel; donc le sacrifice absolu regarde la même chose, qui est l'erreur qu'on veut éviter.

Pour passer de là à une autre démonstration, elle tend à faire voir que l'explication de l'auteur contient des principes qui lui ferment la bouche à lui-même, et lui ôtent toute échappatoire; et en voici la preuve dans la matière du sacrifice absolu. Le principe que pose l'auteur, dans son Instruction pastorale [1], est que « l'imagination est incapable de réfléchir, » et qu'ainsi « les réflexions sont de la partie supérieure, qui consiste dans l'entendement et dans la volonté : » or est-il que par ce principe toute échappatoire est ôtée à notre auteur. Il ne s'échappe de l'objection de la persuasion invincible de sa juste réprobation, qu'en répondant que cette persuasion n'est qu'un acte d'imagination ; n. 16 : or est-il qu'il est démontré, dans le même lieu, que cela est faux par le principe qu'il pose, puisque d'un côté cette persuasion est réfléchie, et que de l'autre toute réflexion est de la partie supérieure, qui consiste dans l'entendement et dans la volonté ; donc, après l'Instruction pastorale, on ne peut plus éviter l'erreur qui est contenue dans la persuasion invincible. Mais cette erreur, selon l'auteur même, entraine le désespoir et l'impiété, par les n. 8 et 13 ; il ne peut donc plus se mettre à couvert de ces deux reproches.

Mais la chute, pour ainsi parler, de ce seul endroit attire celle de l'édifice tout entier. Le desir des volontés inconnues y est renfermé, par le n. 27; la ruine de l'espérance y est comprise, puisqu'on la perd en effet dans ce sacrifice affreux, ou en tout cas qu'on ne la conserve qu'avec le désespoir actuel, ce qui induit toutes les horribles conséquences des quiétistes marquées dans les nombres 18 et 24.

Il a été remarqué que dans l'Instruction pastorale l'auteur avoue un principe qu'il n'avoit pas encore reconnu si clairement, qui est qu'on « ne » peut pas ne se pas aimer, ni s'aimer sans se » vouloir le souverain bien, ni jamais disconvenir » du poids invincible d'une tendance continuelle à » la béatitude [2]. » Mais ce principe avoué ne laisse aucune ressource aux propositions où l'on suppose qu'on aimeroit également Dieu quand on sauroit qu'il voudroit nous rendre malheureux; par le même principe est renversée cette

[1] *Instr. past. n. 15.* — *Instr. past. n. 14, 20.*

séparation du motif de la béatitude, établie dans les Maximes des Saints : et à la fois ce que dit l'auteur dans l'Instruction pastorale, que Moïse et saint Paul ont pu aimer sans le motif d'être heureux ; ce qui détruit la tendance continuelle à la béatitude, en autant de mots qu'elle avoit été établie, et convainc l'auteur d'une erreur aussi manifeste que sa contradiction est évidente, comme il a été démontré dans le même nombre 46.

Ce qui suit est de la dernière importance; parcequ'il démontre dans l'auteur un quiétisme parfait, par principe et par conséquence.

Le principe est que que la volonté de bon plaisir se fait connoître à nous par la grace actuelle; ce qui a été rapporté et réfuté tout ensemble comme inouï, inconnu à toute la théologie, et contradictoire, n. 61.

De ce faux principe, il en suit un autre, également reconnu par notre auteur, et inconnu à tous les autres, que la grace actuelle est notre règle. Elle nous applique à la règle ; mais elle n'est pas la règle : la règle doit être clairement connue de celui a qui on la donne, et la grace actuelle ne l'est pas; et tout cela est bien démontré dans le même n. 61.

Ces principes, qui n'ont aucun lieu dans la théologie ordinaire, sont les sources du quiétisme et du fanatisme. Les ames passives de cette passiveté du quiétisme, croient à tous moments être dirigées par inspiration, et connoître par-là ce que Dieu veut d'elles à chaque moment; ou comme parle l'auteur, à chaque occasion. C'est ce qu'on a expliqué dans le même n. 61; et par-là il a été démontré que ces principes inutiles à tout autre, ne l'étoient pas à l'auteur pour l'établissement du quiétisme.

L'exception du cas de précepte mise à la règle qui soumet tout à la grace actuelle, n'est rien, parcequ'elle laisse sous le domaine de l'inspiration, en premier lieu, toutes les choses indifférentes d'elles-mêmes; secondement, toutes celles de simple conseil; troisièmement, dans le cas du précepte, même les moments et les circonstances ou les manières que le précepte laisse indéterminés, c'est-à-dire presque tout : et ces trois cas rangent sous le ressort de l'instinct presque toute la vie humaine, comme il a été démontré, n. 59, 61.

Aussi a-t-il été démontré en particulier que l'auteur abandonne à cet instinct le choix des objets que se propose la contemplation, parmi lesquels est compris Jésus-Christ même. Il abandonne aussi à cet instinct la raison qui nous fait passer de l'état méditatif au contemplatif; les réflexions, c'est-à-dire, les actions de graces, les précautions pour éviter le mal, et tout l'effort qu'il faut faire par son propre soin pour pratiquer les vertus : ce qui s'étend si loin, qu'on peut dire qu'il ne reste rien, ou presque rien, qui ne soit abandonné à l'instinct, selon la remarque des n. 57, 59, 60, 62.

Surtout il faut remarquer ce dernier endroit du n. 62, où l'on voit, dans les principes de l'auteur, tout effort propre, tout propre travail exclus des ames parfaites, où par conséquent est renversée la distinction solennelle entre les spirituels, des actes infus et des actes de propre industrie; ce qui est sans difficulté le pur quiétisme.

C'est une pareille erreur d'exclure les actes par lesquels on prévient Dieu en un certain sens, comme il a été remarqué et prouvé par les Écritures, au même n. 62.

C'est une erreur trop grossière aux défenseurs de l'auteur, et à l'auteur même, de trouver un demi-pélagianisme dans cette manière de prévenir Dieu et d'agir comme de soi-même par son propre effort, comme il résulte des endroits ci-dessus marqués. Car par-là non seulement tous les spirituels, mais encore saint Augustin même se trouveroit semi-pélagien dans ses ouvrages de la grace, comme il est marqué dans les mêmes lieux.

La solution y est expliquée, et consiste à dire, qu'encore que Dieu nous prévienne secrètement, nous agissons comme le prévenant, parceque nous nous excitons et émouvons de nous-mêmes par un propre effort : ce qu'on ôte à ceux à qui on donne pour règle la grace actuelle, c'est-à-dire, cette inspiration qui leur fait connoître à chaque moment, et en toute occasion, la volonté efficace et de bon plaisir de Dieu : par les mêmes nombre ci-dessus marqués.

Il est vrai que l'auteur change un peu ici le langage des nouveaux mystiques, parcequ'il ne veut reconnoître d'autres graces ou inspirations, dans ses prétendus parfaits, que celles qui sont communes à tous les fidèles. Mais comme ces inspirations communes à tous les fideles ne sont point celles qui font connoître la volonté de bon plaisir, et qui par-là deviennent la règle des prétendus parfaits, par les n. 58 et 61, il s'ensuit que l'inspiration que l'auteur appelle commune, est en effet une inspiration extraordinaire, et qu'il ne diffère qu'en paroles d'avec les mystiques de nos jours, comme il est conclu dans les mêmes nombres 58 et 61.

L'on peut remarquer ici la suite et le progrès de l'erreur : elle commence par la distinction des trois volontés de Dieu, qui sont un fondement de tout le système ; l'erreur étoit d'y avoir omis

la volonté de bon plaisir : une autre erreur étoit de nier que cette volonté fût notre règle, lorsqu'elle se déclare par les événements. Pour rétablir cette règle, et réparer cette erreur, l'Instruction pastorale a mis expressément la grace actuelle, c'est-à-dire dans le fond, comme on vient de voir, une inspiration extraordinaire, comme la règle des parfaits, et comme un moyen de connoître à chaque moment, et en toute occasion, la volonté de Dieu pour eux; ce qui, entendu comme on a vu, a ramené pièce à pièce, et même tout à la fois, tout le quiétisme : en sorte que l'Instruction pastorale, bien loin d'excuser l'auteur, ne lui laisse aucun moyen d'échapper.

Une des erreurs capitales et qui regarde de plus près le quiétisme, est d'éloigner Jésus-Christ de la contemplation pure et directe, ou, ce qui revient à la même chose, de faire perdre aux ames contemplatives Jésus-Christ présent par la foi, comme il a été expliqué dans le nombre 51 et dans les suivants.

L'auteur allègue deux cas où cela leur arrive : l'un est l'état des commençants, l'autre est celui des épreuves; et il a été démontré, aux mêmes endroits, que ce n'est là qu'une palliation du quiétisme : mais ce qui achève la démonstration, c'est, dans l'Instruction pastorale, l'*errata* que nous avons rapporté aux n. 52, 53 et 54.

On voit, dans cet *errata*, que la seule excuse que trouve l'auteur à une erreur si visible, est que *les épreuves sont courtes de leur nature :* mais, en même temps ce qui ne lui laisse aucune ressource, c'est premièrement que ce principe est insuffisant; secondement, qu'il est faux; troisièmement, qu'il convainc l'auteur, et le laisse sans réplique.

Premièrement, il est insuffisant, puisqu'il ne s'étend point aux nouveaux contemplatifs qui commencent à entrer dans les voies parfaites (par le nombre 55) : de sorte qu'il sera toujours vrai que les commençants demeureront très longtemps privés de Jésus-Christ.

Secondement, ce principe est faux : il est faux, dis-je, que les épreuves soient courtes *par elles-mêmes ;* elles n'ont point d'autres règles de leur durée que la volonté de Dieu, qui les continue autant qu'il lui plait, par les nombres 53 et 54.

Troisièmement, ce principe condamne l'auteur, puisqu'avouant d'un côté une vraie privation de Jésus-Christ, et n'y trouvant aucune ressource, qu'en la faisant courte *de sa nature;* dès que cette brièveté lui est ôtée, il ne lui reste que la privation avouée, et en même temps condamnée par l'auteur même si elle étoit longue, comme il se trouve qu'elle l'est (par les mêmes nombres).

On ne peut ici s'empêcher de déplorer le triste état de l'auteur, qui se voit contraint à chercher des excuses à ceux qui mettent un degré de perfection à être privé de Jésus-Christ, et ne peut leur en trouver que de pitoyables, qu'il aime mieux soutenir par de mauvais raffinements, que d'avouer avec sincérité qu'il a manqué.

Ce n'est pas une moindre erreur d'avoir réduit la pure et directe contemplation à l'être abstrait et illimité comme au seul objet dont elle s'occupe *volontairement*, comme s'il y avoit de l'inconvénient qu'elle s'occupât aussi volontairement, aussi directement, aussi purement des attributs ou absolus ou relatifs, et de Jésus-Christ Dieu et homme : c'est ce qui est expliqué dans le n. 58, où l'on montre qu'il n'y a aucune raison, mais une injure manifeste envers Jésus-Christ et les personnes divines, d'avoir ôté cet objet, aussi bien que celui des attributs, à la contemplation pure et directe.

C'est encore une autre injure à Jésus-Christ, de le jeter dans les intervalles de la contemplation, *et où elle cesse*, comme s'il étoit indigne d'entrer dans le corps ; ce qui est convaincu d'erreur dans le nombre 55, où l'on démontre, en passant, que les Articles d'Issy, si on les eût suivis de bonne foi, auroient prévenu tous ces égarements.

On aura remarqué sans doute que je change ici l'ordre de cette préface, et on n'en sera pas étonné, si l'on observe qu'encore que le premier ordre ait ses raisons et ses utilités, celui-ci sera plus court et plus commode à ceux qui se trouveront plus accoutumés au raisonnement.

Depuis le n. 178, on a vu, par quatre principes de l'instruction pastorale, que le livre des Maximes des Saints est inexcusable dans ses articles les plus capitaux, et qui induisent le plus clairement le quiétisme; ce qui faisoit la seconde démonstration de notre première partie : j'y ajouterai maintenant ce corollaire : que la nouvelle explication, c'est-à-dire, celle de l'instruction pastorale, est une rétractation manifeste, mais inutile, pour trois raisons, dont je ne prétends maintenant examiner que la première. Cette première raison est que la rétractation, quoique très claire, n'est pas avouée de l'auteur, qui n'en soutient pas moins qu'il a raison, et que son livre est irréprochable : la seconde, qu'elle n'est pas pleine, et qu'elle laisse beaucoup de points dont il ne tente pas seulement l'explication : la troisième, que je ne rapporte ici que pour l'ordre du raisonnement, et qui a fait le sujet de la seconde partie de cette préface, c'est

que cette explication ajoute de nouvelles erreurs aux premières.

Premièrement, j'ai démontré, n. 8, que tout le corps de l'explication dans l'Instruction pastorale, est un désaveu de cet amour désintéressé qui excluoit, dans les Maximes des Saints, les motifs de l'espérance.

Secondement, j'ai semblablement démontré que le nouveau sens, qui fait prendre l'intérêt propre pour un amour naturel de soi-même, est une vraie rétractation du sens naturel et simple de ce terme dans les Maximes des Saints, par les n. 11, 41, 42, et par les suivants.

En troisième lieu, tout ce que dit maintenant l'auteur sur le sacrifice absolu, est une rétractation de ce qu'il en disoit d'abord, et la démonstration en résulte des remarques qui en ont été faites depuis le n. 12 jusqu'au 26 : mais ces rétractations, pour être évidentes, n'en sont pas plus édifiantes pour cela, puisque l'auteur n'en profite pas pour s'humilier, et qu'on n'y voit au contraire qu'un dessein de tout défendre jusqu'aux dogmes les plus insoutenables.

Outre ces rétractations qui règnent dans tout le système, j'en remarquerai deux ou trois particulières, dont l'une regarde la différence des actes directs et réfléchis. Il n'y a rien de plus manifeste que l'auteur a mis la partie supérieure dans les actes réfléchis, par le nombre 63 : il n'y a rien de plus manifeste, par le n. 64, que le même auteur a dit le contraire en termes formels dans l'Instruction pastorale, puisqu'il y a enseigné que « la partie inférieure est incapa- » ble de réfléchir[1] : » voilà donc la plus manifeste rétractation qu'on vit jamais, et en même temps la plus inutile, puisque l'auteur n'en défend pas moins le livre où se trouve cette erreur.

C'étoit dire la chose du monde la plus inouïe et la plus contraire à l'Évangile, que de dire que la perfection qui consiste dans le pur amour soit au-dessus de la vocation du christianisme, jusqu'au point que non seulement le commun des justes, mais encore jusqu'à des saints, n'aient ni lumière ni grace pour y pouvoir atteindre, et que la seule proposition les jette dans le trouble et dans le scandale : c'est s'en dédire formellement que de dire que tous sont appelés à cette perfection, et qu'il s'agit seulement de la proposer par degrés; et cette rétractation, aussi bien que l'erreur même, a été montrée dans l'Instruction pastorale, par les n. 66 et 67.

Il est prouvé, dans le même endroit, qu'il y a une manifeste contradiction non seulement du livre avec l'Instruction pastorale, mais encore de l'Instruction pastorale avec elle-même, puisque cette même Instruction pastorale, qui dit que tous les fidèles sont appelés à la perfection, dit aussi qu'ils ne sont pas appelés aux pratiques et aux exercices du plus parfait amour, ce qui a été expliqué n. 66.

Il ne s'agissoit en façon quelconque de proposer par degrés le parfait amour, mais seulement de le proposer en général, lorsqu'on a dit que l'ancienne Église n'en parloit qu'aux ames à qui Dieu en donnoit déja l'attrait et la lumière : et qu'en effet, pour se conformer à cette conduite, l'auteur, dès le commencement de sa préface, a déclaré que, de peur de trop exciter la curiosité publique, il eût gardé le silence, s'il ne l'eût déja trouvée tout excitée ; et cette contradiction est marquée dans les mêmes nombres 66 et 67.

Il est donc entièrement convaincu d'avoir voulu la suppression de la perfection chrétienne, et il est en même temps convaincu d'avoir rétracté cette erreur, sans le vouloir avouer.

C'est une sorte de rétractation, que le premier livre mette la doctrine qui scandalise et qui trouble jusqu'aux saints, dans le désintéressement de l'amour ; et que l'Instruction pastorale la mette dans le retranchement d'un amour naturel.

On impute à saint François de Sales une erreur capitale en lui faisant dire « que le desir du » salut est bon, mais qu'il ne faut desirer que » la volonté de Dieu : » ou qu'il est encore « plus » parfait de ne desirer rien : » on avance ces propositions en toute rigueur, par raport au salut éternel, dans les Maximes des Saints : on les réduit à rien dans l'Instruction pastorale par des explications violentes, comme il a été démontré dans les nombres 29 et 31 ; et on ne songe qu'à cacher sa faute.

La seconde partie de notre analyse, où il s'agit de prouver que les explications de l'auteur ajoutent de nouvelles erreurs au système, sera plus courte, quoiqu'elle ne soit pas moins importante.

Je procéderai en deux manières : dans la première on verra en général que l'explication de l'Instruction pastorale est erronée, par les nouveautés qu'elle introduit : dans la seconde on en recueillera les erreurs particulières qui ont été démontrées dans ce discours.

La première manière de démontrer consiste dans ce syllogisme : Toute doctrine de religion nouvelle, inconnue et inouïe dans l'Église, est mauvaise : or est-il que la doctrine de l'auteur

[1] *Instr. past.* n. 13.

sur son amour naturel est une doctrine de religion introduite pour expliquer le point de la perfection chrétienne, et en même temps elle est nouvelle, inconnue et inouïe dans toute l'Église : elle est donc mauvaise.

La majeure n'a pas besoin d'être prouvée parmi les chrétiens, après la parole de saint Paul[1], qui défend en termes formels toutes les nouveautés; d'où est tirée cette règle de l'Église catholique, qu'il faut suivre « ce qui a été » cru partout, ce qui l'a toujours été : *quod* « *ubique, quod semper :* » par où aussi on doit condamner : « *quod nullibi, quod nunquam :* « ce qui n'a jamais été enseigné, ce qui n'a été » enseigné en aucun endroit : » il n'y a donc plus qu'à prouver la nouveauté inouïe de la doctrine de l'auteur.

C'est d'abord un préjugé manifeste contre toute cette doctrine, qu'on ne tente pas seulement de la prouver pas l'Écriture : car encore qu'il soit certain qu'il y a des vérités dont l'Écriture ne parle pas, ce n'est point de ces vérités qui appartiennent aussi essentiellement à la religion que celle-ci, où il s'agit de déterminer le point de la perfection chrétienne, puisque c'est précisément ce que se propose toute l'Écriture, qui ne veut que nous rendre parfaits.

Mais quand on voudroit s'en tenir aux preuves de tradition, on n'en a non plus de celles-là que des autres. Cette considération paroîtra d'autant plus forte, que cet amour naturel, d'un côté, a dans notre auteur beaucoup de propriétés extraordinaires ramassées au n. 106; et de l'autre, qu'il n'en paroît aucun vestige dans les auteurs ecclésiastiques. Cet amour est une charité d'un ordre naturel, une charité différente de la charité vertu théologale; il est réglé et parfait à sa manière, et c'est seulement une moindre perfection : quoiqu'il soit délibéré, il n'est ni bon ni mauvais; c'est une consolation toute naturelle, un appui sensible pour se soutenir lorsque la grace n'est ni sensible ni consolante ; c'est une affection naturelle, mais imparfaite, pour la récompense éternelle, et pour le bonheur que Dieu a promis; une affection, une espérance naturelle et non vicieuse des biens éternels, et de la béatitude formelle : elle n'est point de la grace : dans les justes en particulier elle est réglée par la raison, qui est la règle des vertus naturelles : cet amour naturel domine dans l'âme avant qu'elle soit justifiée; comme si l'amour dominant dans cet état n'étoit pas l'amour vicieux et désordonné. Il demeure dans l'état de la justification; on le trouve encore dans l'état parfait, quoiqu'il n'y agisse presque plus. Un amour qui a toutes ces propriétés et tant de part à la vie chrétienne, dans l'état de péché, dans l'état de grace, et dans l'état de perfection, devroit se trouver, sinon dans toutes les pages de l'Écriture, du moins dans les Pères et dans les auteurs ecclésiastiques, au lieu qu'il est démontré qu'il n'y en a nulle mention.

Il n'y en a, dis-je, nulle mention : et cet amour naturel qui devroit être si connu, puisqu'il sert, comme on prétend, à expliquer dans tous les auteurs la différence des parfaits et des imparfaits, ne se trouve dans aucun passage ; de sorte qu'on est obligé à l'en tirer seulement par des conséquences forcées et fausses : forcées, comme il est prouvé n. 70; et fausses, comme il paroîtra dans toute la suite.

Pour en découvrir la fausseté, j'ai examiné les passages dont l'auteur fait son principal appui, et il a paru par des preuves de fait, qui ne dépendent que de la lecture et d'une attention médiocre, que bien loin que l'on y puisse trouver l'amour naturel et délibéré, on y trouve précisément le contraire, entre autres dans le Catéchisme du concile de Trente, comme il paroît dans le nombre 75, et dans les suivants jusqu'au 86.

J'ai dans la suite examiné les passages de Sylvestre de Prière, de Tolet, de Bellarmin, de Sylvius, où j'ai montré clairement que les longs raisonnements de l'auteur, pour fonder son prétendu amour naturel, n'ont point d'autre fondement qu'une ignorance manifeste de l'état de la question, et un manquement de réflexion sur le concile de Trente, par les nombres 86 et par les suivants.

Voilà déja quatre ou cinq principaux auteurs dont nous avons fait l'examen; le Catéchisme du concile, Sylvestre de Prière, Tolet, Bellarmin et Sylvius, auxquels il faut ajouter dans la même suite saint Augustin, saint Anselme, saint Bernard, et Albert le Grand, dans les n. 97, 98 et dans les suivants : et ailleurs saint François de Sales, avec les nouveaux passages que l'auteur a tirés de ce saint évêque, n. 128; et pour conclusion ceux de saint Grégoire de Nazianze, et de saint Jean Chrysostôme, n. 145, 146, 152.

On ne doit point hésiter à mépriser, comme une illusion pleine d'erreur, ce prétendu amour naturel et délibéré, puisque les auteurs où l'on prétend le trouver le plus sont ceux où il est le moins, et où même on y découvre le plus clairement le contraire.

Il faut joindre encore à ces auteurs, que nous ôtons au nouveau système, saint Thomas, Denys

[1] *I. Tim.* VI. 20.

le Chartreux, et Estius. Ce sont les seuls, parmi ceux qu'a cités M. de Cambrai, où l'on trouve quelque mention de l'amour naturel de soi-même : mais nous avons démontré, dans les n. 71 et 72, que c'est pour tout autre fin que pour distinguer les parfaits d'avec les imparfaits, qui est celle que ce prélat s'étoit proposée[1], de sorte que ces passages, et en particulier ceux de saint Thomas et d'Estius, quoiqu'il en fasse tout le fondement du nouveau système, lui sont aussi inutiles que les autres.

En effet, on ne pourroit donner une idée plus basse de la perfection chrétienne, ni plus indigne des docteurs sacrés et de toute la théologie, que de la faire consister dans une chose si mince, et que de faire regarder aux saints la suppression d'un amour naturel et délibéré, comme une peine terrible qui les trouble, qui les scandalise, dont il leur faut faire un mystère, qui est si haute et les passe de si loin, qu'elle leur est inaccessible, et qu'ils n'ont ni de lumière ni de grace pour y atteindre; et enfin dont le sacrifice leur coûte si cher, qu'ils sont poussés aux dernières extrémités, et jusqu'au désespoir quand il le faut faire : chose si absurde que la seule exposition en est la ruine, ainsi qu'on le pourra voir plus amplement expliqué dans le n. 120.

Il est temps de mettre par ordre les erreurs particulières que l'Instruction pastorale ajoute à celles de l'Explication des Maximes des Saints.

La première a été remarquée, n. 60, comme la source du quiétisme et du fanatisme; « c'est » que la volonté de bon plaisir se fait connoître » à nous par la grace actuelle[2] : » c'est-à-dire, comme on a vu, par une inspiration qui, nous déclarant ce que Dieu veut de nous en toute occasion, ne peut être qu'extraordinaire et particulière, et qui exclut toute industrie et tout effort propre.

2. Un peu après on trouve une charité qui n'est pas la vertu théologale[3] : ce qu'aucun théologien n'a jamais pensé.

3. Conformément à cette doctrine on dit et on fait dire à saint Augustin, que la charité *est tout amour de l'ordre* naturel ou surnaturel[4] : ce qui est faux en soi-même, contraire à tout le langage de l'Écriture, et directement opposé à saint Augustin, comme il a été remarqué n. 48.

4. C'est une semblable erreur de dire que la cupidité qu'on oppose à la charité, et qui est la racine unique de tous les vices, soit un amour *bon de soi*[5]. *La cupidité*, qui selon saint Paul[6], *est la racine de tous les maux*, est vicieuse : on doit juger, par ce passage, de toute la cupidité : ce qui est l'effet du péché, et ce qui incline au péché, est mauvais de soi, comme saint Augustin l'enseigne partout : ni l'Écriture, ni ce Père ne connoissent de cupidité, racine de tous les vices, que la concupiscence, et les nouvelles idées de l'auteur renversent toutes celles de la saine théologie.

5. C'est une erreur déja marquée, mais en passant, n. 14, que les théologiens regardent la *béatitude formelle ou créée en tant que séparée de l'amour divin*[1]. Il semble qu'on ait entrepris de dérouter entièrement les théologiens, tant est étrange et sauvage la théologie qu'on veut introduire. Qui jamais a seulement imaginé une béatitude formelle ou créée separée de l'amour divin? peut-on seulement penser qu'on soit heureux sans aimer Dieu? Dieu peut-il se donner à ceux qui ne l'aiment pas, ou bien peut-on être heureux sans le posséder? Ce sont là les fruits de l'Instruction pastorale et des vains raffinements.

6. L'auteur tire de Denys le Chartreux, mais faussement, cette conséquence, comme on l'a montré au n. 72 : « que la propriété ou l'intérêt » propre, dont l'ame se dépouille, et qui n'est » plus dans l'enfant, est un amour naturel de la » béatitude; et que pour être déiforme, il faut » aimer Dieu d'un amour surnaturel qui ne soit » point joint dans l'ame avec cet amour naturel » de soi-même[2]. » Mais ce pieux solitaire ayant expliqué que par cet amour naturel il entend celui de la béatitude, ce seroit mettre au rang des imparfaits *et non déiformes*, tous ceux qui desirent la béatitude, c'est-à-dire tous les hommes. On se trouveroit obligé à séparer des pratiques les plus épurées, et du soin même de purifier son cœur, les béatitudes que Jésus-Christ y a attachées : erreur qui n'est pas moins opposée aux paroles expresses de l'Évangile, pour être mal inférée de Denys le Chartreux, qui dit le contraire, comme on a vu dans le même nombre 72.

La même erreur se trouve encore à l'endroit où il est dit que Moïse et saint Paul ont aimé sans le motif de la béatidude, ce qui a été remarqué et réfuté n. 46.

7. » Que ce qui vient de la grace n'a rien » d'imparfait; et que l'attachement qu'on ex» clut comme une imperfection, ne peut venir » de la grace et du Saint-Esprit[3] : » ce qui a été rejeté, dans le n. 74, comme une erreur

[1] *Instr. past. n.* 5. — [2] *Ibid.* — [3] *Ibid. n.* 7. — [4] *Ibid. n.* 9. — [5] *Ibid.* — [6] *I. Tim.* VI. 10.

[1] *Instr. past. n.* 10. — [2] *Ibid.* page sans chiffre *devant p.* 63. — [3] *Ibid. n.* 20, *p.* 38, 41, 69.

dans la foi, puisque c'est soustraire à l'opération de la grace et du Saint-Esprit la crainte de la peine qui est bannie par la parfaite charité; contre la définition expresse du concile de Trente [1].

8. Que « le Saint-Esprit n'est point l'auteur » du propre intérêt [2], » dans le n. 74; c'est-à-dire qu'il n'est point l'auteur de l'objet que saint Anselme, que saint Bernard, que toute l'école, que le Catéchisme du concile de Trente, que saint François de Sales, et cent autres donnent à l'espérance chrétienne, ni du saint attachement qu'y ont tous les chrétiens, contre ce qui a été démontré depuis le nombre 33 jusqu'au 41. et dans le n. 75, ou est expliqué le Catéchisme du concile de Trente. L'auteur avance cette erreur aussi bien que la précédente, parcequ'il les croit nécessaires à soutenir son prétendu amour naturel, qui ne se peut établir que par de telles faussetés, comme il paroît dans les mêmes lieux.

9. « Que l'espérance de tous les chrétiens ne » doit pas être tout appuyée sur l'amour que le » Catéchisme du concile appelle *eximiam cha*» *ritatem*; et que cette perfection de l'espérance » ne regarde, selon le Catéchisme, que les ames » parfaites. » L'erreur consiste à enseigner que le commun des justes ne soit pas obligé à s'appuyer, dans son espérance, sur la volonté de Dieu, et qu'on puisse donner un autre appui à cette vertu théologale pour la rendre fructueuse et méritoire : ce qui a été proposé et réfuté dans les n. 77 et 78.

10. On y a aussi démontré l'erreur imputée au Catéchisme du concile; qui tend à décharger le commun des chrétiens de l'amour souverain et de l'excellente charité qu'on doit à Dieu dans tous les états. On verra, dans ces endroits-là, c'est-à-dire dans les n. 77 et 78, les excellences de la charité, prise en elle-même, dans tous les états de la justice chrétienne, et pourquoi l'amour souverain, que tout chrétien doit à Dieu, est appelé un *amour excellent : eximia charitas*.

11. On voit, dans les n. 106, 107, 108, et 109, que, selon les principes de l'auteur, tous les avantages des chrétiens sont partagés entre la nature et la grace, tout y est double : s'il y a une espérance surnaturelle, il y en a aussi une naturelle : elles regardent toutes deux les mêmes objets; et il n'y a de différence que du côté de l'affection avec laquelle elles les regardent : ainsi l'espérance naturelle, comme la surnaturelle, regardent les biens promis aux enfants de Dieu, et qui ne sont connus que par la foi. S'il y a une espérance naturelle, il y a aussi cette charité naturelle qui n'est pas la vertu théologale; par la même raison la nature devra aussi avoir sa foi, sur laquelle ces deux vertus soient fondées : ainsi elle aura toute sorte de vertus, non seulement morales, mais encore théologales à sa manière : non seulement ces vertus n'ont rien de mauvais, mais elles sont réglées par la raison, et parfaites à leur manière, puisqu'on leur assigne une perfection, quoique moindre. Ce sont là de ces pensées que les hommes prennent dans leur esprit. L'Écriture est bien imparfaite, si dans un sujet où elle revient sans cesse, qui est celui de la perfection, il faut reconnoître tant de nouveaux mystères, sans qu'elle en dise un seul mot : et outre la profane nouveauté de cette doctrine, elle induit à croire qu'on peut parvenir par la nature comme par la grace aux éminentes vertus, et qu'il n'y a de différence que du plus au moins.

12. Il y a plus : on voit, dans les mêmes lieux, que ces vertus sont un secours et un soutien nécessaire des imparfaits, qu'ils peuvent se donner à eux-mêmes sans aucun besoin de la grace : les parfaits mêmes s'en aident, quoique non pas d'ordinaire : on ne sent plus la plaie du péché originel, puisqu'on se sent de si grandes forces pour pratiquer des vertus irrépréhensibles.

13. On a démontré, dans les mêmes endroits, par les paroles de l'auteur [1], que cet amour naturel dans les justes les détache d'eux-mêmes, et les unit à Dieu, et que c'est par-là qu'il en faut faire la différence d'avec la cupidité vicieuse. On voit donc encore une fois cette charité naturelle; on voit dans les chrétiens un nouveau combat, où la grace n'a point de part à la victoire : ce qui est encore plus expliqué dans le n. 120.

14. L'auteur fait tant d'estime de ces vertus, qui sont le fruit d'une affection naturelle, qu'il veut qu'on en laisse exprès la consolation à l'ame pour la soutenir dans sa foiblesse [2]; comme si la consolation qui vient de la grace ne suffisoit pas à l'homme juste, sans ces imparfaites vertus qui nourrissent l'amour-propre.

15. Par la définition que l'auteur donne du terme de *motif* dans le nouveau système, il est démontré que ces vertus et cet amour naturel servent de motif aux actes surnaturels; et quoique l'auteur n'en veuille pas ouvertement demeurer d'accord, il y est forcé par ses principes : ce qui est un pélagianisme formel, démon-

[1] *Sess.* XIV, c. 4. — [2] *Instr. past. p.* 66.

[1] *Instr. past. p.* 90. — [2] *Ibid. p.* 71.

tré dans les n. 110, 111, et dans les suivants, jusqu'au 119.

16. C'est une autre erreur de confondre partout, comme fait l'auteur, la dévotion sensible avec cette affection naturelle, puisque cette dévotion est d'un autre ressort, et qu'elle appartient à la grace; par le n. 123.

17. C'est en vain qu'on veut appeler naturelle cette affection, puisqu'on lui donne tous les caractères de la cupidité vicieuse; par le n. 120.

18. Enfin, par le même nombre, en établissant cette affection naturelle, on se prépare un prétexte pour en revenir au premier système, et exterminer l'amour surnaturel de la récompense, sous prétexte d'extirper le naturel, auquel on le fait si semblable qu'il n'y a aucun moyen de les distinguer.

Telles sont les erreurs particulières du nouveau système dans l'Instruction pastorale : mais tout cela n'égale pas l'erreur qui règne partout, d'abuser du nom sacré de la tradition, de mépriser la parole de Dieu jusqu'au point de n'y pas chercher la perfection chrétienne, et de débiter, comme indubitables pensées des saints docteurs, des conséquences qu'on leur attribue par des raisonnements forcés qu'on ne trouve dans aucun auteur.

J'apprends à ce moment par un petit livre de l'auteur, qui vient de tomber entre mes mains, qu'il me reproche de ne pas assez reconnoître le milieu entre la vertu et le vice, qui s'appelle imperfection, et qui n'est ni l'un ni l'autre. Je me suis assez expliqué, dans le n. 119, sur l'inutilité de cette question par rapport à notre dispute : mais s'il faut y ajouter quelque chose, je dirai que ce qu'on appelle imperfection simplement n'est pas un vrai acte : c'est, ou quelque chose de si indélibéré et de si léger, qu'il ne parvient pas à faire un acte parfait; ou, seulement dans un acte le défaut d'être rapporté assez vivement, et assez souvent à Dieu, comme il a été remarqué dans le n. 84. De telles imperfections n'ont rien de commun avec l'amour naturel et délibéré de soi-même, où sans aucun témoignage de l'Écriture et de la tradition, l'on voudroit mettre la différence des parfaits et des imparfaits. J'ajouterai néanmoins encore que ce qu'on appelle du nom d'imperfection, si on en pénètre le fond, et qu'on tranche jusqu'au vif, se trouvera le plus souvent être un vrai péché, que l'amour-propre nous déguise sous un nom plus doux. Quoi qu'il en soit, et sans nous jeter dans des questions qui ne serviroient qu'à embrouiller la matière, contentons-nous d'avoir démontré, par tant de preuves, que l'auteur a pris dans son esprit tout le dénouement et toute la théologie qu'il nous propose.

Résistons donc de toutes nos forces à cette audacieuse théologie, qui, sans principes, sans autorité, sans utilité, met en péril la simplicité de la foi : ne nous laissons point éblouir par des paroles spécieuses : ici les ménagements seroient dangereux ; plus on se cache, plus il faut percer ces ténèbres souvent affectées; plus l'erreur s'enveloppe, et se replie pour ainsi parler en elle-même, plus il la faut mettre au jour : et, comme dit saint Augustin, *quantò periculosior et tortuosior est, tantò instantiùs et operosiùs corrigenda est* [1].

Ainsi, quand on « recommande d'avoir en » horreur tous les vains raffinements de perfec» tion [2], » c'est le cas où il faut montrer que celui qui parle ainsi se condamne lui-même. Il semble tout accorder quand il dit qu'il ne faut « pas laisser les ames dans l'oisiveté intérieure:» mais il ne faut pas oublier qu'en même temps il ôte le propre effort, le propre travail essentiel à l'état de la vie présente, et donne tout à l'inspiration particulière. « Ne retranchez dans les » ames que les réflexions d'amour-propre, on » d'une affection trop mercenaire, trop empres» sée. » Il faudroit donc dire en quoi consiste ce *trop;* autrement c'est retrancher toute activité sous le titre d'*inquiétude* et d'*empressement* : et pour ce qui est des réflexions, n'est-ce pas assez les dégrader que de les reléguer à la partie basse et inférieure de l'ame? Que sert de se rétracter de cette erreur et de quelques autres, si l'on n'en est pas plus humble, et qu'on veuille toujours conserver en autorité et en honneur un livre qui les enseigne? Ne vaudroit-il pas mieux une bonne fois avouer, ce qu'aussi bien tout le monde voit, que de s'épuiser en explications par un vain tourment? « Détestez, » continue-t-on, l'indifférence impie et mon» strueuse pour le salut : ayez horreur de cet af» freux désintéressement de l'amour qui détrui» roit l'amour-même par le sacrifice du salut, » et par l'acquiescement à la perte de la béatitude » éternelle; » mais en même temps laissez croire d'une persuasion invincible et réfléchie, par conséquent raisonnée et libre, que le cas qu'on supposoit impossible devient réel, et qu'on est justement réprouvé de Dieu. « Faites desirer » aux enfants de Dieu de toute la plénitude de » leur cœur le règne de Dieu en eux [3]; » mais que ce soit en même temps « de la manière la

[1] *S. Aug. de Bapt. cont. Donat. lib.* IV, *cap.* XVI, *n.* 23; *tom.* IX, *col.* 135. — [2] *Instr. past. p.* 104. — [3] *Ibid.* et p. 105.

» plus désintéressée, » c'est-à-dire d'une manière qui sépare actuellement le motif de la béatitude éternelle de ce desir du règne de Dieu, et divise le commencement des béatitudes de l'Évangile d'avec leur fin. C'est en effet à quoi aboutit toute la nouvelle spiritualité; et nous ne serons jamais assez spirituels et assez parfaits, au gré de l'auteur, si par exemple nous ne divisons la vue de Dieu, de la volonté de purifier son cœur, et d'être heureux, en proposant ce divin objet : « Regardez, nous dit-on, comme » des antechrists ceux qui voudroient inspirer » aux fidèles une perfection, où ils perdroient » de vue Jésus-Christ; » mais en même temps ce n'est rien, d'introduire cette privation, pourvu que ce soit à titre d'*imperfection*, comme si le dernier étoit meilleur que l'autre. « Ne rendez » point trop général ce qui ne convient qu'à » un petit nombre d'ames : ne laissez point les » ames dans un goût de curiosité, ni dans un » desir secret d'atteindre toujours aux choses » les plus hautes : » sage avis en lui même, s'il en fut jamais; mais qui, selon les principes de l'auteur, renferme celui de ne pas tendre à l'amour pur : c'est donc bien fait de ne pas prétendre aux oraisons extraordinaires; mais il faut en même temps éloigner l'abus de les mettre dans le parfait amour. Qu'on souffre donc que nous opposions à des illusions spécieuses la claire manifestation de la vérité; et pour ceux qui ne peuvent pas se persuader que le zèle de la défendre soit pur et sans vue humaine, ni qu'elle soit assez belle pour l'exciter toute seule, ne nous fâchons point contre eux : ne croyons pas qu'ils nous jugent par une mauvaise volonté; et après tout, comme dit saint Augustin [1], cessons de nous étonner qu'ils imputent à des hommes des défauts humains.

[1] In expos. Ep. ad Gal.

RÉPONSE

DE

Mgr L'ÉVÊQUE DE MEAUX

A QUATRE LETTRES

DE Mgr. L'ARCHEVÊQUE-DUC DE CAMBRAI.

MONSEIGNEUR,

J'ai vu quatre lettres que vous m'avez adressées, et j'ai admiré avec tout le monde la fertilité de votre génie, la délicatesse de vos tours, la vivacité et les douces insinuations de votre éloquence. Avec quelle variété de belles paroles représentez-vous » qu'on vous fait rêver les yeux » ouverts [1], » et qu'au reste il n'est pas permis de vous accuser de » si grossières contradic- » tions, sans avoir prouvé juridiquement que » vous avez perdu l'usage de la raison [2] ! »

Vous poussez la plainte jusqu'à dire [3] : « Si je » suis capable d'une telle folie, dont on ne trou- » veroit pas même d'exemple parmi les insensés » qu'on renferme, je ne suis pas en état d'avoir » aucun tort, et c'est vous qu'il faut blâmer d'a- » voir écrit d'une manière si sérieuse et si vive » contre un insensé. » Quelle élégance dans ces expressions! quelle beauté dans ces figures! mais, après tout, on ressent que des preuves de cette nature dans un point de fait, où il s'agit de savoir si vous vous êtes contredit ou non, ne peuvent être qu'éblouissantes, et qu'il en faut revenir à la vérité. N'est-il pas vrai, Monseigneur, que vous avez dit dans l'article IV : « Dieu veut que je » veuille Dieu en tant qu'il est mon bien, mon » bonheur, et ma récompense [4]? » et n'est-ce pas vous-même qui dites encore dans l'article V, et très peu de pages après : « Il est vrai seulement » qu'on ne le veut pas en tant qu'il est notre ré- » compense, notre bien, et notre intérêt [5]? »

Je sais que vous répondez que dans le premier passage vous parlez de Dieu, et dans l'autre du salut [6] : subtilité merveilleuse; *comme* si le salut étoit autre chose que Dieu voulu comme *son bien, son bonheur et sa récompense*, ou qu'on pût ne pas aimer le salut *comme notre récompense, comme notre bien*, sans cesser d'aimer Dieu sous ces titres! Je sais encore, que vous répondez qu'il s'agit du sens que vous donnez à saint François de Sales [7]. Mais, permettez-moi de le dire, vous donnez le change : ce n'est pas saint François de Sales; c'est vous-même qui dites ici [8] : « Il est vrai qu'on ne le veut pas en tant » qu'il est notre récompense, notre bien, notre » intérêt. » Vous alléguez saint François de Sales en preuve de votre discours, quoiqu'il n'ait rien dit de semblable. Mais, enfin, c'est vous qui parlez : ce qu'on veut dans la page 44, c'est cela même qu'on ne veut point dans la page 54. Avouez la vérité, Monseigneur; on aimeroit mieux s'être expliqué plus précisément, et employer son esprit à bien définir ses mots pour parler conséquemment, que de les tordre après coup pour se sauver comme on peut. Mais, quoi! les contra-

[1] *I. Lett. p. 46.* — [2] *Ibid. p. 14.* — [3] *Ibid. p. 18.* — [4] *Max. des SS. p. 44.* — [5] *Ibid. p. 54.* — [6] *Rép. à la Décl. art. 13, p. 56.* — [7] *Ibid. et p. 57.* — [8] *Max. des SS. p. 54.*

dictions sont un accident inséparable de la maladie qu'on appelle erreur, et de celle qu'on appelle vaine et fausse subtilité; la prévention demande une chose, la vérité en présente une autre : on avance des choses subtiles et alambiquées qui ne peuvent point tenir au cœur, et dont aussi on se dédit naturellement : quiconque est attaqué de ces maladies, quoi qu'il fasse, il ne peut jamais éviter de se contredire; car celui qui erre, il faut qu'il en vienne à un certain point où il est jeté nécessairement dans la contradiction. Quand saint Paul a dit des faux docteurs, « qu'ils n'en» tendent ni ce qu'ils disent, ni de quoi ils par» lent si affirmativement [1] : » quand il a dit que la fausse science est pleine de *contradictions*, qui est un des sens de cette parole, où il établit les *oppositions de la science faussement nommée* [2] ; quand il a dit que l'homme hérétique, sans vouloir donner ce nom à celui qui se soumet, et en l'appliquant seulement à celui qui se trompe dans la foi, *se condamne par son propre jugement* [3] ; et qu'enfin tous ceux qui s'opposent à la vérité, après avoir durant quelque temps, *par un malheureux progrès, erré et jeté les autres dans l'erreur*, c'est-à-dire après avoir ébloui le monde par de spécieux raisonnements et par une éloquence séduisante, *cesseroient d'avancer, parceque leur folie seroit connue de tous* [4] : l'apôtre ne vouloit pas les faire lier, ni *prouver juridiquement qu'ils avoient perdu la raison*, et qu'il les fallott interdire. Il vouloit seulement nous enseigner qu'il y a une lumière de la vérité qui se fait sentir jusque dans l'erreur; que l'erreur ne peut s'empêcher de se contredire, de se condamner elle-même ; qu'il y a une espèce d'égarement et de folie, que j'espère vous voir éviter par votre soumission, mais qui, malgré vous, se trouvera dans votre doctrine comme dans toute autre où la vérité sera combattue.

Cependant vous plaidez la cause de ces errants que saint Paul condamne par eux-mêmes. Ils n'ont qu'à dire qu'ils ne sont pas des insensés, pour fermer la bouche à l'apôtre et à quiconque se servira de sa méthode pour la conviction de l'erreur : prouvez moi qu'il faille me renfermer, qu'il faille du moins m'interdire, ou bien je détruirai tous vos arguments par la seule réputation d'homme d'esprit, que vous n'oseriez me contester.

Mais cette réputation d'avoir de l'esprit, loin d'excuser ces grands esprits qui se précipitent eux-mêmes et qui précipitent les autres dans l'erreur ; au contraire, c'est ce qui les perd. « Les » grands esprits, dit saint Augustin [1], les esprits » subtils, *magna et acuta ingenia*, se sont jetés » dans des erreurs d'autant plus grandes, que se » fiant en leurs propres forces, ils ont marché » avec plus de hardiesse : *in tantò majores erro» res ierunt, quantò præfidentiùs tanquàm suis » viribus cucurrerunt.* » Il ne faut point les lier ni les renfermer comme vous dites : ce sont là des raisonnements qui n'ont qu'une fausse lueur : il n'y a souvent qu'à les laisser beaucoup écrire, et étaler les lumières de leur bel esprit, pour les voir bientôt, ou se perdre dans les nues et s'éblouir eux-mêmes comme les autres, ou se prendre dans les lacets de leur vaine dialectique.

Je le dis avec douleur, Dieu le sait : vous avez voulu raffiner sur la piété : vous n'avez trouvé digne de vous que Dieu beau en soi; la bonté par laquelle il descend à nous et nous fait remonter à lui, vous a paru un objet peu convenable aux parfaits, et vous avez décrié jusqu'à l'espérance puisque, sous le nom d'amour pur, vous avez établi le désespoir comme le plus parfait de tous les sacrifices; c'est du moins de cette erreur qu'on vous accuse: quiconque la voudra soutenir, ne se pourra soutenir lui-même; il faut que lui-même il se choque en cent endroits, ou pour se défendre, ou pour se couvrir et cacher son foible: et vous venez dire, Prouvez-moi que je suis un insensé: et quelquefois, Prouvez-moi que je suis de mauvaise foi; sinon, ma seule réputation me met à couvert. Non, Monseigneur, la vérité ne le souffre pas : vous serez en votre cœur ce que vous voudrez; mais nous ne pouvons vous juger que par vos paroles.

Vous avez dit que « Dieu jaloux veut purifier » l'amour en ne lui faisant voir aucune ressource » pour son intérêt propre même éternel [2]. » Vous avez dit que « l'ame parfaite fait le sacri» fice absolu de son intérêt propre pour l'éter» nité [3] ; » croyez-vous en vérité que ces expressions soient indifférentes pour le quiétisme? Molinos a dit, que « c'est à ne considérer rien, » à ne desirer rien, à ne vouloir rien, que con» siste la vie [1]. » Il a dit « que l'ame autrefois » étoit affamée des biens du ciel, et qu'elle avoit » soif de Dieu craignant de le perdre : » mais c'étoit *autrefois*; et maintenant, quand on est parfait, « on ne prend plus de part à la béatitude » de ceux qui ont faim et soif de la justice. » De là sont nées ces propositions censurées par Innocent XI d'heureuse mémoire : « L'ame ne doit

[1] *I. Tim.* I. 7. — [2] *Ibid.* VI. 20. — [3] *T.* III. 11. — [4] *Ibid.* 9.

[1] *Ep.* CLV, *ol.* LII, *ad Maced. n.* 3; *tom.* II, *col.* 538. — [2] *Max. des SS.* p. 73. — [3] *Ibid.* p. 90. — [4] *Voyez Instr. sur les états d'or. liv.* III.

» penser ni à salut, ni à récompense, ni à puni» tion, ni au paradis, ni à l'enfer, ni à la mort, » ni à l'éternité [1]. Celui qui a donné son libre » arbitre à Dieu ne doit plus être en souci d'au» cune chose; ni de l'enfer, ni du paradis : il ne » doit avoir aucun desir de sa propre perfection » ni des vertus, » etc. [2]. Madame Guyon, que vous connoissez, dans son *Moyen court*, que vous avez vous-même donné à tant de gens depuis qu'il est condamné, enseigne, sur le même fondement de Molinos, l'indifférence à tout bien » « ou de l'ame, ou du corps, ou du temps, ou de » l'éternité; indifférence qui fait entrer l'ame » dans les intérêts de la justice de Dieu, jusqu'à » ne pouvoir vouloir autre chose, soit pour elle » ou pour autre quelconque, que celui que cette » divine justice lui vouloit donner pour le temps » et pour l'éternité. » Voilà ce que disent les nouveaux mystiques, et c'est sur cela qu'ils fondent leur désintéressement.

Vous avez pris Dieu à témoin à la tête de la première lettre que vous m'écrivez, que « vous » n'avez fait votre livre, que pour confondre » tout ce qui peut favoriser cette doctrine mon» strueuse : » voilà vos propres paroles, « et » Dieu, dites-vous, qui sera mon juge m'en est » témoin. » Je vous demande, après ces grands et terribles mots, si cette purification de l'amour jaloux, qui ne laisse *aucune ressource pour l'intérêt propre éternel* et qui sacrifie *son intérêt propre pour l'éternité*, est utile à confondre ou à établir ce désintéressement des faux mystiques que vous-même vous appelez monstrueux.

L'intérêt propre éternel, au simple son des paroles, est un intérêt qui dure toujours; y en a-t-il un autre que le salut? *L'intérêt propre pour l'éternité* est celui que nous trouverons sans fin avec Dieu : pourquoi falloit-il enseigner aux faux mystiques, que vous voulez confondre, qu'on pouvoit on abandonner ou sacrifier cet intérêt, sans se laisser à soi-même aucune ressource?

Vous répondez [4] : « Ai-je dit que cet intérêt » subsiste dans l'éternité? » Mais s'il ne subsiste pas dans l'éternité, pourquoi l'avez-vous appelé un *intérêt éternel?* « Mais ne voit-on pas claire» ment que l'intérêt éternel, n'est que l'intérêt » pour l'éternité? » Il est vrai, et c'est aussi ce qui nous convainc que cet intérêt, que l'on sacrifie pour l'éternité, est celui qui dure toujours : « mais, ajoutez-vous, ne disons-nous pas » tous les jours que nos idées sont éternelles? » ainsi l'intérêt propre éternel sera « un attache» ment naturel, par lequel on s'intéresse pour » soi-même par rapport à cette éternité. » Tout cela n'est pas véritable; jamais on n'a dit que nos idées, ni comme vous l'expliquez, que *nos pensées* fussent éternelles, encore que leur objet puisse être éternel. On dit bien que les idées sont éternelles, en parlant de celles de Dieu : on dit bien que Platon pose des idées éternelles, parcequ'en effet ce philosophe les suppose telles, ou en Dieu ou en elles-mêmes. Mais, après tout, à quoi servent ces subtilités? Si vous ne vouliez que confondre le *désintéressement monstrueux* des quiétistes, pourquoi le favoriser en leur montrant *un intérêt propre éternel* à sacrifier? que voulez-vous qu'on entende naturellement par l'intérêt propre éternel? est-on obligé de deviner le sens forcé autant que nouveau que vous attachez à ces paroles, ou de croire que ce qu'on quitte pour l'éternité, ne devoit pas être éternel? n'aviez-vous point de terme plus propre pour confondre les quiétistes, ni de meilleur expédient contre leur doctrine, détestable selon vous-même, que celui d'entrer dans leurs pensées? car, après tout, que veulent-ils autre chose sinon que l'on sacrifie tout intérêt propre, jusqu'à celui qui est éternel, et qui nous rendra heureux dans l'éternité?

Mais, dites-vous, je me suis assez expliqué ailleurs : dites plutôt, quo sans jamais vous être expliqué précisément, comme la suite le fera paroitre; après vous être contredit, comme on vient de voir, sur ce qui est notre bien, notre récompense, notre bonheur; et après avoir embrouillé par-là, permettez-moi ces paroles qui sont les seules précises pour exprimer ma pensée; après, dis-je, avoir embrouillé ce que vous ne voulez pas taire, et ce que vous n'osez dire à découvert; un petit mot, qui sort naturellement une et deux fois, fait sentir ce qu'on a dans le fond de l'ame, et ce qui fait tout l'essentiel d'un système.

C'est en vain que, pour dernière ressource, vous me dites que j'ai avoué dans Albert le Grand l'*intérêt propre éternel*, au sens que vous l'entendez [1]. « Vous avez reconnu vous-même, » ce sont les paroles que vous m'adressez, dans » les paroles de cet auteur un intérêt éternel qui » ne subsiste point dans l'éternité : » moi, Monseigneur, je l'ai reconnu? vous marquez l'endroit à la marge, c'est à la page CXXXVIII de ma préface que je vous ai fait cet aveu : qui ne le croiroit? et cependant, permettez-moi de le dire, il n'est pas vrai : c'est tout le contraire, puisque j'ai dit en termes exprès, à la page que

[1] *Propos.* VII. — [2] *Propos.* XII. — [3] *Instr. sur les états d'or.* liv. III. — [4] *I. Lett.* p. 39.

[1] *IV. Lettre*, p. 21.

vous citez, que, selon Albert le Grand, « le parfait amour, qui est celui de la charité, ne » cherche aucun intérêt, ni passager, ni éternel, » pour y mettre sa fin dernière, comme l'ont » expliqué tous les docteurs [1], » c'est-à-dire, comme vous voyez, qu'il ne s'arrête pas finalement, *ultimatè*, aux biens vraiment éternels que propose l'espérance chrétienne; mais qu'il les rapporte à la gloire de Dieu, qui est aussi le sentiment que j'avois montré dans tous les docteurs [2].

Voilà comme j'ai reconnu votre prétendu amour naturel, en le combattant. Vous ne cessez de m'imputer de pareilles choses auxquelles je ne songe pas, et il faudra bien dans la suite en remarquer quelques-unes. Au reste, je n'empêche pas que vous ne tiriez d'Albert le Grand ce que vous voudrez; mais sans entrer à présent dans cette discussion, qui ne vous sera point avantageuse, il me suffit de vous dire qu'il faut bien que vous espériez peu de chose de cet auteur, puisque, pour le faire valoir, vous feignez un consentement de mon côté en votre faveur contre mes propres paroles.

Voilà donc votre intérêt propre éternel, votre intérêt propre pour l'éternité, manifestement favorable aux quiétistes, que vous aviez, dites-vous, dessein de confondre. Passons outre. Vous apportez une solution surprenante à l'objection qu'on vous a faite, tirée de saint Anselme, de saint Bernard, de Scot, de Suarez, de Sylvius, et des autres docteurs de l'école, sur l'intérêt propre. On vous a montré [3] que tous ces auteurs employoient ce terme d'*intérêt propre* pour l'objet de l'espérance chrétienne, qui sans doute est surnaturel et un effet de la grace; par conséquent, qu'entendre par-là un affection naturelle, c'étoit un hérésie formelle. A cela vous répondez seulement [4] : » Mais à quoi servent ces grandes » figures? Il ne s'agit ici ni de COMMODUM ni » d'UTILITAS, dont ces auteurs ont parlé; il s'agit d'intérêt propre, qui est un terme françois » qu'ils n'ont jamais employé. Les scolastiques, » ajoutez-vous [5], n'ont écrit qu'en latin; il est » donc inutile de les citer sur un mot de notre » langue. Ils n'ont donc jamais pu autoriser le » terme d'intérêt pour signifier le saint même. » Mais pourquoi donc alléguez-vous, pour le soutenir, Albert le Grand, qui n'a pas écrit en françois non plus que les autres? C'est, Monseigneur, que vous savez que les mots latins, surtout ceux qui sont consacrés par un usage si commun et si solennel, ont des termes qui leur répondent en françois parmi les théologiens qui écrivent en cette langue. Mais quel autre terme avoit notre langue pour signifier *commodum proprium*, que celui de propre intérêt? pour moi je n'en sais point d'autre, et j'avois pris la liberté de vous le représenter dans ma préface [1]. Bien plus, pour en venir aux auteurs françois, j'y ai produit saint François de Sales, qui, suivant les notions de l'école, a répété tant de fois que l'amour d'espérance, qui a notre bien et notre bonheur pour son objet propre et essentiel, « est vraiment amour, mais amour de convoitise » et intéressé; » et après: » Notre intérêt y » tient quelque lieu : » tout au contraire de la charité, « laquelle, dit ce saint, est une amitié » et non pas un amour intéressé, » parceque son principal objet est de regarder Dieu comme bon en soi, et non pas comme bon pour nous. D'où a-t-il pris ce mot d'intérêt, par où il établit la différence essentielle entre l'espérance et la charité, si ce n'est dans les notions de l'école? Il a donc cru, comme tous les autres, que le langage latin de l'école, en autorisant le *commodum* attribué à l'espérance chrétienne, autorisoit le terme françois d'intérêt, qui lui répond si précisément et sans aucune ambiguïté; autrement on pourroit dire de même, que le concile de Nicée ni celui d'Éphèse n'ont pas autorisé le *Consubstantiale* ni le *Deipara* des Latins, parcequ'ils ont parlé grec. Que diriez-vous, Monseigneur, si je répondois à tant de passages que vous alléguez pour votre affection et intérêt naturel, que les auteurs que vous produisez ont écrit en latin, et que dès-là on ne doit avoir aucun égard à leur autorité? vous me blâmeriez avec raison comme un chicaneur: et vous ne voulez pas qu'on s'étonne de vos vaines subtilités et des minuties où vous voulez réduire notre question!

« Les seuls auteurs, dites-vous [2], qu'on peut » consulter pour l'usage de ce terme françois sur » les choses de piété, sont les auteurs de la Vie » spirituelle, les plus approuvés de l'Église, qui » ont écrit en notre langue, ou qu'on a traduits » en nos jours; et c'est par les exemples tirés de » ces auteurs, que la question est pleinement » décidée. » Mais comment est-elle décidée? apportez-vous un seul exemple par où vous montriez que le terme d'*intérêt* ou d'*intérêt propre*, soit consacré dans notre langue à signifier une affection naturelle, délibérée et non vicieuse? vous n'en apportez pas un seul; on vous en avoit pourtant prié [3] : on s'étoit plaint que vous voulez nous faire trouver de nouveaux mystères

[1] *Préf. sur l'Instr. past.* p. 103. — [2] *Ibid.* p. 32 *et suiv.* — [3] *Ibid.* p. 74. — [4] *I. Lett.* p. 19. — [5] *Ibid.* p. 31.

[1] *Préf.* p. 42, 44. — [2] *I. Lett.* p. 21. — [3] *Préf.* p. 10, 44.

dans notre langue, qui nous étoient *inconnus*, quand vous disiez que l'affection naturelle, indélibérée et non vicieuse, chose qui est hors d'usage, et que vous avez tant de peine à nous faire entendre, avoit son terme consacré, parmi les auteurs françois, dans celui d'intérêt ou d'intérêt propre. On vous avoit demandé : « Mais qui » a fixé ce langage? quelque auteur a-t-il défini » l'intérêt propre en ce sens [1]? » on vous avoit averti que le terme d'intérêt, dans notre langue, » étoit déterminé par le sujet, et devenoit ou bas » ou relevé, ou indifférent par ce rapport. » Il y a un noble intérêt, il y a un intérêt bas et sordide. On s'étoit plaint à vous-même que sur ces ambiguïtés du mot d'intérêt, sur lequel roule, de votre aveu propre, tout le système de votre livre; en avouant que vous n'aviez rien expliqué, vous disiez pour toute réponse, que « vous aviez » supposé que tout le monde vous entendroit, et » prendroit ce terme comme vous [2]. » Mais c'étoit très mal supposé, puisqu'on vous montroit par vous-même, que dans le livre des Maximes des Saints vous aviez pris ce terme en deux divers sens, et que vous-même vous en demeuriez d'accord. C'est à quoi il falloit répondre : mais, Monseigneur, vous vous taisez. Pour toute réponse vous continuez à supposer ce qu'on vous conteste : et vous ne voudrez pas qu'on vous dise que ce n'est pas satisfaire aux doutes qu'on vous proposoit; mais vouloir éblouir le monde par une feinte réponse, où vous laissez toujours à côté les objections décisives?

Vous direz peut-être que c'est donc ici tout au plus une dispute de mots; mais cela n'est pas. Car, je vous prie, revenons à l'origine : vous ne faisiez votre livre que pour confondre les excès énormes des quiétistes : vous les aviez vus dans Molinos et dans madame Guyon : vous y aviez vu l'abandon et l'indifférence jusqu'à se désintéresser absolument pour le salut, en éteindre le desir et y renoncer; si vous les vouliez combattre, falloit-il les favoriser en leur accordant tout ce qu'on vient de représenter sur l'intérêt propre éternel? falloit-il induire à erreur tous les lecteurs, faute d'avoir voulu expliquer ce qui portoit dans les esprits un sens si pernicieux par sa propre et naturelle signification? falloit-il imaginer dans notre langue des mystères que personne ne connoit parmi nous? Ce sont là des mots, sans doute : car aussi s'explique-t-on autrement que par des mots? Mais enfin, en pouviez-vous trouver de plus forts pour autoriser le quiétisme dans votre livre des Maximes? et si l'on répond que vous vous êtes du moins assez expliqué dans votre Instruction pastorale, vous savez bien que non, puisque vous nous déclarez expressément dans vos lettres, que vous ne prétendez nullement vous rétracter. Ainsi vous voulez toujours laisser en honneur un livre, qui visiblement ne fait qu'envelopper le quiétisme; pour ne pas dire que votre Instruction pastorale ne fait qu'ajouter, non seulement ambiguïté à ambiguïté, mais encore très expressément erreur à erreur.

Permettez-moi de parler de même de votre persuasion réfléchie. » Vous dites que je n'ou» blie rien pour fortifier cette objection princi» pale : vous avez soin, me dites-vous [1], d'ar» ranger à votre mode mes paroles pour » l'impression que vous desirez qu'elles fassent. » Pour moi, je n'entends point toutes ces finesses; et je ne sais que prendre les mots dans leur signification simple et naturelle. J'ai rapporté ces paroles [2] : » L'ame est invinciblement persuadée » qu'elle est réprouvée de Dieu; » et ces autres où vous accordez que *la conviction est invincible*. Je dis que ces termes, *persuasion* et *conviction*, regardent naturellement l'esprit et la partie haute de l'ame. C'est autre chose de s'imaginer être roi, et autre chose d'en être convaincu : et les termes de persuasion et de conviction sont nés pour expliquer l'acquiescement de l'esprit. Quand on y ajoute que la persuasion comme la conviction est invincible, on les regarde comme l'effet d'une inévitable et certaine démonstration. Vous savez bien dire maintenant, à toutes les pages, qu'on s'imagine sa perte éternelle : quand vous composiez votre livre, ignoriez-vous ces termes, qui viennent si naturellement sur la langue, quand il s'agit d'exprimer les imaginations d'un cerveau mal affecté, de quelque côté que lui vienne cette impression? Mais vous ne vous contentez pas d'employer les termes de conviction et de persuasion, qui sont ceux par où l'on explique le consentement de la partie raisonnable; vous y ajoutez que cette persuasion est *réfléchie* : que voulez-vous qu'on entende, sinon qu'elle est confirmée par la réflexion, et enfin qu'elle y est conforme? Mais, dites-vous [3], » je n'ai jamais dit que cette per» suasion consistât précisément dans les actes » réfléchis de l'entendement; et c'est de quoi il » est question. Si je l'ai nommée réfléchie, c'est » seulement pour exprimer que les réflexions » la causent par accident et en sont l'occasion; » comme on dit qu'un homme sage et réglé a » des plaisirs raisonnables, quoique les plaisirs » soient par leur nature des sensations qui ne

[1] *Préf.* p. 10, 11. — [2] *Ibid.*

[1] *I. Lett.* p. 33. — [2] *Préf.* p. 16. — [3] *I. Lett.* p. 33, 34.

« sont ni raisonnables, ni intellectuelles. » Je ne sais comment il arrive que vos exemples se tournent tous contre vous. Ces plaisirs que vous appelez *raisonnables*, quoiqu'ils ne soient ni raisonnables ni intellectuels, sont réglés, sont commandés, sont du moins approuvés par la raison, la suivent et lui sont conformes ; ainsi vos convictions, vos persuasions sont conformes à la réflexion : elle les approuve; et après tout, sans tant raffiner, n'aviez-vous point de meilleurs termes pour confondre ceux qui livrent les ames parfaites à leur désespoir par une invincible et convaincante persuasion, que d'y ajouter avec cela qu'elle est réfléchie? Je ne veux point encore vous presser par les autres malheureuses circonstances de cette conviction. Je ne vous dis pas qu'elle est suivie d'un sacrifice absolu, d'un acquiescement avec l'avis, raisonné sans doute et bien réfléchi, d'un directeur, à sa juste condamnation du côté de Dieu : je laisse à présent toutes ces choses. Je vous demande seulement à quoi servoit pour confondre les quiétistes, dont vous vouliez combattre les prodigieux excès, de dire que leur conviction, leur persuasion étoit réfléchie? par où vouliez-vous que l'on devinât que c'étoit à cause que les réflexions *la causent par accident et en sont l'occasion?* ne sentez-vous pas de combien de phrases ont besoin vos expressions, pour y couvrir et envelopper l'erreur qu'elles montrent? que ne parliez-vous naturellement? Quand vous avez dit que les ames contemplatives sont *privées de la vue sensible et réfléchie de Jésus-Christ* [1], vouliez-vous dire seulement que la réflexion *causoit cette vue par accident, et qu'elle en étoit l'occasion*, ou bien que c'étoit un vrai acte réfléchi? On ne l'entend pas autrement; et à moins de donner la gêne à vos paroles, on ne pouvoit prendre en un autre sens votre conviction, votre persuasion réfléchie. Mais, dites-vous, j'avois assez expliqué que ces persuasions, ces convictions n'étoient pas intimes, mais apparentes. Ne voyez-vous pas que c'est là ce qui augmente la difficulté? Le malheureux Molinos et ses disciples que nous découvrons tous les jours; lorsqu'ils se livrent aux horreurs qu'on n'ose nommer, ne croient-ils pas que leurs crimes ne sont qu'apparents, et que leur consentement n'est pas intime? Cependant, parcequ'ils agissent avec réflexion, vous ne pouvez vous empêcher de les condamner : pourquoi donc ne craignez-vous pas de leur préparer des excuses, et de poser les principes dont se tirent leurs detestables conséquences? On vous a fait cette réponse [2] sur vos persuasions de persuasion apparente et non intime : pourquoi n'y dites-vous rien dans vos quatre lettres, si ce n'est à cause qu'elle est poussée jusqu'à la démonstration la plus évidente?

Vous accusez donc, direz-vous, ma bonne foi, si vous refusez de me croire sur l'explication de mes paroles. Je vous demande à mon tour : Prétendez-vous accuser ma bonne foi, quand vous dites si souvent, dans une de vos réponses des plus sérieuses, que « les docteurs et les universités « se doivent donner de garde d'un prélat, qui par « un profond artifice, par des détours captieux, « par des travaux souterrains, par de beaux sem- « blants et des paroles flatteuses, machine la ruine « entière des notions communes de l'école [1] ? » En passant, est-ce là ce que vous appelez « ne « répondre aux insultes que par des raisons [2]? » Mais laissons ces traits d'esprit, si souvent répétés dans vos écrits, que vous appelez des raisons et non des insultes : laissons tous les airs de modération et de douceur qui ne sont que dans les paroles : ne perdons point le temps à nous accuser ni à nous défendre sur ces inutiles discours : daignez seulement penser en vous-même, si vous prétendez accuser ma sincérité par tant d'artifices et de détours captieux que vous m'imputez? Pour moi, Monseigneur, si les choses sont véritables, je ne me plains point des paroles : et je conclus seulement que vous devez me faire la même justice sans vous fâcher, si je suis contraint de découvrir les sens forcés et insoutenables que vous donnez à vos expressions, laissant à Dieu le jugement de vos secrètes pensées.

Ce que je tâche de faire, c'est de n'entendre dans vos paroles, que ce qu'elles portent pour ainsi dire sur le front. Vous vous sauvez, en disant que la conviction et la persuasion ne sont pas intimes, quoique invincibles. Mais qu'est-ce, selon vos principes, qui les empêche d'être intimes, sinon qu'elles sont réfléchies? Voici vos paroles [3] : « Une ame est invinciblement persua- « dée d'une persuasion réfléchie, et qui n'est « pas le fond intime de la conscience, qu'elle est « justement réprouvée de Dieu : » vous le voyez, Monseigneur : ce qui l'empêche d'être l'*intime de la conscience*, c'est qu'elle est réfléchie. C'est vous-même qui dites encore [4], que l'ame ne perd jamais l'espérance « dans la partie supérieure, « c'est-à-dire dans ses actes directs et intimes. » C'est donc vous qui définissez la partie supérieure par les actes qui ne sont pas réfléchis, qui sont ceux qu'on nomme directs, parcequ'ils

[1] *Max. des SS.* p. 194. — *Préf.* p. 18. *Trois. écrit*, n. 25.

[1] *Resp. ad Sum. doct.* p. 9, 12, *etc.* — [2] *I. Lett.* p. 4. — [3] *Max. des SS.* p. 87. — [4] *Ibid.* p. 90.

vont tout droit à l'objet sans se retourner sur eux-mêmes. C'est vous encore qui dites ailleurs[1] que « les actes réfléchis sont ceux qui se communiquent à l'imagination et aux sens, qu'on » nomme la partie inférieure, pour les distinguer » de cette opération directe et intime de l'entendement et de la volonté qu'on nomme partie » supérieure. » C'étoit donc la réflexion qui faisoit alors la partie basse de l'ame, dont les actes par conséquent n'étoient pas le *fond intime de la conscience*. Si vous vous êtes avisé depuis, que c'étoit là une erreur également opposée à la théologie et à la philosophie; si vous avez reconnu, dans votre Instruction pastorale, que « la partie inférieure est incapable de réfléchir [2], » et que la réflexion est l'ouvrage de la raison même et de la plus haute partie de notre ame; on ne pouvoit pas deviner que vous changeriez d'avis, et on ne pouvoit excuser l'erreur qui excluoit de l'intime de la conscience ce qui étoit réfléchi.

On avoit donc découvert cette erreur énorme, qui vous faisoit joindre en même temps dans une même ame l'espérance et le désespoir : vous accordiez la première, avec l'acte réfléchi qui faisoit succomber à l'autre; on pouvoit succomber de même à la tentation d'infidélité en gardant la foi; il n'étoit pas plus difficile d'accorder les autres vertus avec leur contraire; et cette funeste séparation de l'ame d'avec elle-même portée jusqu'à ces excès, malgré que vous en eussiez, laissoit tout Molinos en son entier.

Encore un coup, Monseigneur, il ne sert de rien à l'Église, que vous ayez renversé depuis, dans votre Instruction pastorale, les fondements de votre livre des Maximes des Saints; puisque vous voulez toujours autoriser le livre où vous enseignez de si visibles erreurs. D'ailleurs on vous a fait voir que vos explications ne sont pas meilleures que votre texte [3], et tout le monde a bien remarqué que vous n'avez pas répondu à la centième partie des difficultés que je vous propose. On vous a fait voir aussi, que même en vous rétractant, non seulement vous ne voulez pas le faire paroître, mais encore que vous ne faites que changer d'erreur [4]. La plupart des partisans de vos sentiments refusent les explications de votre Instruction pastorale; et vous savez, Monseigneur, que parmi ceux qui, à quelque prix que ce soit, ont entrepris de vous soutenir, le nombre n'est pas petit de ceux qui estiment que vous vous êtes condamné vous-même en substituant à votre texte un sens si

[1] *Max. des SS.* p. 122. — [2] *Instr. past.* n. 15. — [3] *Préf.* 2. p. p. 69. — [4] *Ibid.*

visiblement étranger. Vous savez, aussi bien que nous, combien il est dangereux de recevoir ces sortes d'explications forcées qui corrompent la pureté de la foi, en donnant lieu aux théologiens de hasarder tout ce qui leur plaît, dans l'espérance de sauver tout par des distinctions. C'est, Monseigneur, l'état où vous nous mettez par vos intérêts éternels, par vos convictions et persuasions réfléchies, et par vos autres expressions semblables : et vous voudriez qu'on se tût dans de tels excès, ou qu'on les accusât mollement et avec de foibles paroles : et quand on dit qu'en les relevant avec la force qu'exigeoit de nous un si grand besoin de l'Église, on n'a fait que prêter à la vérité les expressions qu'elle demande, vous vous plaignez qu'on vous persécute et qu'on vous opprime; Dieu jugera entre nous, et nous appelons à témoin le ciel et la terre.

Que dirons-nous maintenant, quand nous entrerons dans le sacrifice que vous nommez absolu? en voici le cas. Vous avouez qu'on offre à Dieu un sacrifice conditionnel, lorsqu'on lui dit : « Mon Dieu, si par impossible vous me » vouliez condamner aux peines éternelles de » l'enfer sans perdre votre amour, je ne vous » en aimerois pas moins [1]. » Voilà selon vous le sacrifice conditionnel : et qu'est-ce encore selon vous que *le sacrifice absolu*, c'est lorsque le cas impossible *paroît possible et réel* [2]. Il s'agit donc précisément du même objet dans les deux sacrifices, avec cette seule différence, que ce qui paroît impossible dans le premier, paroît possible et réel dans l'autre. Mais enfin ce qui paroît maintenant réel, c'est ce qui auparavant paroissoit impossible : c'est donc précisément le même objet, le même salut éternel que l'on sacrifie, et vous ne pouvez échapper cette conséquence. On dira, Cela n'est pas clair; on peine un peu à l'entendre. Je suis fâché, Monseigneur, que vous ayez voulu mettre la piété dans des choses si alambiquées : mais enfin, en les prenant comme il vous a plu de les proposer, on n'en peut pas démontrer plus certainement les contradictions.

Vous répondez cependant avec les mêmes subtilités, que la « persuasion est l'occasion et le » fondement du sacrifice : mais que le sacrifice » ne doit jamais tomber précisément sur l'objet » de la persuasion [3]. » Sur quoi tombera-t-il donc? qu'est-ce qu'on croit maintenant réel, sinon ce qu'auparavant on avoit cru impossible ? ce sont vos propres paroles. Mais qu'est-ce que

[1] *Max. des SS.* p. 87. — [2] *Ibid.* p. 90. — [3] *I. Lett.* p. 30.

jusqu'alors on avoit cru impossible? c'est que l'ame juste pût être privée de la vision de Dieu, et sujette à des peines éternelles? C'est donc là précisément ce qu'on croit réel : on sacrifie absolument son éternité bienheureuse : ou consent véritablement à être privé de la présence de Dieu, et à souffrir les feux éternels : et avec cela on a l'espérance ; quand est-ce qu'on se récriera, si on dissimule de telles erreurs?

Il ne sert de rien de répondre [1] : « Cette accusation est affreuse : vous m'accusez d'avoir » enseigné le désespoir, et de n'oser le dire ; » d'insinuer l'impiété, et de la désavouer ensuite pour la couvrir avec hypocrisie. Voilà » sans doute un endroit où il faudroit m'accabler par mes propres paroles. » Qui ne sent à tous ces détours qu'on est pressé par la vérité, et qu'on ne travaille qu'à la noyer dans un déluge de grandes paroles? Voici celles de votre livre : « On croit réel ce qu'on croyoit impossible : » autrement : « Le cas impossible paroît » réel : » or ce qu'on croyoit impossible, c'est qu'une ame juste fût privée de Dieu et soumise à des peines éternelles : voilà donc ce qu'à présent on croit réel, et ce qui compose le sacrifice absolu, qui par conséquent n'a point un autre objet que le sacrifice conditionnel : « Cela est » affreux, direz-vous; c'est m'accuser d'enseigner le désespoir, et de n'oser le dire : d'insinuer l'impiété et de la désavouer : ce qui seroit une hypocrisie. » Que vous dirai-je? est-ce ainsi, encore une fois, qu'on se défend contre un fait certain? quoi qu'il en soit, il est vrai que vous vous cachez à vous-même les excès de votre doctrine. Laissons les termes odieux dont vous vous servez contre vous-même : si la tache vous en paroît si honteuse, vous savez comment on l'efface; et par un aveu sincère de la vérité, vous nous ferez dire avec joie ce que nous avons toujours desiré, que votre erreur n'étoit pas un dessein formé, mais un éblouissement de peu de durée.

A cela vous n'avez plus aucune ressource, que d'en appeler toujours au Père Surin ou même à saint François de Sales. Mais, avant qued'y être reçu, ne falloit-il pas vous purger d'avoir tronqué les passages du père Surin, et d'en avoir ôté les mots essentiels que j'ai remarqués dans ma Préface [2], et dans mon cinquième écrit [3] : et pour saint François de Sales, il falloit aussi satisfaire à l'objection qu'on vous fait [4], que « le » chapitre de la résignation et de l'indifférence » chrétienne, dont vous faites partout votre fondement, se tournent contre vous, dès qu'il est » constant qu'elles ne regardent que les événements de la vie et la dispensation des consolations ou des sécheresses, sans avoir le moindre rapport au salut, à la perfection, aux » mérites, aux vertus, ni au desir naturel ou » surnaturel que vous prétendez qu'on peut avoir » ou n'avoir pas de toutes ces choses. »

C'est ici qu'il falloit répondre par *oui* et par *non*, selon la méthode que vous proposez. Il auroit passé pour avoué, que ni la résignation ni l'indifférence, dont vous faisiez votre fondement, sont inutiles à votre sujet; et ainsi que vous ne faites qu'éblouir le monde par l'autorité d'un grand nom, quand vous alléguez saint François de Sales pour une résignation et pour une indifférence dont il est bien constant qu'il ne parle point.

Il en seroit arrivé autant, si vous étiez demeuré d'accord, comme on vous l'avoit proposé [1], que le saint, que vous citez tant, n'a jamais connu de charité que celle qui est une vraie amitié et un amour réciproque entre Dieu et l'homme : ce qui confond votre erreur quand vous voulez séparer si absolument des choses inséparables. Mais sans pointiller davantage, et sans répéter de nouveau ce qu'on a dit cent et cent fois; les auteurs que vous ne cessez de citer comme ayant dit tout ce que vous dites, ont-ils dit qu'il ne restoit aucune ressource aux ames parfaites pour leur intérêt éternel? qu'on sacrifiât l'intérêt propre pour l'éternité? ont-ils dit que par un acte réfléchi on fût invinciblement persuadé, convaincu, de sa juste réprobation, de sa juste condamnation du côté de Dieu? ont-ils dit qu'il n'étoit plus question de *dire le dogme de la foi* à une ame outrée, *ni de raisonner avec elle, parcequ'elle est incapable de tout raisonnement* [2]? ont-ils dit qu'une ame sainte ait perdu *le culte raisonnable*, qui, selon saint Paul [3], *accompagne le sacrifice de la nouvelle alliance : rationabile obsequium?* Si vous voulez qu'elle soit folle au pied de la lettre, cessez de nous la donner comme le modèle d'un amour qui se purifie dans les dernières épreuves : si vous lui laissez la raison, et la raison éclairée par la foi, ne la rendez pas *incapable* d'un sage raisonnement, ni des maximes de l'Évangile.

Pour entrer un peu dans le fond, par les endroits les plus décisifs comme les plus clairs, j'ai encore une demande à vous faire. Saint François de Sales et les autres, et, pour aller à la source, Moïse et saint Paul, quand ils disoient,

[1] *IV. Lett. p.* 2. — [2] *Préf.* — [3] *Cinq. écrit*, n. 14. — [4] *Avert.*

[1] *Avert.* — [2] *Max. des SS. p.* 88, 90, 91. — [3] *Rom.* XII. 1.

l'un, *Ou pardonnez à ce peuple*, ou *effacez-moi du livre de vie* [1], et l'autre, *Je desirois d'être anathême pour mes frères* [2] : croyoient-ils, l'un qu'en effet il seroit anathême, et l'autre qu'il perdroit la vie éternelle? croyoient-ils, comme dit saint Paul [3], que Dieu fût *injuste*, et capable d'*oublier* leur justice ou leurs *bonnes œuvres?* ou qu'un Dieu si juste et si bon voulût sacrifier leur éternité au salut des Juifs? répondez ce que vous voudrez : je ne me donne pas la liberté de vous demander par écrit un *oui* ou un *non :* ce ton de maître ne me convient pas : mais répondez-vous à vous-même; saint Augustin a-t-il tort de dire que Moïse étoit de ce côté-là en une pleine sécurité : *Securus hoc dixit* [4]? n'en doit-on pas autant penser de saint Paul? Saint Chrysostôme s'est-il trompé, en disant qu'il ne procédoit que par impossible, et que dans le fond de son ame il savoit bien que Dieu, loin de l'éloigner de sa présence, lui assuroit d'autant plus son éternelle union, qu'il sembloit en quelque façon l'abandonner pour l'amour de lui [5]? S'ils avoient cette assurance dans leur cœur, s'ils ne pouvoient pas ne la point avoir sans blasphémer; donc ils accordoient parfaitement dans le même acte l'abandon conditionnel et par impossible de l'éternité bienheureuse, avec l'espérance actuelle et le desir inséparable de la posséder.

Qu'ainsi ne soit, je demande encore si ce que Moïse et saint Paul ont sacrifié au salut de leurs frères, selon l'interprétation de saint Chrysostôme, étoit une chose que ces hommes divins désirassent ou non? S'ils ne la desiroient pas, le sacrifice étoit léger : si au contraire ils la desiroient de tout leur cœur, et que ce desir imprimé jusque dans leur fond fût invincible et inaltérable, que devient ce raisonnement que vous tournez en cent manières différentes? « Comment » peut-on, par le desir de la béatitude, desirer » de pouvoir renoncer à la béatitude même [6] : » Ne sentez-vous pas l'équivoque, et qu'en effet on ne peut jamais véritablement et absolument desirer de pouvoir ce qui répugne, comme on va voir, à la nature de la volonté? Il ne faut donc point tant chimériser, et encore moins faire consister la piété dans ces chimères.

Voici le principe inébranlable de saint Augustin [7], que personne ne révoqua jamais en doute : la chose du monde la plus véritable, la mieux entendue, la plus éclaircie, la plus constante : *tam illa perspecta, tam examinata, tam eliquata, tam certa sententia :* c'est non seulement qu'on veut être heureux, mais encore qu'on ne veut que cela, et qu'on veut tout pour cela : *quod omnes homines beati esse volunt, idque propter ardentissimo amore appetunt, et propter hoc cætera quæcumque appetunt* C'est, dit-il, ce que crie la vérité, c'est à quoi nous force la nature : *hoc veritas clamat, hoc natura compellit :* c'est ce qui ne peut nous être donné que par le seul Créateur : *Creator indidit hoc.* Ainsi, quel que soit cet acte où l'on suppose qu'on voudroit pouvoir renoncer à la béatitude ; si c'est un acte humain et véritable, on ne le peut faire que pour être heureux : ou le principe de saint Augustin est faux; ou on l'emporte contre la nature, contre la vérité, contre Dieu même.

Mais il parle, dites-vous sans cesse [1], d'un instinct *aveugle?* point du tout : écoutez-le bien : On ne peut pas, dit ce Père, desirer ce qu'on ne sait point : *Nec quisquam potest appetere, quod omnino quid vel quale sit nescit :* on ne peut pas ignorer ce qu'on sait qu'on veut; et puisqu'on sait qu'on veut la vie bienheureuse : *nec potest nescire quid sit, quod velle se scit;* il s'ensuit que tout le monde connoît la vie bienheureuse : *sequitur ut omnes beatam vitam sciant.*

Vous répondez partout que cela est vrai de la béatitude naturelle, et non pas de la béatitude surnaturelle : mais qu'importe, puisqu'il demeure toujours véritable, selon le principe de saint Augustin, qu'on ne peut se désintéresser jusqu'au point de perdre dans un seul acte, quel qu'il soit, la volonté d'être heureux, pour laquelle on veut toutes choses? Saint Augustin passe plus outre : et comme il est impossible, selon la nature, de rien vouloir sans le vouloir pour être heureux, il est autant impossible à la charité de rien vouloir que pour jouir de Dieu, puisque la définition de la charité, « c'est d'être un mouvement » pour en jouir, et en jouir pour lui-même : *motus* » *animi ad fruendum Deo propter ipsum* [2]. »

Vous vous tourmentez pour nous faire accroire que ce n'est pas la charité proprement dite, que saint Augustin veut ainsi définir [3] : vous errez; vous ne pouvez soutenir cette réponse, puisque vous ajoutez aussitôt après, que ce mot *frui propter se*, jouir de Dieu pour l'amour de lui, exclut tout égard vers nous. Mais saint Augustin retombe sur vous en vous disant : « point du tout, » au contraire; Dieu veut que nous l'aimions, » non par le desir qu'il a d'avoir de nous quel-

[1] *Exod.* XXXII. 32. — [2] *Rom.* IX. 3. — [3] *Hebr.* VI. 10. — [4] *Q. in Exod. lib.* II, *q.* 147, *tom.* III, *col.* 461. *Serm.* LXXXVIII, *n.* 24; *tom.* V, *col.* 482. *Pref. n.* 147. — [5] *Chrys. Hom.* XVI *in Ep. ad Rom. tom.* IX, *col.* 605 *et seq.* — [6] *III Lett. p.* 14. — [7] *De Trinit. lib.* XIII, *cap.* VIII; *n.* 11; *tom.* VIII, *col.* 934 *et* 935.

[1] *I. Lett. p.* 14. *II. Lett. p.* 15, 18, *etc.* — [2] *De doctr. christ. lib.* III, *cap.* X, *n.* 16; *tom.* III, *col.* 50. — [3] *Resp. ad Sum. p.* 32, 33.

» que chose, mais afin que ceux qui l'aiment » reçoivent de lui le bien et la récompense éternelle, qui n'est autre que celui qu'ils aiment : » *non ut sibi aliquid, sed ut eis qui diligunt æternum præmium conferatur, hoc est ipse quem* » *diligunt* [1]. » Tel est donc le dessein de Dieu quand il nous inspire la charité : telle est sa fin, à laquelle si nous manquons à nous conformer, dans quelque acte que ce soit, la charité n'y est pas.

Cent passages de saint Augustin prouveroient cette vérité : vous le savez; mais que serviroit de vous prouver ce que vous avouez vous-même? c'est vous-même qui nous assurez qu'on ne doit « jamais être indifférent et sans desir sur le salut » éternel [2]. » Si l'on n'est jamais *sans* ce *desir*, on l'a toujours, on l'a en tout acte : et un peu après : « On n'a qu'à lire ce que j'ai dit de la » nécessité où nous sommes de nous aimer tou» jours nous-mêmes : » *toujours*; c'est donc en tout acte, comme disoit saint Augustin : et après : « Peut-on s'aimer sans se desirer le souverain » bien qui est l'unique nécessaire? » et ailleurs [3] : » Saint Augustin suppose dans l'homme une ten» dance continuelle à sa béatitude qui est la » jouissance de Dieu : et vous ajoutez qu'on » n'en doit jamais disconvenir. » Dites tant qu'il vous plaira, que c'est là une tendance indélibérée; elle en est donc d'autant plus inévitable. Vous la supposez continuelle, elle ne cesse donc dans aucun acte. Cette tendance continuelle selon vous est une tendance à la jouissance de Dieu, au seul nécessaire, prenez-le comme vous voudrez : ou votre discours n'a aucun sens, ou c'est un point fixe qu'il n'est non plus possible à la charité de n'avoir point le desir de jouir de Dieu, qu'à la nature, de ne pas vouloir être bienheureuse, continuellement, en tout acte, sans interruption.

Ainsi vous vous combattez vous-même dans l'explication que vous donnez à vos suppositions impossibles. Vous supposez « qu'on y veut pou» voir renoncer à la béatitude [4] : » mais comment concevez-vous qu'on veuille pouvoir ce qu'on sent dans cet acte même qu'on ne peut pas, et ce qui répugne à l'essence de la volonté par la nature, et à l'essence de la charité par la grace? Moïse, saint Paul, saint François de Sales, tous ceux qui ont jamais fait les suppositions impossibles dont vous tirez de si fausses conséquences, ont su tous, en les faisant, qu'elles étoient impossibles : ils les ont faites dans une pleine sécurité qu'il n'en seroit rien : *Securus hoc dixit*. Malgré que vous en ayiez, c'étoient là de pieux excès, comme les appelle saint Chrysostôme [1] : vous ne deviez pas avoir oublié que saint Paul a confessé qu'il en avoit souvent de tels : *Sive mente excedimus, Deo*; ni que David a reconnu de tels excès : *Ego dixi in excessu meo*. Je ne parle point ici des amoureuses extravagances, de l'ivresse, des sages folies que saint Bernard [2] et tant d'autres attribuent à la sainte Épouse; qu'un saint abbé de son temps attribue à Moïse et à saint Paul sans craindre de les offenser : « *Audi sanctam insaniam : Dele me de* » *libro vitæ : Audi Pauli insaniam : Optabam anathema esse* [3] : « Écoutez une sainte folie : » Effacez-moi du livre de vie : Écoutez la folie » de saint Paul : Je desirois d'être anathème : » telle étoit, continue-t-il, l'ivresse des apôtres » après la descente du Saint-Esprit. » Il ne vous étoit pas permis d'oublier ces grands témoignages, pour me reprocher cent fois d'avoir admis de pieux excès ou d'amoureuses folies. De tels actes sont grands ou méritoires; grands, parce qu'ils ne conviennent qu'aux plus grandes ames : méritoires, puisqu'ils partent d'une charité si grande, et pour ainsi dire si excessive, qu'elle ne peut être expliquée que par ces excès. Ne raffinez plus sur le mot de velléité, dont je ne me sers, après Photius, que pour faire voir que les actes dont il s'agit n'ont rien de régulier, ni d'achevé ou de complet en qualité d'actes, puisqu'on ne peut jamais les avoir ni les exercer, sans d'un côté paroître exclure la béatitude, et de l'autre la renfermer en effet. Défaites-vous donc, je vous en conjure, de ces vains raisonnements [4] : « On peut bien desirer la possibilité » d'une chose impossible en d'autres matières : » mais desirer de vouloir ce qu'il est absolu» ment impossible, même de vouloir ni de desi» rer de vouloir en aucun sens, c'est ne rien » vouloir; c'est extravaguer. » Ce n'est pas ainsi qu'il faut entendre les excès et les transports. Quand on veut vouloir l'impossible connu comme tel, on veut vouloir en effet des contradictions inexplicables : en cela vous avez raison : mais quand vous voulez trouver dans de tels actes la séparation de la charité d'avec le desir d'union, et d'avec la béatitude; vous combattez saint Augustin; vous combattez tout ensemble et la nature et la grace; vous combattez ceux que vous louez, c'est-à-dire, saint Paul et Moïse, qui savoient bien qu'ils proposoient l'impossible : qui sacrifiant, s'il eût pu se faire, ce qu'ils desiroient,

[1] *De doct. christ. lib.* I, *cap.* XXIX, *n.* 30; *ibid. col.* 14. — [2] *Inst. past. n.* 11. — [3] *Ibid. n.* 20. — [4] *III. Lett. p.* 11.

[1] *Homil.* XV *et* XVI *ad Rom. ubi sup.* — [2] *In Cant. serm.* VII, LXXIII, LXXIX, *etc.* — [3] *Guill. S. Theod. de nat. et dign. amoris, cap.* III, *n.* 6; *int. Op. S. Bern. tom.* II, *col.* 243. — [4] *III. Lett. p.* 14.

le desiroient dans le temps et dans l'acte même où ils le sacrifioient. Vous vous combattez vous-même, et vous ne voulez qu'éblouir le monde; ce qu'apparemment vous ne voudriez pas si vous ne vous étiez ébloui vous-même le premier, par votre spécieuse dialectique.

Au surplus, il faut toujours vous souvenir qu'on ne vous accorde, ni que saint Jean Chrysostôme ait cru que saint Paul prétendît être séparé de Dieu et de Jésus-Christ, ni que tous les autres Pères fussent d'accord avec lui de la séparation qu'il admettoit. On vous a fait voir que saint Paul, en suivant même l'interprétation de saint Chrysostôme, desiroit dans son anathème d'être séparé, « non pas de la compagnie du Père » celeste, mais des biens qui l'accompagnent [1] : » il vouloit, il attendoit cette compagnie : συνου-» σίαν [2] : il désiroit Jésus-Christ, » c'est-à-dire de le posséder. Vous dites que ces paroles sont contraires à celles de saint Paul ? ce sont pourtant celles que saint Chrysostôme attribue à cet apôtre. Vous vous trompez donc manifestement de faire avouer à soint Chrysostôme que saint Paul voulût souffrir « loin de Dieu toutes les » peines de l'enfer [3]. » Saint Paul ne désiroit pas d'être loin de Dieu, puisqu'il en attendoit la compagnie : συνουσίαν. Il n'avoit garde de consentir, comme vous dites, à « souffrir toutes les » peines de l'enfer, » puisque, parmi ces peines, les plus douloureuses et les plus extrêmes sont celles qui suivent la privation de l'amour, auquel c'est un blasphème de faire renoncer saint Paul. Ainsi, vous excédez en tout. La privation dont parle saint Chrysostôme regardoit certaines choses extérieures, que ce Père n'explique pas non plus que l'apôtre : d'ailleurs il est bien certain que saint Chrysostôme ne connoissoit point ce sacrifice absolu que vous enseigniez, où l'impossible devenoit réel : on vous a dit toutes ces choses [4], sans que vous ayez seulement tenté de répondre aux plus décisives; et vous allez devant vous, comme si des réponses si graves n'avoient pas dû vous arrêter tout court.

Quant à l'autre partie de la réponse, qui consistoit à vous dire que tous les Pères n'étoient pas du sentiment de saint Chrysostôme, pas même en le réduisant au point qu'on vient de voir; vous faites semblant d'y répondre; mais c'est toujours en dissimulant la difficulté. On vous avoit représenté que vous abusiez de saint Grégoire de Nazianze [5], puisqu'au lieu qu'il avoit dit que « saint » Paul avoit voulu souffrir quelque chose comme » un impie, vous aviez supprimé ce mot *quel-» que chose* qui fait tout le dénouement. » Mais, dites-vous [1], « ne voyez-vous pas que τι (quel-» que chose) n'est qu'un terme indéfini et sus-» pendu, qui ne signifie qu'en tant qu'il est dé-» terminé par la suite? mais la suite, continuez-» vous, le détermine à mon sens. C'est que » saint Paul veut souffrir quelque chose comme » un impie. » Voilà votre réponse et vos propres mots. Quand votre conséquence seroit légitime, vous étoit-il permis de supprimer dans la version le mot d'où la solution dépendoit? Mais d'ailleurs on vous a fait voir que souffrir quelque chose *comme un impie*, n'étoit pas la peine éternelle : que Jésus-Christ avoit été condamné *comme un impie*, puisqu'il avoit été condamné pour s'être fait Dieu et fils de Dieu, ce qu'on vouloit qu'il ne fût pas : qu'aussi le pontife en le condamnant, s'étoit écrié, *Il a blasphémé*, et avoit déchiré ses vêtements, comme frappé de l'horreur d'une impiété manifeste; qu'il avoit été rangé parmi les scélérats, comme porte l'Évangile [2] après Isaïe; que c'étoit en cette manière, selon saint Grégoire de Nazianze après saint Paul [3], qu'il avoit été pour nous exécration et malédiction : *maledictum* : que si c'étoit peu de chose à un apôtre de souffrir la mort, on ne pouvoit pas compter pour peu de chose d'être en exécration avec Jésus-Christ crucifié comme un scélérat et comme un blasphémateur: que saint Jérôme avoit manifestement pris ce sens de saint Grégoire de Nazianze, en disant : « *Pro fratrum salute anathema esse cupit; imi-» tari volens Dominum suum, qui pro nobis » factus est maledictio* [4] : il desire d'être ana-» thème pour ses frères, voulant imiter Jésus-» Christ, qui n'étant point malédiction, a été » fait malédiction pour nous. » On vous a dit toutes ces choses [5]; on a prévenu toutes vos objections : cependant vous voulez toujours penser que saint Grégoire de Nazianze est dans votre sens : comme si dans le cas que vous supposez qu'il eût voulu exprimer les peines éternelles, il n'eût rien eu de plus fort pour les faire entendre que le desir de souffrir *quelque chose*, en y ajoutant même de le souffrir comme impie et comme condamné aux derniers supplices en cette qualité : pendant qu'on voit au contraire qu'il ne s'est servi d'un terme qui seroit si foible pour exprimer les éternelles rigueurs de l'enfer, que pour en ôter l'idée.

Vos questions sur cette matière m'étonnent.

[1] *Hom.* XV *ad Rom.* — [2] *Ibid. Hom.* XVI. *ubi sup.* — [3] *Max. des SS. p.* 27. — [4] *Préf.* — [5] *Pref. n.* 146. *Instr. past. n.* 20. *Greg. Naz. orat.* I. *p.* 24.

[1] *III. Lett. p.* 17. — [2] *Marc.* XV. 28. *Luc* XXII. 37. — [3] *Gal.* III. 13. *Greg. Naz. orat.* XXXVI.— [4] *In Zach. lib.* III. *cap.* XIV, *ad* ℣. 11 ; *tom.* III, *col.* 1798. — [5] *Préf.*

« La supposition qu'on nomme impossible ne » l'est pas, dites-vous, à la rigueur: Dieu ne » doit rien à personne : il ne doit eu rigueur ni » la persévérance à la mort, ni la vie éternelle » après la mort [1]. Il ne doit pas même à notre » ame de la faire exister après cette vie : il pourroit la laisser retomber dans son néant comme » par son propre poids. » Il pourroit réduire les hommes à l'état de pure nature, où ils seroient sans aucune destination à la vie éternelle : il les pourroit réduire au-dessous même de cet état en faisant les ames mortelles : il auroit pu nous créer comme les païens, comme un Socrate, comme un Épictète, comme un Épicure, comme cent autres qui sont morts ou pour la vertu ou pour la patrie, ou même pour se dérober à une douleur insupportable, sans se proposer une éternelle béatitude : ajoutez, si vous voulez : Dieu pourroit envoyer une ame juste et sainte dans les supplices éternels, et la rendre malheureuse : il pourroit du moins, pendant qu'elle seroit en état de grace, lui révéler sa réprobation : devroit-elle pour cela cesser d'aimer? Voilà de quoi vous remplissez maintenant vos livres, et où vous paroissez avoir mis la défense de votre cause. Mais à quoi servent ces vaines demandes, si ce n'est à faire perdre de vue le point de la question? tout se résout en un seul mot. Moïse et saint Paul formoient leurs desirs par impossible sur l'état présent où Dieu nous avoit mis par Jésus-Christ; c'est de Jésus-Christ que saint Paul vouloit être anathème : *anathema à Christo:* c'est du livre de la vie éternelle que Moïse vouloit être exclus dans l'interprétation que vous suivez. Ils ne songeoient ni à l'état de pure nature, ni à celui où une ame *immortelle de sa nature,* comme l'appelle saint Augustin, retomberoit dans le néant *de son propre poids :* ils songeoient encore moins à l'état où étoit un Socrate, un Épictète, un Marc-Aurèle, « sans Testament, sans promesses, » sans Christ en ce monde : » ils songeoient encore moins à l'état où Dieu leur eût révélé leur damnation. Si selon vous, pour faire un acte d'amour pur, il faut retourner en esprit à tous ces états, la première chose qu'il faudra faire sera d'oublier qu'on a un Sauveur. Il faudroit même oublier qu'on a un Dieu, qui gouverne les choses humaines; qui connoît dans le fond des cœurs si l'on l'aime ou non; qui punit et qui récompense : il faudroit, dans le temps qu'on aime Dieu, séparer de lui tous ces attributs, le regarder comme un Dieu qui ne sait et ne fait ni bien ni mal, qu'il faudroit servir néanmoins à cause de l'excellence de sa nature parfaite, comme disoient les Épicuriens chez Diogène Laërce. Il faudroit même le mettre au-dessous du Dieu d'Épicure, puisque celui-ci, non content de sa parfaite indifférence pour le bien et pour le mal, « prendroit plaisir selon » vous à rendre éternellement malheureux » ceux-là mêmes qui l'aimeroient [1]. » Voilà toutes les questions, ou métaphysiques, ou raffinées au-dessus de toute métaphysique, par où il faudroit faire passer une ame simple pour produire un acte de pur amour. Quoique toutes ces choses soient impossibles, ou absolument, ou du moins dans l'état présent où nous sommes; il les faudroit supposer pour ne fonder son amour que sur la perfection de Dieu, en oubliant tout le rapport qu'il veut bien avoir avec nous. Car encore qu'on reconnoisse que ces choses ne se peuvent pas séparer réellement, surtout dans l'état présent; la perfection, Monseigneur, où vous aspirez par ces suppositions, c'est d'en séparer les motifs, du moins dans l'acte d'amour où l'on fait ces suppositions, en sorte non seulement qu'on n'y songe point à vouloir s'unir avec Dieu; mais encore que l'on conclue qu'il ne sert de rien pour aimer, d'avoir un Dieu bienfaisant en tant de manières, ni d'avoir un Christ en qui il nous a donné toutes choses : plus on pourra éloigner de la pensée ces vérités de la foi, plus l'amour sera désintéressé et pur : et si l'on pouvoit tout oublier, excepté seulement qu'on est, sans penser même qu'on est chrétien, ce seroit le comble de la perfection, puisqu'alors les bienfaits de Dieu passés, présents et futurs n'entreroient en aucune sorte dans notre amour. Que si cet oubli est un crime, si le seul exemple de saint Paul nous démontre que le souvenir de Jésus et de Christ ne peut être trop continu et trop vif, c'est une erreur trop insupportable de mettre la perfection à séparer ces motifs, quoique seconds, d'avec les premiers, et d'en former l'habitude. Voilà néanmoins où vous induisez les ames prétendues parfaites: voilà de quoi vous les nourrissez : voilà maintenant où vous mettez le fort de la dispute; et ce sont de ces questions que vous voudriez pouvoir occuper l'Église romaine.

Qu'on ne croie point que ce soit ici de vaines exagérations. Avouez que, selon vos principes, l'état le plus parfait de l'amour est d'en séparer tous les motifs qu'on vient de voir : moins ces motifs influeront dans l'amour, plus il sera parfait et pur. Il seroit donc à souhaiter qu'on les

[1] *Max. des SS. p.* 85, 86. *Opposit. p.* 14, 15, 16, 17, 29, *etc. Lett. II à M. de Paris. p.* 26, 27. *Lett. III, p.* 3, *etc. IIe Lett. à M. de Meaux, p.* 38. *IIIe Lett. p.* 9, 10.

[1] *Max. des SS. p.* 11.

oubliât, afin qu'ils n'eussent non plus d'influence que s'ils n'étoient point. Vous ne sauriez remédier à cette funeste conséquence, qu'en supposant avec moi, contre vos principes, que dans toutes les suppositions impossibles, à quelque excès qu'on les porte, on ressent en sa conscience qu'il n'en est rien, qu'il n'en peut rien être, qu'on est dans une parfaite et entière sécurité au fond de son cœur contre toutes ces suppositions, et que ce seroit une erreur impie et un vrai désespoir de n'y être pas : d'où il s'ensuit, comme on vient de voir, qu'on ne cesse jamais dans le fond de vouloir être avec Jésus-Christ, dans les actes mêmes où l'on souhaiteroit d'en être anathème par supposition impossible et ressentie comme telle.

Si vous m'objectez après cela, comme vous faites sans cesse : Que devient donc *la conviction apparente*, que *devient l'impression involontaire* de désespoir et cette *terrible résolution* que j'approuve qu'on ait attribuée à saint François de Sales [1]? avant, Monseigneur, que de me faire ces demandes, commencez par vous accorder vous-même avec la vérité : reconnoissez que prendre les choses au sens que vous les prenez dans ce saint, c'est en faire non seulement un désespéré, mais encore un hérétique et un impie : c'est, dis-je, en faire un impie et un désespéré, que de lui attribuer la moindre croyance, que ces suppositions impossibles fussent véritables. Je vous ai dit plus d'une fois [2], que si vous n'eussiez mis que dans une imagination affectée et mélancolique, telle que le saint la reconnoit en lui-même durant cet état, une impression involontaire de désespoir, je ne vous en aurois jamais repris : car l'imagination peut être livrée à cette espèce de maladie : mais que de la mettre, comme vous faites, dans un acte réfléchi, et de l'y mettre invincible; d'y mettre un sacrifice absolu, et un acquiescement à sa juste condamnation de la part de Dieu; en quelque sens qu'on le mette dans la partie haute de l'ame, et qui seule peut offrir à Dieu ce qu'on appelle un sacrifice, c'est y mettre un vrai désespoir. Pour la conviction *apparente* n'en parlons jamais : c'est vous seul qui l'admettez, c'est votre erreur, qu'il faudroit non point excuser par de nouveaux embarras, mais désavouer nettement, si vous vouliez édifier l'Église. Quant à la *terrible résolution* que vous ne pouvez trouver sans ce *sacrifice absolu de l'amour naturel et délibéré de la béatitude formelle* [3]; on ne comprend rien dans ce vain amas de paroles : vous devriez montrer que le saint, que vous appelez en témoignage, ait jamais parlé d'un tel sacrifice, ou que quelque autre s'en soit servi : autrement nous rejeterons votre sentiment par le seul titre de sa nouveauté.

Pour nous, sans nous jeter dans le labyrinthe où vous vous perdez, nous vous disons nettement en quoi consistoit cette résolution terrible qu'ont supposée dans le saint les écrivains de sa Vie; il est terrible en effet d'avoir toujours à combattre une noire mélancolie, qui ne vous met dans la fantaisie que damnation, sans qu'on croie pouvoir s'en défaire. Quelque assurance qu'on ait au dedans qu'on suppose faux, en supposant qu'on cesse d'aimer en l'autre vie, sans avoir cessé d'aimer en celle-ci ; il ne laisse pas d'être terrible de se laisser infester l'imagination de cette funeste image de sa perte. Dans cet état importun, dans une tentation si opiniâtre, c'est une foible consolation d'être obligé, pour s'en délivrer, d'en venir jusqu'à dire : Pourquoi me troublez-vous, mon ame? Folle et aveugle imagination, qui semblez me devoir tourmenter sans fin, quand ce que je sens non seulement impossible, mais encore insensé, seroit véritable, ce qui n'est ni ne peut être, il faudroit toujours aimer Dieu jusqu'à la fin de sa vie. Cet état est pénible, je l'avoue : mais aussi reconnoissez qu'il n'y a point là de sacrifice absolu : il n'y a point d'acquiescement à sa juste condamnation de la part de Dieu; et sans enseigner ces excès si pernicieux en eux-mêmes, et qui couvrent des conséquences encore plus pernicieuses, on a parfaitement expliqué tout ce qui regarde saint François de Sales.

Mais quand vous me faites dire [1] que la *réponse de mort* qu'il portoit empreinte en lui-même, étoit une réponse de mort éternelle : permettez-moi de le dire, puisque la vérité m'y contraint; vous m'imposez manifestement : quand je l'aurois dit cent fois, cent fois il faudroit me dédire, et effacer ce blasphème avec un torrent de larmes. Mais vous me justifiez vous-même : vous ne niez pas ce que porte mon troisième écrit [2], que la réponse de mort, dans le passage de saint Paul dont je me sers, ne regarde la mort temporelle : la chose est claire. Vous avouez qu'en effet le saint étoit en cet état, et qu'il croyoit à chaque moment aller mourir de mort subite : c'est lui-même qui le raconte, et j'en ai rapporté les lettres [3], que vous avez reconnues : j'ai donc trouvé au pied de la lettre la réponse de mort assurée, sans être complice

[1] Ire *Lett. à M. de Meaux*, p. 31. IIe *Lett.* p. 37. — [2] *Préf. Trois.e écrit*, n. 15 et 11. — [3] Ire *Lett.* p. 32.

[1] IIe *Lett. à M. de Meaux*, p. 37. — [2] *Div. écrits ou Mém. Trois.e écrit*, n. 22. — [3] *Ibid.* n. 15 et 16.

de vos erreurs, et il n'y a qu'à relire mon troisième écrit pour en voir la conviction en moins d'un quart d'heure.

Vous avez peine à souffrir que je trouve si peu terrible le sacrifice d'un amour naturel : « Eh » quoi ! me dites-vous[1], comptez-vous pour rien » tous les sacrifices qui ne tombent que sur nos » affections naturelles? qu'est-ce donc qu'on » peut sacrifier à Dieu de plus douloureux, et qui » coupe plus dans le vif, que la suppression de » tous nos desirs naturels? si le sacrifice de l'a- » mitié pour un père, pour un époux, pour un » ami, est si douloureux; si celui de certaines » consolations passagères est si amer et si ter- » rible, que devons-nous penser de celui d'un » attachement naturel et innocent à la consola- » tion qu'on tire d'un bonheur suprême? » Voilà du moins votre objection dans toute sa force, et par vos propres paroles. Vous prouvez, Monseigneur, parfaitement par un discours si poli, que vous êtes riche en expressions et en éloquence; mais pour l'état de la question, à ce coup visiblement vous le détournez : car le voici tout entier dans l'un des endroits que vous rapportez de ma Préface[2]. Vous croyez que ce sacrifice d'amour naturel est celui que saint Grégoire de Nazianze trouvoit si grand et si hardi dans saint Paul. » Mais, vous ai-je dit[3], c'est justement le » contraire qu'il faudroit conclure, puisqu'il n'y » a rien de moins étonnant ni de moins hardi » pour un saint Paul, que de rejeter un desir » naturel de la récompense éternelle. C'est sans » doute la moindre chose que les hommes les » plus vulgaires puissent sacrifier au salut de » leurs frères, et la moindre chose aussi que les » fidèles puissent présumer d'un si grand apôtre. » Le raisonnement est démonstratif. Saint Paul étoit parfait entre les parfaits, lorsqu'il desiroit d'être anathème pour ses frères; et quand vous auriez montré qu'il eût jamais eu besoin de cet amour naturel autant qu'innocent de l'éternelle béatitude, dont nous ne voyons dans ses écrits aucun vestige; puisqu'il ne convient selon vous qu'aux imparfaits, il y avoit longtemps que le sacrifice en étoit fait par cet apôtre : ainsi, selon vous-même, il ne pouvoit plus s'agir de ce sacrifice. J'en dis autant de Moïse, qui sans doute étoit sorti de l'état d'imperfection, lorsqu'en figure de Jésus-Christ il fut le médiateur entre Dieu et le peuple, et qu'il dit : On pardonnez-leur, ou effacez-moi du livre de vie. Que servoit alors l'amour naturel de l'éternelle béatitude, à des hommes à qui la foi la rendoit d'ailleurs si présente et si familière, et qui devoient être si fort au-dessus même des petites douceurs, des petites consolations, de la dévotion sensible? Concluez donc, si vous voulez, contre saint Grégoire de Nazianze avec saint Chrysostôme, que c'étoit à la gloire même éternelle, dans un certain sens, que songeoit saint Paul, par supposition impossible; et que c'étoit là un excès d'amour digne d'un apôtre, puisqu'on ne pouvoit l'exprimer que par une si forte exagération. Dites-en autant de Moïse, je suis avec vous; mais de nous figurer tant de perfection à sacrifier un amour naturel de la béatitude, dont personne n'a jamais senti la privation, ni n'a tâché de le combattre; c'est une chimère qu'avec toute votre éloquence vous ne mettrez jamais dans l'esprit des hommes.

Que si vous renfermez cette perfection non pas dans le sacrifice conditionnel, mais dans le sacrifice absolu : c'est ce qui achève votre conviction. Car où prenez-vous ce sacrifice absolu? est-ce dans saint Chrysostôme, qui décide si clairement que saint Paul ne se proposoit cet anathème que sous cette condition, *s'il étoit possible?* est-ce de saint Paul ou de Moïse, qui savoient bien en leur conscience que ce qu'ils disoient étoit impossible? est-ce peut-être de saint Clément d'Alexandrie ou des autres saints, qui tous, sans exception, dans la préférence qu'ils ont donnée à la charité sur le salut même, n'ont jamais manqué d'ajouter la condition ou la clause, *s'il étoit possible de les séparer?* J'interpelle ici votre bonne foi de reconnoître cette vérité. Je sais que vous l'avouerez, et qu'on ne peut la nier. Ce sont donc là des sentiments d'un pieux excès; ce sont des expressions exagératives d'un amour sans bornes, mais non pas des sacrifices absolus. Ces sacrifices absolus, que vous vantez tant, ne se trouvent chez aucun auteur que chez vous, où il les faudroit effacer, et non pas leur chercher un vain appui. C'est là votre idée particulière, que vous ne pouvez défendre avec tant d'attache, ni en faire votre idole et le cher objet de votre plus parfaite spiritualité, qu'à cause qu'elle sert d'excuse aux sacrifices extrêmes des mystiques dont vous prenez adroitement la cause en main.

Otez-leur donc cet appui fragile que vous leur cherchez, contre l'Écriture, contre les Pères, contre la nature, contre vous-même. Cessez de séparer d'avec les actes humains le motif de la béatitude, et d'avec les actes de charité le desir de la jouissance et de l'union; c'est-à-dire de séparer de l'amour ce qui fait partie de son essence. Les suppositions impossibles peuvent faire voir que la charité aura un motif plus haut pour aimer Dieu, que celui de sa bonté bienfaisante

[1] Ire *Lett.* p. 35. — [2] *Ibid.*, p. 36. *Pref.* — [3] *Ibid.*

envers nous, et de notre béatitude : ce motif sera l'excellence de la nature divine; mais elles ne font pas voir que ces motifs soient séparables : et c'est en cela qu'est votre erreur. L'École, que vous alléguez sans jamais la vouloir entendre, en donnant à la charité deux sortes d'objets, les premiers et les seconds, arrange et ordonne ces objets : mais elles ne les sépare pas, comme vous le supposez. Il n'y a rien de plus net que cette distinction, que vous ne voulez pas entendre. J'en ai marqué les fondements dans les passages exprès de tant de docteurs[1]. Je vous ai montré dans saint Thomas, vingt endroits formels où parlant *ex professo*, comme on dit, de l'amour de charité, il met *parmi les raisons* d'aimer Dieu, qu'il « est tout le bien de l'homme, l'ob- » jet et la cause de notre béatitude[2]. » J'ai mis dans notre parti saint Bonaventure, et vous-même vous en citez le passage[3], où il dit que « l'acte » de charité envers Dieu est de souhaiter qu'il » soit le souverain bien ; » mais vous supprimez ce qu'il ajoute : qu'il appartient à la même charité de « souhaiter et au prochain et à soi-même » d'avoir ce souverain bien par la grace et par » la gloire. » On vous a marqué dans Scot » les » secondes raisons objectives de la charité, » c'est-à-dire « la bonté communicative et béati- » fiante de Dieu, » comme choses » insépara- » bles du premier motif, qui est l'excellence de » la nature divine considérée en elle-même[4]. » Pour en venir aux modernes, on vous a produit Suarez[5], c'est-à-dire l'un des premiers qui a introduit dans l'École d'à présent l'opinion de Scot sur le motif essentiel de la charité ; et néanmoins ce célèbre théologien, en établissant l'amour de Dieu *comme bienfaisant*, et par conséquent comme auteur de notre béatitude, il l'établit comme un acte qui *est produit, elicitivè, par la charité*. On vous a fait voir la pratique constante des mystiques conformes sur ce sujet aux scolastiques[6] ; et sans répondre à ces passages, sans faire seulement semblant de les voir, vous persistez à nous opposer l'école, dont nous avons comme vous voyez les maîtres pour nous : pendant que c'est vous-même, Monseigneur, vous-même qui en méprisez l'autorité. Rappelez l'endroit où après vous être opposé un raisonnement tiré de l'autorité de l'école, vous avouez qu'elle est contre vous. *Ego verò non ita*[7] : Je ne suis pas, dites-vous, de son sentiment : et vous ajoutez que » vous n'avez point à résoudre » cette objection : *mihi minimè opus est objectionem solvere* : » elle ne me regarde pas : *hæc me nihil attinet* : c'est-à-dire, c'est bien à moi à presser les autres par l'autorité de l'école ; mais ce n'est pas à moi à m'y attacher : je la fais valoir contre mon adversaire, mais pour moi je ne prétends point m'y astreindre. Voilà comme vous savez flatter d'un côté, et de l'autre vous méprisez l'école, et vos raisonnements n'ont point de règle.

Le faux les accompagne partout. On vous reproche d'avoir supposé qu'on aimeroit autant Dieu » quand il voudroit rendre éternellement » malheureux ceux qui l'aimeroient[1] : » vous répondez : » Je n'ai entendu par rendre mal- » heureux que tenir les ames pieuses par une » fausse supposition dans des tourments éter- » nels, comme il est porté dans notre Article » d'Issy. » C'est en quoi votre idée est fausse ; et vous montrez clairement que vous ne savez pas définir la béatitude. Les ames qui se proposent de souffrir, s'il étoit possible, éternellement, pour donner à Dieu un témoignage éternel de leur amour, ne croiroient pas en cet état être malheureuses, puisqu'elles mettroient leur bonheur comme les apôtres à souffrir pour l'amour de lui. » On n'est jamais malheureux, dit » saint Augustin[2], quand on a ce qu'on veut, et » qu'on ne veut rien de mal. » Ainsi il y a contradiction, qu'on souhaite s'il étoit possible d'être privé de la gloire et de souffrir éternellement ce que Dieu voudroit, et qu'on s'estime malheureux en obtenant ce que l'on souhaite : autrement on tomberoit dans l'absurdité tant rejetée par saint Augustin[3], qu'on seroit malheureux en obtenant ce qu'on veut : c'est-à-dire, ce qui est le comble de l'absurdité, qu'on seroit heureux malgré soi; ou qu'on seroit malheureux, parcequ'on seroit heureux.

Vous objectez que les philosophes, comme Socrate, ou les vertueux païens qui mouroient pour la vertu ou pour la patrie, ne songeoient pas à être heureux quand ils mouroient. Je ne vous reprocherai pas que vous avez oublié les sentiments de Socrate : car je ne veux pas me jeter dans les questions écartées, où vous tâchez vainement de nous détourner : mais ce que je ne puis dissimuler, vous oubliez votre saint Augustin; vous oubliez la vérité même qui lui disoit, comme à vous, que l'homme qui va périr ne cesse de s'imaginer une espèce d'immor-

[1] *Instr. sur les etats d'or. liv. x.* — [2] Summa doct. n. 8, *edit. p. 237. Cinqe ecrit, n. 9.* — [3] *IVe Lett. à M. de Paris, p. 41. In 3, d. 27, a. 2, q. 2.* — [4] Summa doct. *ibid. In 3, d. 27, q. un. n. 8. Ibid. n. 1 et 20. Rep. Par. d. 27. q. un. schol. 2, n. 3.* — [5] *Suar. de fid. spe. et car. tract. 3. disp. 1. Sect. 2, n. 5, ad 2.* — [6] *Cinqe ecrit, n. 10.* — [7] *Resp. ad Sum. p. 33.*

[1] *Max. des SS. p. 71.* — [2] *De Trinit. lib.* XIII, *cap.* V, *n. 8 ; tom.* VIII, *col. 952.* — [3] *Epist.* CLV. *ol.* LII, *ad Maced. tom.* II, *col. 536. De Trinit. lib.* XIII, *pass.*

talité bienheureuse. Quand un homme se tue lui-même, dit ce Père, » pour éviter des douleurs » insupportables, il a dans l'opinion l'erreur » d'une totale cessation d'être, mais cependant » il a dans le sens le desir naturel du repos : *in » opinione habet errorem omnimodæ defectio- » nis, in sensu autem naturale desiderium quie- » tis*[1]. » Ainsi on a toujours pour objet secret une subsistance éternelle, ou dans la mémoire des hommes, ce qui s'appelle la vie de la gloire, ou une autre espece de vie dans le corps de la république, dont on est un membre qui se veut sauver dans son tout : quoi qu'il en soit, on n'a jamais en vue le pur néant; et on ne cesse de le revêtir, malgré qu'on en ait, de circonstances réelles qui nous y font établir un certain bonheur.

Vous dites que » l'inclination naturelle à la » béatitude ne regarde qu'un contentement na- » turel et passager [2]. » Nous sommes bien malheureux s'il vous faut apprendre que l'idée de béatitude enferme en confusion l'amas de tout bien : par conséquent qu'elle est mise dans le cœur de l'homme pour y porter l'empreinte de Dieu : que c'est comme Dieu qu'on desire secrètement quand on desire d'être heureux : que la béatitude, je dis même la surnaturelle, ne peut faire autre chose en nous, que de remplir entièrement cette idée. Ne cherchez point à incidenter sur cette vérité constante, reçue de toute l'école, que saint Augustin a prise dans l'Évangile autant que dans les lumières de l'éternelle vérité, et que vous seriez le premier à nous remettre devant les yeux, si vous n'aviez, il y a long-temps, tout sacrifié à la vanité de votre système.

Vous croyez nous embarrasser par cette demande[3]: » Veut-on glorifier Dieu pour être heureux, ou » bien veut-on être heureux pour glorifier Dieu? » On vous répond en deux mots: ces deux choses sont inséparables : la gloire de Dieu est sans doute plus excellente en elle-même que la béatitude de l'homme; mais cela ne fait pas qu'on puisse séparer ces choses: d'autant plus qu'il est bien certain, par tous les docteurs, que Dieu, qui n'a besoin de rien pour lui-même, met sa gloire précisément dans notre utilité : nous vous avons dit que l'école arrange bien ces motifs, en disant quel est le premier, et quel est le second; mais qu'elle ne les sépare pas : détruisez si vous pouvez cette distinction où consiste toute la doctrine que nous opposons à la vôtre. J'ajoute : vouloir être heureux, c'est confusément vouloir Dieu : vouloir Dieu, c'est distinctement vouloir être heureux. J'ai avancé cette vérité dès l'Instruction sur les états d'oraison [1] : combattez-la si vous pouvez : si vous ne pouvez, abandonnez votre vain système qu'elle renverse par le fondement.

Vous ne cessez de m'imposer à toutes les pages de vos écrits [2], que je détruis la définition de l'école, qui met Dieu considéré en lui-même comme l'objet spécifique de la charité. Vous avouez toutefois, dans la troisième lettre que vous m'écrivez [3], que je distingue les objets de la charité premiers et seconds, et que j'établis l'excellence de la nature divine comme l'objet primitif et spécifique de la charité. Vous m'imposez donc, quand cent et cent fois vous m'imputez le contraire.

Mais j'ai dit, poursuivez-vous [4], que » si Dieu » n'étoit pas tout le bien de l'homme, il ne lui » seroit pas la raison d'aimer. » Ce n'est pas moi qui l'ai dit; vous venez de voir que c'est saint Thomas : c'est lui seul que vous attaquez sous mon nom; c'est de lui précisément que sont ces paroles [5] : » Dieu sera à chacun toute la raison » d'aimer, parcequ'il est tout le bien de l'homme : » *Unicuique erit Deus tota ratio diligendi, eo » quod Deus est totum hominis bonum.* » Ainsi d'être notre bien et tout notre bien, c'est un motif essentiel de notre amour; il s'agit bien assurément de l'amour de la charité. Cette vérité est si constante, que saint Thomas la confirme en retournant la proposition de cette sorte [6] : » *Dato enim, per impossibile, quòd Deus non » esset totum hominis bonum, non esset ei ratio » diligendi :* Si Dieu n'étoit pas tout le bien de » l'homme, il ne lui seroit pas la raison d'aimer: » ainsi la raison d'aimer précise et formelle, selon saint Thomas, c'est d'être tout le bien de l'homme, puisque c'est là en effet ce qui absorbe et ce qui apaise tout son desir.

Quand vous concluez de là, que si Dieu n'étoit pas notre bien, il ne seroit pas aimable, vous concluez contre saint Thomas; et de plus, vous concluez mal, puisqu'on ne pourroit manquer de trouver Dieu aimable par sa perfection, quand même on ne penseroit pas distinctement qu'il est encore aimable en communiquant sa béatitude : ce qui même est une partie de sa perfection. N'est-ce pas une partie de la perfection de Dieu d'être libéral, bienfaisant, miséricordieux,

[1] *De Lib. Arbitr, lib.* III, *cap.* VIII, *n.* 23; *tom.* I, *col.* 819. — [2] *IIIe Lett. à M. de Meaux*, p. 18. *IVe Lett.* p. 15. — [3] *IIIe Lett. à M. de Meaux.*

[1] *Instr. sur les états d'or. liv.* X. — [2] *Resp. ad Sum. doct.* p. 3, *etc. passim.* — [3] *IIIe Lett.* p. 3 *et* 8, *etc.* — [4] *Instr. sur les états d'or. liv.* X. *IIIe Lett. à M. de Meaux*, p. 4, *etc.* 13. *Resp. ad Sum. doct.* p. 3. — [5] 2. 2, *q.* 26, *art.* 13, *ad* 3. — [6] *Ibid.*

auteur de tout bien? Y a-t-il quelqu'un qui n'enferme pas ces attributs dans l'idée de l'être parfait? Il est vrai que si l'on pouvoit séparer la perfection de l'être divin d'avec l'infinie bonté par laquelle il se communique, la perfection tiendroit toujours le premier lieu dans l'amour. Mais à quoi servent ces subtilités? Vous séparez, Monseigneur, l'inséparable : vous mettez la perfection et la pratique de la piété dans des pointilles : nul n'aime Dieu comme bienfaisant, qu'il ne l'aime en même temps comme parfait, et jamais je n'ai cessé de vous dire que l'idée de la perfection est la première qui vient quand on pense à Dieu.

Vous dites, et c'est ici votre grand argument, que ce sentiment est commun à la charité et à l'espérance; puisque l'espérance, aussi bien que la charité, suppose que Dieu est parfait, et que s'il ne l'étoit pas, on ne pourroit le regarder comme l'objet de l'espérance, non plus que de l'amour. Ainsi, dites-vous, je confonds ces deux vertus. C'est ce que vous répétez mille fois dans la Réponse au *Summa*, et c'est l'argument qui règne dans la troisième lettre que vous m'adressez [1].

Saint Thomas y a donné une solution que j'ai rapportée [2], et que vous tâchez de réfuter. « Il » est vrai, dit ce saint docteur [3], que la charité » et l'espérance ont le même bien pour objet : » mais la charité emporte une union avec ce » bien, et l'espérance en emporte un certain » éloignement : et de là vient que la charité ne » regarde pas ce bien comme difficile, ainsi que » fait l'espérance, parceque ce qui est déjà uni » n'est plus difficile. »

Vous n'ignorez pas cette solution, puisque vous la rapportez [4], et que vous l'attaquez de toutes vos forces; mais sans dire une seule fois que je l'ai prise de mot à mot de saint Thomas.

Vous ne pouvez, dites-vous [5], vous étonner assez de cette réponse; et « ce qui vous y paroit « le plus fâcheux, c'est, me dites-vous [6], que je « veux réaliser la distinction de ces deux vertus » par leurs effets, au lieu de la chercher comme » l'école, dans leurs objets essentiels. » Un peu au-dessus : « Il n'est pas question de caractéri» ser les vertus par leurs effets, mais par leur » nature propre et par leurs objets [7]. » Je vois bien que cela vous fâche, de trouver dans saint Thomas une solution si précise à votre grand argument; mais avouez du moins de bonne foi, que c'est encore sous mon nom que vous attaquez ce grand docteur. Si vous ne vouliez pas vous en tenir à sa décision, que direz-vous à sa raison et à ses principes? N'est-ce pas bien caractériser les vertus, et les bien définir par leurs objets, que de les définir par la manière différente dont elles s'y portent? n'est-ce pas une différence assez essentielle entre l'amour de charité et l'espérance, que l'une regarde Dieu comme uni, et l'autre comme absent? Qu'y a-t-il de plus essentiel et de plus propre à l'amour, que d'être unissant? et qu'y a-t-il de plus essentiel et de plus propre à l'espérance que de supposer que le bien qu'on cherche n'est pas uni, qu'il est absent et éloigné? C'est par-là que l'amour divin est justifiant, et que l'espérance ne l'est pas, parceque l'un est unissant, et l'autre non. C'est pour cela que saint Paul a dit que la charité *ne se perd jamais, nunquam excidit* [1], et que dans le ciel où la foi s'évanouit, où l'espérance n'est plus, l'amour divin subsiste toujours : de sorte que, par lui-même et de sa nature, il est toujours unissant dans cette vie et dans l'autre. Vous vous débattez en vain : il n'est pas possible d'établir entre ces vertus une différence plus profonde et plus radicale; ainsi votre grand argument est par terre, non seulement par l'autorité de saint Thomas, mais encore par la conséquence de ses principes démonstratifs.

A cela vous nous opposez une autre distinction, que met saint Thomas entre l'espérance et la charité, en ce que l'une, qui est l'espérance, veut qu'il *lui revienne* quelque chose du côté de Dieu; au lieu que la charité ne demande rien de semblable : *non vult ut sibi aliquid ex Deo proveniat* [2]. Parlons, Monseigneur, de bonne foi : voulez-vous qu'il ne revienne pas même à la charité du côté de Dieu, de lui être unie; de vivre avec lui dans une sainte amitié, dans une éternelle correspondance? c'est ce que vous n'oseriez dire; et vous oserez encore moins le faire dire à saint Thomas, qui ne cesse de réfuter une telle erreur : mais cela suffit pour concilier ce saint docteur avec lui-même; et en lui faisant avouer ce qu'il vient de dire, que la charité embrasse Dieu comme un bien qui lui est uni, lui faire reconnoître en même-temps qu'en effet il ne lui revient du côté de Dieu aucun autre bien que lui-même.

Après cela quand vous m'objectez que ces motifs *qu'on nomme seconds*, dès qu'ils ne sont pas » les premiers, ne peuvent être qu'accidentels, » et qu'on les pourroit supprimer [3] : » vous vous

[1] *IIIe Lett.* p. 5, 6, 7, 22, 23, 24, 25, *etc.* — [2] *Cinqe écrit*, n. 12. — [3] 2. 2, q. 23, *ad* 6, *ad* 3. — [4] *IIIe Lett.* p. 22. — [5] *Ibid.* — [6] *Ibid.* p. 23. — [7] *Ibid.* p. 24.

[1] *I. Cor.* XIII. 8. — [2] 2. 2, q. 23, *art.* 6. — [3] *IIIe Lett.* p. 8 *et* 12. *Rép. à la Décl.* p. 27, *etc.*

laissez enserrer dans les lacets d'une fausse dialectique. Où prenez-vous cette règle, qu'on ne puisse avoir dans un même acte de différents motifs subordonnés l'un à l'autre, sans que pour cela ils soient séparables : mais surtout, peut-on les regarder comme séparables quand ils se touchent d'aussi près que font l'idée de l'être parfait en lui-même, et celle de l'être communicatif et bienfaisant? Laissons pourtant ces subtilités : venons au principe de la révélation, et aux pratiques solides de la piété, telles que l'Écriture nous les représente. Voici le principe des principes : c'est par les propres paroles du commandement de l'amour de Dieu qu'il faut unir on séparer les motifs qui nous y portent. Dieu nous commande de l'aimer, non seulement à cause de ce qu'il est en lui-même; mais encore à cause de ce qu'il nous est. « Écoute, Israël, le Seigneur notre » Dieu est un seul Seigneur : tu aimeras le Seigneur ton Dieu [1]; et il en rapporte ce motif : « afin que tu sois heureux : *ut bene sit tibi* : » et le reste, que nous avons tant de fois remarqué ailleurs, qu'il n'est plus besoin de le répéter. Voilà donc, dans le précepte de l'amour de Dieu, la source de l'union des motifs que je vous propose. Si le motif d'être heureux étoit étranger à l'amour, Jésus-Christ auroit-il souffert à celui qui en récite le précepte, d'y donner pour fin le desir de posséder la vie éternelle, en disant : « Maître, que ferai-je pour avoir la vie éternelle [2]? » au lieu d'approuver ce desir, en lui répondant, comme il fait : « *Hoc fac et vives* : » Faites cela et vous vivrez; » ne l'auroit-il pas repris de vouloir aimer pour avoir la vie? Avouez la vérité, Monseigneur, combien de fois diriez-vous à qui vous feroit une semblable réponse, qu'il ne connoît pas le vrai motif de l'amour! Vous vous croiriez obligé de le renvoyer à l'autorité de l'école : et moi je vous ai fait voir, par les témoignages contextes de saint Thomas, de saint Bonaventure, de Scot, de Suarez, en un mot de toute l'école, que vous vantez sans la suivre, comme on vient de voir : je vous ai, dis-je, fait voir par ces témoignages, et je ne puis assez le répéter, que l'école arrange ces motifs entre eux sans les séparer l'un de l'autre : je vous montre que dans la pratique il ne les faut point séparer, et que les saints, les docteurs, les spirituels n'ont jamais pensé, n'ont jamais agi autrement, ni même ne l'ont pu faire : et vous croyez décider cette question par des minuties de dialectique; comme si c'étoit une règle, que tout ce qui n'est pas l'essence fût un accident séparable, et qu'il n'y eût pas entre les deux, des propriétés que la logique, ou vous mettez votre confiance, appelle essentielles et inséparables.

Je m'attache à ce point dans cette lettre, parceque c'est le point décisif. C'est l'envie de séparer ces motifs que Dieu a unis, qui vous a fait rechercher tous les prodiges que vous trouvez seul dans les suppositions impossibles : c'est dis-je, ce qui vous y fait rechercher une charité séparée du motif essentiel de la béatitude, et de celui de posséder Dieu. C'est ce qui vous a fait trouver étrange qu'un Moïse, qu'un saint Paul, en faisant ces suppositions, les fissent avec une pleine sécurité. Vous ne voulez pas qu'on assure qu'ils étoient bien certains de n'y rien perdre; mais au contraire, d'y *assurer leur béatitude*. Vous poussez vos raisonnements jusqu'à dire que « cet acte, loin d'être digne d'un saint » Paul et d'un Moïse, seroit le comble de l'hypocrisie : où ces grands hommes seroient semblables à un enfant qui n'auroit aucune peine » à offrir son jouet à sa mère, dès qu'il sent » que s'il le lui offre, elle le lui laissera et lui » en donnera un nouveau [1]. » Vous voulez donc qu'un Moïse, qu'un saint Paul, pour n'être point des enfants, ne sussent pas que Dieu ne leur ôteroit point leur béatitude. Il falloit qu'ils eussent selon vous une véritable intention d'oublier ou d'abandonner absolument leur salut dans ce moment. C'est aussi l'effet inévitable de cette affreuse séparation des deux motifs : c'est par-là qu'on en vient à l'acte barbare et désespéré, de sacrifier son bonheur même éternel, et d'acquiescer à sa perte malgré la nature et malgré la grace. C'est pour conduire à cet acte, qui est le grand sacrifice du chrétien, que dans tout l'état de perfection, c'est-à-dire dans votre cinquième degré, vous rendez l'espérance inutile à l'amour; puisque vous voulez qu'on aime autant sans espérance qu'avec l'espérance : en sorte que Dieu commande inutilement un acte qui ne sert de rien à le faire aimer. On n'a non plus besoin des bienfaits pour s'y exciter; et le mieux que l'on puisse faire, c'est de s'occuper toujours de la perfection de Dieu détachée de tout rapport avec nous, et de tout souvenir de ses bontés : en sorte que l'amour sera d'autant plus pur que l'on pensera moins à un Dieu bienfaisant, à un Dieu qui ne dédaigne pas d'être notre ami et notre époux, enfin à un Dieu Jésus, à un Dieu Sauveur; puisque le premier principe qu'on établit, c'est que tout cela ne sert de rien à le faire aimer davantage, à une ame une fois bien pénétrée de sa perfection souveraine, indépendante de toutes

[1] *Deut.* VI. 4. — [2] *Luc.* X. 25.

[1] *Oppos.* p. 21, 22, etc.

ces choses. C'est ce qui mène insensiblement au dégoût de Jésus-Christ; ce qui fait qu'on en renvoie « la vue distincte, et la présence par la foi » dans les intervalles où la pure contemplation » cesse [1]; » et que si l'on se résout à l'admettre enfin dans la pure contemplation, ce n'est point en s'y portant de soi-même, puisqu'il faut attendre pour s'y appliquer une impression particulière. Vous avez beau dire que ce sont « des » expressions choisies par la plus grande indi- » gnation, pour être les plus flétrissantes [2]; » ce n'est point l'indignation, mais une douloureuse vérité qui nous y force. Osez-vous nier selon vos principes, que pour exercer le pur amour que vous nous vantez, il ne faille aimer comme si l'on étoit sans rédemption, sans Sauveur, sans Christ; et protester hautement que quand tout cela ne seroit pas, et qu'on oublieroit encore la Providence, la bonté, la miséricorde de Dieu, on ne l'aimeroit ni plus ni moins?

On vous a montré que ce prétendu amour pur fait la créature indépendante de Dieu. Il est vrai que vous répondez [3] « que si Dieu n'avoit la » puissance de nous rendre heureux ou malheu- » reux, il seroit imparfait, et ne seroit plus Dieu; » mais qu'il peut, sans déroger à ses droits, ne » nous pas donner la béatitude chrétienne. » Encore un coup, vous donnez le change, vous ne prenez pas la difficulté qu'on vous propose. Vous ne paroissez pas, je vous l'avoue, vouloir nier que Dieu ne puisse nous rendre heureux ou malheureux; mais vous faites pis, puisque, ne pouvant nier une vérité si constante, pour nous soustraire à la dépendance, vous en venez jusqu'à dire à Dieu: Il est vrai, je ne puis pas empêcher que vous ne m'envoyiez ce que les hommes appellent bonheur ou malheur: mais je ne me soucie ni du bien ni du mal que vous pouvez me faire; car quel mal après tout pouvez-vous faire à celui qui ne se soucie plus d'être heureux? la charité désavoue l'espérance qui le voudroit être: elle l'attire, dites-vous, à son désintéressement, et lui déclare que le bonheur qu'elle lui propose ne la touche plus. Ne faites donc plus accroire à vos parfaits que vous ne leur faites sacrifier qu'un prétendu amour naturel: ils veulent aller plus loin, et leur pur amour, qui les réduit même selon vous à se contenter de l'état où ils n'auroient ni béatitude ni même d'immortalité, met Dieu à pis faire, et affronte ses rigueurs. Si vous détestez ces impiétés, songez que vous ne pouvez les éviter que par les principes que nous opposons aux vôtres, et en renonçant à ceux que vous avez établis dans les Maximes des Saints.

Tout le monde avoit espéré que vous en voudriez revenir; et on tournoit en ce sens votre instruction pastorale; l'on y sentoit un changement de maximes, et plusieurs n'avoient plus de peine que celle de voir que vous ne vouliez pas avouer d'avoir failli. D'autres disoient qu'encore que vos explications, comme on l'a déja remarqué, ne valussent pas mieux que votre texte, c'étoit quelque chose de changer, et qu'on pouvoit espérer d'autres changements meilleurs. Mais vous nous ôtez cette espérance en désavouant la *rétractation tacite de votre livre* [1], et en le voulant soutenir au pied de la lettre.

De quoi peut-on espérer que vous vous dédisiez jamais, puisque vous allez jusqu'à excuser ce trouble involontaire que vous mettez en Jésus-Christ, et à lui chercher dans votre Instruction pastorale le bon sens que nous avons repris ailleurs [2]. Vous me reprochez de m'être récrié en cet endroit: « Un chrétien, un évêque, un » homme a-t-il tant de peine à s'humilier? Le » lecteur, dites-vous [3], jugera de la véhémence » de cette figure: » qu'il en juge donc? j'y consens. « Quoi! me dites-vous, vous trouvez mau- » vais qu'un évêque ne veuille point avouer, » contre sa conscience, qu'il a enseigné l'im- » piété? » Oui, Monseigneur, sans rien déguiser, je trouve mauvais, et tout le monde avec moi, que vous vouliez nous persuader qu'on a mis ce qu'on a voulu, et même *une impiété* dans votre livre sans votre participation: que sans vous en être plaint dans vos *errata*, vous ayez laissé courir impunément cette *impiété*, comme vous l'appelez vous-même: qu'au lieu de vous humilier d'une telle faute, vous la rejetiez sur un autre: que vous ayez tant travaillé à y trouver de vaines excuses. Sur un excès si palpable, j'ai voulu vous représenter ce qu'un chrétien, ce qu'un évêque devoit à l'édification de l'Église; et vos propres justifications, que vous cherchez encore aujourd'hui, font trop voir que j'avois raison.

Oui, Monseigneur, vous cherchez encore à justifier de toutes vos forces dans votre quatrième lettre [4], ce que vous n'osez avouer ailleurs: vous cherchez, dis-je, à montrer dans le trouble de Jésus-Christ quelque chose d'*indélibéré* et d'involontaire, sur ce merveilleux fondement que le mouvement de nos bras est de soi *non délibéré* et involontaire, « puisque ce n'est qu'un » mouvement local d'un des membres de notre

[1] *Maxim. des SS. art.* XXVII, XXVIII. — [2] *Lettre III[e] à M. de Meaux.* — [3] *IV[e] Lett. p.* 48.

[1] *IV[e] Lett. à M. de Meaux*, p. 40. — [2] *Pref.* — [3] *IV[e] Lett.* p. 41. — [4] *Ibid.* p. 22, 23, 24, 25, 26.

» corps qui est incapable de délibération. » Selon cette rare interprétation, il faudra blâmer les physiciens et les médecins, qui ont distingué les mouvements volontaires de nos membres, d'avec ceux qui sont ou de convulsion, ou nécessaires et involontaires de leur nature, comme ceux du cœur et des artères : avec vos subtilités, vous leur auriez fait changer une distinction si solennelle; et ils auroient appris de vous, que les mouvements qu'ils ont appelés volontaires ou délibérés parceque la volonté les commande. sont en effet indélibérés et involontaires. Mais venons au fait. Ce téméraire, qui a osé insérer dans votre livre le terme d'*involontaire*, avoit-il raison, ou avoit-il tort? c'est sur quoi vous êtes encore irrésolu. Il avoit tort, puisque vous appelez impiété le terme d'involontaire qu'il a ajouté au trouble de la sainte ame de Jésus-Christ. Il avoit raison; *son sens*, dites-vous [1], *est incontestable* : après l'avoir tant désavoué, vous en revenez à confesser naturellement que son addition est de votre livre. Reconnoissez vos paroles : « vous paroissez, me dites-vous [2], n'avoir pris » le vrai sens, ni de Sophronius, ni de mon livre. » Après cela vous ne voulez pas que je me récrie que « cent *errata* n'auroient pas suffi » pour effacer une telle faute? » Vous vous plaignez que « c'est là une trop forte exagération : » à parler simplement et sans exagération, dites» vous, un seul *errata* suffisoit. » Que ne le faisiez vous donc? Mais votre « *errata* étoit déja » fait? » Quelles minuties? il en falloit refaire un autre. « Vous n'y auriez pas manqué, dites» vous : car, encore que ce sens soit très véritable, il pouvoit être mal expliqué, et il falloit » on le supprimer ou l'expliquer à fond. » Que ne le faisiez-vous donc, encore un coup? que ne le supprimiez-vous, ou que n'y donniez-vous cette explication que vous aviez dans l'esprit? Avez-vous oublié les longs *errata* de cinq ou six pages dans la première édition de votre Instruction pastorale? Quand il en eût fallu autant sur *l'impiété de l'involontaire* en Jésus-Christ, deviez-vous les épargner? mais vous vouliez soutenir que ce mot avoit *un sens très véritable* : vous vouliez vous réserver la liberté de défendre, comme vous faites même contre Sophronius, patriarche de Jérusalem, et contre le concile VI [3], ce téméraire qui avoit gâté votre livre. Pourquoi le désavouer avec tant d'efforts, et si peu de vraisemblance, s'il a bien dit; et s'il a mal dit, pourquoi encore aujourd'hui et si souvent averti en entreprendre la défense? C'est donc inutilement que vous étalez votre nouvelle théologie : je ne perdrai pas le temps à la réfuter; il me suffit de vous demander où vous l'avez prise? pouvez-vous nommer un seul auteur qui ait enseigné le trouble involontaire de l'ame de Jésus-Christ, même au sens que vous excusez? Si les moindres de nos écoliers savent qu'il est inoui dans l'école, ne trouvez pas mauvais que je vous dise encore aujourd'hui que vous ne sauriez le rejeter avec trop d'horreur, et qu'il n'est pas de la piété ni de la sincérité d'un évêque, de se tant débattre, et de demeurer si irrésolu sur une affaire si claire.

Il faudroit peut-être en ce lieu me plaindre à vous-même de l'injustice que vous me faites, et des sentiments que vous m'imputez contre mes propres paroles : en voici un exemple surprenant dans votre quatrième lettre à M. l'archevêque de Paris [1]. « M. de Meaux parle ainsi » de ce saint (c'est de saint François de Sales). » Il semble exclure de la charité le desir de pos» séder Dieu :... et voilà fidèlement, et sans » rien ménager, tout ce qu'on peut tirer de la » doctrine du saint en faveur des nouveaux » mystiques. » Je reconnois mes paroles : reconnoissez les vôtres que voici [2] : « après cet » aveu, M. de Meaux ajoute tout ce qu'il croit » pouvoir ébranler cette doctrine qui est si dé» cisive contre la sienne. » Vous avez donc pris mes paroles qu'on vient d'entendre pour un aveu que je fais de la doctrine du saint, afin de la réfuter comme contraire à la mienne. Mais que direz-vous, si ce que vous appelez mon aveu, est seulement une objection que je me fais? la chose est claire par la lecture de l'endroit que vous citez où je parle ainsi [3] : « l'on dira » que ce dénouement n'est pas suffisant pour » entendre toute la doctrine du saint, ni même » pour bien expliquer le lieu allégué : » mais si vous n'êtes pas content de ces paroles par où je commence, *l'on dira*, qui marque si clairement une objection : vous le serez de celles-ci [4] : « mais pour peu qu'on eût de bonne foi, on ne » formeroit pas ces difficultés. » Ce n'étoit donc pas un aveu : c'étoit des difficultés que je me formois à moi-même, et auxquelles je réponds dans toute la suite. Quand on montre à un chrétien, à un évêque, à un honnête homme, qu'il a lu avec tant de prévention et de précipitation le livre de son confrère, qu'il y a pris une objection pour une réponse, est-ce trop de lui demander un désaveu?

J'ai dit, sur l'instinct particulier dont nos parfaits sont poussés, que vous ne gagniez rien

[1] *IV. Lett. p.* 24. — [2] *Ibid.* — [3] *Ibid. p.* 28.

[1] *IV. Lett. p.* 44. — [2] *Ibid. p.* 45. — [3] *Instr. sur les états d'or. liv.* XIII. — [4] *Ibid. liv.* VIII.

à le réduire au cas précis du précepte, puisqu'il est très rare dans les préceptes affirmatifs, et peut à peine être jamais réduit à des moments certains : *rarissimus, et vix unquam ad certa momenta revocandus* [1]. J'avois donc manifestement expliqué, le terme de *très rare*, par rapport aux *moments précis*, qui ne peuvent être déterminés ; il n'en falloit pas davantage pour rendre ma preuve complète : car dès-là que les moments de l'obligation ne sont pas précis, il s'ensuit également, selon vos principes, que ces moments qui tous sont libres, par conséquent selon vous, sont abandonnés à l'instinct, ce qui suffit pour le fanatisme dont il s'agit en ce lieu : cela est clair, et mes paroles aussi bien que mon intention détermiuoient à ce sens. Cependant vous me reprochez sérieusement, que » les préceptes de la foi, de l'espérance et de » la charité sont affirmatifs [2] : » vous concluez par-là que, selon moi, « les cas où ces précep- » tes obligent sont très rares : » vous me renvoyez au saint décret d'Innocent XI, que j'ai défendu de toute ma force dans mon Catéchisme, et que je soutiens tous les jours contre les auteurs relâchés. Je m'étois encore expliqué dans ma Préface [3] : et en excluant l'obligation astreinte à certains moments précis, j'avois expressément ajouté : » Qu'on m'entende bien : » je ne dis pas que l'obligation de pratiquer les » préceptes affirmatifs soit très rare : je parle » des moments certains et précis de l'obliga- » tion : car qui peut déterminer l'heure précise » à laquelle il faille satisfaire au précepte inté- » rieur de croire, d'espérer, d'aimer ; ou au » précepte extérieur d'entendre la messe, et aux » autres de cette nature ? » Qu'y avoit-il de plus clair ni qui revînt mieux à ce terme, *certa momenta*, dans le *Summa doctrinæ?* Cependant vous continuez à me reprocher que selon moi *le cas de l'obligation est très rare* [4] : vous oubliez que j'explique expressément dans le même endroit, ce mot, *très rare*, par ces mots, *vix unquam ad certa momenta revocandus* : vous disiez mes paroles pour m'imputer ce que non seulement je n'ai pas dit, mais ce qu'encore positivement j'ai voulu exclure. Je le vois bien, Monseigneur, vous seriez bien aise de récriminer : mais à ce coup, la bonne foi ne le permet pas : voyons si d'autres reproches réussiront mieux.

Vous m'imputez que » la distinction vulgaire » de la béatitude objective et formelle me dé- » plaît : et sans oser, me dites-vous [5], la com- » battre ouvertement, vous voudriez la décré- » diter. Sur ce fondement vous trouvez mauvais » que selon moi, la béatitude objective et la for- » melle ne fassent ensemble qu'une seule et » même béatitude. » Mais, je vous prie, en ai-je plus dit que saint Thomas [1], qui ne cesse de répéter que les actes, les opérations par lesquelles on possède Dieu, » sont la perfection, la » dernière fin, la béatitude essentielle de » l'homme ? » Y a-t-il deux béatitudes ? Veut-il dire que Dieu ne soit pas la béatitude objective ? Non sans doute : mais c'est que Dieu seul seroit vainement notre objet, sans les actes qui nous y unissent : ainsi nous sommes heureux par cet objet et par ces actes conjointement. Prenez la peine, Monseigneur, de relire l'endroit que vous m'objectez de mon Avertissement [2], vous n'y trouverez que cette doctrine, qui est celle de toute l'école : quand vous m'imputez qu'elle me déplaît, et que, n'osant la combattre ouvertement, je l'attaque par des détours, avouez que vous ne tâchez, à quelque prix que ce soit, qu'à me faire faire le personnage odieux d'un ennemi de l'école : j'en renverse les notions ; je l'alarme ; je lui fais la guerre ; je la déclare impie, et le reste, dont tous vos livres sont pleins. Vous me faites dire par votre docteur de Louvain [3], qu'on dit être un de vos chanoines, » que mon sentiment sur » le motif formel de la charité est insoutenable, » contraire à la doctrine de l'école, et aux sen- » timents des saints, tant anciens que nouveaux, » une opinion dangereuse, qu'on ne peut soute- » nir sans condamner en même temps ce qu'il » y a de plus grand et de plus saint dans l'É- » glise ; qu'il est du devoir de ceux qui ont » quelque autorité sur les écoles, de prendre » tous les soins et toutes les précautions possi- » bles pour en arrêter le cours : » sans doute par une censure, puisque les universités n'ont point d'autre voie. Voilà, Monseigneur, le censeur que vous lâchez contre moi : voilà le seul docteur de Louvain que l'on connoisse favorable à vos intentions : encore cache-t-il son nom, et tout votre chanoine qu'il est, il ne soutient que masqué, son archevêque. Au reste, quand il suscite toutes les universités, et qu'il y sonne le tocsin pour me courir sus, il ne fait que suivre votre exemple, puisque comme lui vous tâchez d'animer contre moi toutes les écoles [4], comme contre un ennemi artificieux qui en veut saper les fondements. Mais, après tout, à quoi aboutit la censure de votre défenseur déguisé,

[1] Summa doct. *n.* 5. — [2] *Resp. ad* Summa doct. *app. p.* 81. — [3] *Préf.* — [4] *Lett. IIe à M. de Meaux*, *p.* 31, 32. — [5] *Ibid. p.* 5, 33, 37.

[1] 1. 2, *q.* 3, *a.* 1, 2. *c. et ad* 1, *et* 2, *a.* 4. *etc.* — [2] *Avert.* — [3] *Lettre d'un théol. de Louvain*, *p.* 70. — [4] *Resp. ad* Sum. *p.* 9.

que vos amis ont tant vanté dans ce pays-ci? C'est à vouloir dire, que selon saint Thomas, « l'amour de pure charité ne regarde pas la béa» titude, sous l'idée de béatitude, de félicité, » de propre bonheur: mais plutôt sous l'idée » particulière de société, de commerce, de com» munion, d'union et d'unité avec Dieu, qui » consiste dans sa vision claire, et dans son » amour consommé, qui fait la vraie béatitude » de l'homme [1]. » Ainsi toute la finesse du nouveau système consiste à regarder Dieu comme uni, sans le regarder comme nous rendant heureux par cette union : selon cet auteur, que vous approuvez expressément [2], c'est l'essence de tout amour d'être associant et unissant; d'où il conclut, que la charité nous attache à Dieu comme uni par la plus claire de toutes les connoissances, et par le plus consommé de tous les amours, sans néanmoins le considérer comme félicité, encore que ce soit là formellement la félicité. Est-ce là toute la finesse du nouveau système? Est-ce pour cela qu'on me veut proscrire dans toutes les universités? On pourroit mépriser ces chimères, qui après tout, sous quelque titre que ce soit, nous apprennent à chercher Dieu dans un intime rapport avec nous; mais quand on fait servir cette chimère à faire cesser le desir et naturel et surnaturel de la béatitude; à séparer les motifs que Dieu a unis; à éteindre la sécurité dans un saint Paul et dans un Moïse; à sacrifier son salut sous le nom d'intérêt propre éternel, et d'intérêt propre pour l'éternité; à consentir, à acquiescer par un acte autant invincible que réfléchi, à la juste condamnation qu'on mérite de la part de Dieu : quand, dis-je, on joint tous ces sentiments à des chimères plus creuses que celles des songes, les chimères ne sont plus chimères, puisqu'on les fait servir à l'impiété et au blasphème.

Vous vous plaignez de la force de mes expressions, et vous en venez jusqu'à ce reproche [3], « qu'on est étonné de ne trouver dans un ou» vrage fait contre un confrère soumis à l'Église, » aucune trace de cette modération qu'on avoit » louée dans mes écrits contre les ministres pro» testants. » Venons au fond, Monseigneur, laissons là tous les égards qu'on doit à votre personne, contre lesquels vous ne montrez point que j'aie péché. Il ne s'agit pas ici de votre soumission : il s'agit des dogmes nouveaux qu'on voit introduire dans l'Église sous prétexte de piété, par la bouche d'un archevêque : si en effet il est vrai que ces dogmes renouvellent les erreurs de Molinos, sera-t-il permis de le taire? Mais si dès-là qu'ils les renouvellent, ils renversent les fondements de la piété : s'ils sont erronés, s'ils sont impies selon vos propres principes, pourra-t-on le dissimuler sans trahir la cause? Voilà pourtant ce que le monde appelle excessif, aigre, rigoureux, emporté, si vous le voulez : il voudroit qu'on laissât passer un dogme naissant, doucement et sans l'appeler de son nom; sans exciter l'horreur des fidèles par des paroles qui ne sont rudes qu'à cause qu'elles sont propres; et qui ne sont employées qu'à cause que l'expression en est nécessaire. Pour ce qui est de la manière d'écrire contre les hérétiques déclarés, quelqu'un niera-t-il qu'il ne faille être plus attentif contre une erreur qui s'élève, que contre une erreur déja connue; qu'il ne faille prendre beaucoup plus de soin d'en découvrir le venin caché; d'en faire voir les suites affreuses? Faut-il attendre, pour s'en expliquer, de nouvelles condamnations de l'Église, quand il en a précédé de très manifestes contre des dogmes semblables? Si l'auteur de ces nouveaux dogmes les cache, les enveloppe, les mitige, si vous voulez, par certains endroits, et par-là ne fait autre chose que les rendre plus coulants, plus insinuans, plus dangereux; faudra-t-il, par des bienséances du monde, les laisser glisser sous l'herbe, et relâcher la sainte rigueur du langage théologique? Si j'ai fait autre chose que cela, qu'on me le montre: si c'est là ce que j'ai fait, Dieu sera mon protecteur contre les mollesses du monde et ses vaines complaisances.

Mais après tout, Monseigneur, il faut bien que je n'aie guère excédé dans la *vivacité* que vous reprochez à mon style [1], puisque parmi *tant de traits si véhéments d'un gros livre*, vous ne relevez que celui-ci, où racontant ce que vos amis répandoient dans le monde des avantages que vous remportiez sur moi, et sur mon livre intitulé *Summa doctrinæ*, etc., j'ai répondu, *Nous verrons* [2]. Hé bien, Monseigneur, est-ce là ce trait si vif et si véhément? Pour ne point entrer dans la question de vos avantages, et ne point perdre le temps à y répondre; j'ai dit par le terme le plus court que mon esprit m'a pu fournir, *Nous verrons; mais, en attendant, il demeurera pour certain*, etc., et sur cela vous me faites une belle moralité touchant le triomphe qu'il faut donner à la vérité toute seule. Je pourrois vous en rendre une autre sur l'extrême délicatesse qui s'offense de si peu de chose : mais tournons tout court, et venons à la conclusion de cette Réponse.

[1] *Resp. ad Sum.* p. 5. — [2] *Ibid.* p. 33, 65. — [3] *IIIe Lett.* p. 46.

[1] *IV. Lett.* p. 41. — [2] *Avert.*

Vous voudriez peut-être que j'entrasse dans la discussion de votre grand dénouement de l'amour naturel innocent et délibéré; et je le ferois si je n'avois traité la matière à fond, par des arguments dont vous ne touchez que la plus petite partie. Vous avouez du moins, Monseigneur, que vous ne trouvez rien dans l'Écriture qui appuie vos raisonnements; et je vous dirai en passant que sur cela vous donnez le change. « Ce livre divin, dites-vous [1], qui nous révèle » les choses surnaturelles, suppose d'ordinaire » les naturelles telles que cet amour. Il s'agit » uniquement, continuez-vous, de savoir si je » dois prouver par l'Écriture que cet amour, que » vous admettez autant que moi, peut n'être » point un péché ». Non, Monseigneur, ce n'est pas là de quoi il s'agit : vous tentez inutilement à me jeter dans des disputes dont je n'ai que faire, et qui ne servent qu'à nous détourner de notre sujet. La question est de savoir si l'exclusion de cet amour, que vous supposez innocent, fait la perfection des chrétiens, sans que l'Écriture nous l'ait révélé : si l'endroit où vous mettez la différence des parfaits et des imparfaits, et le dénouement de tous les états d'oraison, ne doit pas être recherché avant toutes choses dans l'Évangile : si tout ce mystère consiste en subtilités, en dialectique, sans qu'un si grand maître de la spiritualité s'autorise par la parole de Dieu, et où, loin de s'en appuyer, il soit trop heureux de nous alléguer *le silence de l'Écriture*. Nous savons donc par votre aveu que l'Écriture vous manque, et vous manque dans la matière de la perfection, qui est traitée en cent endroits de ce divin livre. Si vous en voulez davantage, je vous dirai en finissant ce que j'ai tiré de vous-même sur l'entière inutilité de cet amour naturel.

Dans la Réponse au *Summa* vous déclarez que votre *Système* du livre des Maximes, n'a besoin que de deux choses : « l'une est la définition de » la charité dans l'École, et l'autre est notre » Article XIII d'Issy. » Donc tout le reste vous est inutile. Or est-il que l'amour naturel innocent et délibéré, n'est point compris dans ces deux choses. Il n'est point compris dans la définition de l'École, où il est dit que la charité a pour objet Dieu considéré en lui-même : il n'est non plus compris dans le XIIIe Article d'Issy, où il ne s'agit que d'expliquer les propriétés de la charité, marquées par Saint Paul dans son chapitre XIII de la 1re aux Corinthiens, où il n'y a nulle mention d'amour naturel. Par conséquent l'amour naturel ne sert de rien au système des Maximes des Saints; et c'est un embrouillement plutôt qu'un dénouement de la question.

[1] *II. Let*. p. 11.

Je vous ai déja proposé ce raisonnement [1] : et pour montrer que vous n'entrez pas seulement dans les difficultés, tout ce que vous y répondez [2], c'est « qu'il est manifestement inutile de » dire que la définition de la charité, et le XIIIe » Article d'Issy, n'ont rien de commun avec l'a» mour naturel de nous-mêmes : qui exclut pour » la vie et pour l'oraison la plus parfaite, les actes » surnaturels non commandés et non rapportés » formellement à la gloire de Dieu, exclut à plus » forte raison les actes naturels. » Cette conséquence, par où vous tâchez d'amener l'amour naturel à la définition de l'École, et à l'Article d'Issy, démontre qu'il n'y étoit pas, et que vous ne faites dans vos réponses que côtoyer les difficultés sans y entrer.

En effet, si cet amour naturel eût été utile au système de votre livre, vous en eussiez mis la définition à la tête, comme celle des autres amours; puisque même vous n'y avez pas oublié l'amour judaïque, quoique vous reconnoissiez qu'il ne vous est d'aucun usage : à plus forte raison n'auriez-vous pas oublié l'amour naturel, sur lequel vous confessez que tout rouloit. Or est-il que vous n'avez pas seulement songé à le définir : vous n'avez défini que cinq amours [3]. 1. Le judaïque qui est vicieux : 2. l'amour où l'on aime Dieu, en le rapportant à nous; qui est impie et sacrilége : 3. l'amour de l'espérance chrétienne, qui, selon vous, et selon saint François de Sales que vous alléguez, non seulement est innocent, mais encore vertueux, et de plus surnaturel : 4. l'amour de charité, qui est surnaturel, méritoire et justifiant : 5. l'amour parfait et pur, souverainement méritoire, surnaturel et perfectionnant. Donc tous les amours que vous définissez sont ou vicieux ou méritoires, ou surnaturels. Ils ne sont donc pas l'amour naturel et innocent, dont vous nous parlez après coup; et malgré que vous en ayez, cet amour, que vous n'avez point défini, ne servoit de rien à votre système.

Ce n'étoit point cet amour que vous vouliez ôter aux parfaits et laisser aux imparfaits seulement, dans votre livre des Maximes [4]. Car les motifs de cet amour-là « étoient répandus par» tout dans les Écritures et dans les prières de » l'Église » : or est-il que les motifs de cet amour naturel ne s'y trouvent en aucun endroit, ni pas même l'apparence. Les motifs de cet amour, que vous ôtiez aux parfaits, devoient être révérés dans les imparfaits : or est-il que les motifs d'amour naturel ne sont dignes d'aucun respect. Quand vous répondez [5] qu'on doit « révérer, » dans Isaïe et dans l'Apocalypse, les magnifi-

[1] *Avert*. — [2] *IV. Lett*. p. 5, 6. — [3] *Max*. p. 1, 14. — [4] *Ibid*. p. 35. — [5] *Ire Lett*. p. 24.

» ques descriptions de la vie future, encore qu'el-
» les excitent dans les imparfaits des desirs,
» dont les nus sont surnaturels, et les autres
» naturels, que l'Écriture ne commande pas,
» mais les suppose et s'y accommode avec condes-
» cendance dans la description des promesses : »
ne vous y trompez pas, Monseigneur; malgré les beaux tours de votre éloquence, tout le monde sent dans ce discours une pitoyable évasion. Supposé que j'aie dit qu'on trouve partout dans les prophètes, et peut-être dans les prières de la Synagogue, les motifs qui ont fait chercher aux Juifs en Jésus-Christ un Messie qui fût un roi temporel, et qu'il falloit révérer ces motifs que l'Écriture nous donnoit partout : me pardonneriez-vous cette parole pleine d'erreur, si je répondois que j'ai seulement voulu reconnoitre dans les prophètes les magnifiques peintures d'une gloire humaine, qu'il faut respecter dans ces divins auteurs ? Ne me confondriez-vous pas, au contraire, en me disant que ce n'étoit pas là de quoi il s'agissoit : que mes paroles montroient les véritables motifs que nous donnoit l'Écriture, et enseignoient à les respecter, et que mes explications n'étoient qu'un détour pour excuser un mauvais discours? Je vous dis de même, Monseigneur, quand vous nous parlez des motifs « qui
» sont répandus dans tous les livres de l'Écriture,
» dans tous les monuments de la tradition, dans
» toutes les prières de l'Église [1] : » et que, pour les rendre plus chers à tous les fidèles, vous ajoutez qu'*il les faut révérer*, et le reste qui n'est pas moins fort; visiblement vous parliez des véritables motifs que Dieu nous propose : ce n'étoit point par *condescendance* que vous vouliez que l'Écriture *s'y accommodât;* vous nous vouliez exposer ce qui étoit de la première et directe intention du Saint-Esprit : s'il eût été question de condescendance, votre esprit, si fécond en riches expressions, vous en auroit fait trouver de plus convenables au dessein que vous auriez eu : ainsi ces inventions si subtiles et si délicates ne sont qu'une illusion; et vous ne pouvez pas seulement songer dans cet endroit à l'amour naturel que vous vantez.

Bien plus, dans les lettres mêmes que vous m'adressez, vous êtes encore forcé à reconnoitre que cet amour est inutile à votre système. Une des conditions de cet amour, c'est qu'il soit naturel et innocent; mais cela même ne vous est plus nécessaire : » que ce soit un péché ou non,
» il n'en est pas moins vrai de dire qu'il y a dans
» les justes imparfaits une mercenarité ou pro-
» priété, ou desir naturel et inquiet sur le salut,
» qu'il faut retrancher dans les parfaits. Voilà,
» dites-vous [1], tout l'essentiel de mon système. Il
» est vrai, continuez-vous [2], que j'y ai ajouté
» que cette mercenarité ou propriété n'est pas
» toujours un péché : mais enfin, cet adoucisse-
» ment, et la question si cet amour naturel est
» péché ou non, n'est point essentiel à mon sys-
» tème. » Chose admirable! après avoir mis dans tous vos livres, dans votre Instruction pastorale, dans votre Réponse à la Déclaration des trois évêques, dans celle au *Summa doctrinæ*, dans tous les autres livres, comme un dénouement nécessaire, cette propriété, cette imperfection qui tient le milieu entre la concupiscence et la vertu; tout d'un coup, quand il vous plait, cela n'est plus nécessaire. Je vois ce qui vous force à cet aveu : c'est qu'après tout, après avoir proposé tant de fois ce desir naturel et inquiet, comme celui qu'il faut retrancher, quoique innocent [3]; vous n'avez pu vous empêcher d'avouer que c'est celui-là, *qui est si contraire à l'esprit de Dieu* [4]. Il ne s'agit donc plus, dans votre système, de retrancher un desir naturel et innocent, mais un desir vicieux *contraire à l'esprit de Dieu*. C'est ce qui vous fait tourner si court; et cet amour naturel et innocent, jusque-là si nécessaire, s'en va en fumée.

On ne sait plus même ce que deviennent vos raisonnements sur le desir naturel, après ces discours de votre première lettre. Pour expliquer cette parole des Maximes : » On veut Dieu sous
» cette précision, mais non par ce motif pré-
» cis : » vous parlez ainsi [5] : » Celui qui dit ces
» paroles a voulu seulement dire que cet objet
» est son avantage; mais qu'il ne le veut point
» par une affection naturelle et mercenaire, qui
« ne vienne point du principe de la grace. »
Vous confirmez ce discours par cette comparaison. » Auroit-on, dites-vous, quelque peine à
» entendre un sujet plein de zèle, qui diroit au
» roi, des graces duquel il seroit comblé : En
» vous servant, je trouve le plus grand de tous
» mes intérêts; mais ce n'est point par un mo-
» tif intéressé que je vous sers. Vos dons me sont
» chers; mais je voudrois vous servir de même
» quand vous m'en priveriez? » Permettez-moi, Monseigneur, de vous demander si celui qui parleroit ainsi au roi, songeroit à un desir naturel ou non naturel; et s'il auroit autre chose dans l'esprit que les avantages qu'il auroit reçus ou qu'il pourroit recevoir : tant il est vrai que quand vous voulez expliquer vous-même

[1] *Max. des SS. p. 33.*

[1] *II. Lett. p.* 11, 12. — [2] *IV. Lett. p.* 7. — [3] *I. Lett. p.* 41, 42, *etc.* — [4] *IV. Lett. p.* 8. — [5] *I. Lett. à M. de Meaux, p.* 15. *Max. p.* 44.

naturellement ce que vous aviez dans l'esprit en parlant de l'intérêt et de son motif, le desir naturel bon ou mauvais, innocent ou vicieux n'y entroit pour rien!

Il paroît donc, d'un côté, par tant de raisonnements tirés de vous-même, qu'il vous est entièrement inutile: mais d'autre côté vous ne pouvez vous en passer; sans cela vous ne savez plus comment expliquer ce qu'il faut ôter dans les parfaits. Si l'amour naturel que vous voulez retrancher[1] étoit vicieux, les passages de saint Thomas et d'Estius, sur lesquels vous fondez tout votre système[2], ne vous serviroient de rien; puisque le desir naturel que vous prenez d'eux, doit se pouvoir *rapporter à la charité*, selon saint Thomas, et doit, selon Estius, *n'être revêtu d'aucune circonstance dépravante.*

D'ailleurs vous avez besoin d'un desir naturel qui soit proposé partout dans l'Écriture, dans la tradition, et dans les prières de l'Église: et celui-là, oseriez-vous dire qu'il soit vicieux; et encore, qu'étant vicieux il soit digne de respect? Tout se confond, tout se contrarie dans votre système: il faut que ce desir soit innocent; il n'est pas besoin qu'il le soit: tout vous est bon, et vous entendez tout ce qu'il vous plait selon vos besoins dans tous vos discours. Vous avez raison de vouloir qu'on en décide le préjugé par la seule bonne opinion qu'on a de votre esprit: quand on en vient au détail, on voit que tout s'y dément; et qu'on ne peut un seul moment se soutenir.

Cependant vous dites ailleurs[3] que le desir naturel, dont on vous a démontré l'inutilité par vous-même, vous est si nécessaire, que sans son secours vous ne pourriez « qu'extravaguer de » page en page, et de ligne en ligne: » que sera-ce donc si l'on vous fait voir que ce desir naturel, non seulement n'est appuyé d'aucune preuve, mais encore qu'il est plein d'erreurs, qu'il est nouveau, qu'il est inouï, qu'il est absurde, qu'il est pélagien, qu'il ramène par un certain endroit le molinosisme? Je l'ai prouvé une fois, c'est assez; on n'a qu'à voir ma Préface: et s'il m'est permis seulement, pour un dernier éclaircissement, de mettre cette lettre en abrégé, tout s'y réduit dans le fond à examiner si vous avez bien entendu la béatitude, et la manière dont le motif en agit sur nous. Toute l'école est d'accord qu'en toute action de la volonté raisonnable, la béatitude s'y trouve, ou bien explicitement et par acte exprès, ou bien implicitement, virtuellement, et sans en avoir toujours, comme vous parlez vous-même, *une certaine pensée réfléchie et aperçue*[1]. Montrez-moi un seul docteur de l'école qui parle autrement; un seul qui ne dise pas qu'en ce sens la béatitude est la fin dernière de la vie humaine et de toutes ses actions: vous refusez cependant cette doctrine. Tout est perdu, selon vous, si l'on ne dit qu'on peut s'arracher le desir d'être heureux: jusqu'à ce secret desir qui se trouve en nous, *sans être réfléchi et aperçu*[2]. Vous dites que le laisser, ce n'est pas contenter l'école: « parceque la béatitude n'en est pas moins le » véritable objet qui meut réellement la volonté » en tout acte que la raison peut produire. » Il faut donc, selon vous, pour la contenter, que la volonté se puisse arracher jusqu'à ce secret desir de la béatitude qu'on appelle implicite et virtuel, et dont l'action est d'autant plus réelle qu'elle tient plus intimement au fond des entrailles, au fond de l'ame. Vous êtes seul dans cette pensée: vous n'avez pas nommé un seul auteur pour ce sentiment; vous n'en nommerez jamais un seul: vous avez saint Augustin, et après lui saint Thomas, et toute l'école expressément contre vous. On vous a montré que vous êtes vous-même contre vous-même; et qu'ainsi tout ce beau système, que vous nous vantez comme la merveille du pur amour, se dément, et tombe par ce seul endroit.

Vous vous entendez aussi peu lorsque vous dites « qu'encore qu'on ne puisse pas s'arracher l'amour de la béatitude, on peut le sa» crifier; comme on peut sacrifier l'amour de la » vie sans pouvoir se l'arracher tout-à-fait. » Avouez la vérité, Monseigneur; vous ne croyiez pas avoir rien à dire ou avoir rien proposé de plus spécieux que cet argument: mais il tombe par ce seul mot; on peut bien sacrifier la vie mortelle à quelque chose de meilleur, qui est la vie bienheureuse ou vraie ou imaginée à la manière que nous avons vue: mais lorsque vous supposez qu'on puisse aussi sacrifier la vie bienheureuse, il faut que vous ayez dans l'esprit quelque chose de meilleur à quoi on la sacrifie; et toujours on redeviendra, ou heureux en le possédant, ou malheureux si on le perd: de sorte que malgré vous, la vie heureuse se trouve toujours comprise dans l'acte du sacrifice que vous voulez qu'on en fasse.

Ne voyez-vous pas que vous vous perdez? est-ce par de tels raisonnements que vous vous donnez des airs si triomphants? vous cherchez à vous arracher l'amour de la béatitude, quand c'est elle-même qui vous fait encore produire

[1] *II. Lett.* p. 23. — [2] *Instr. past.* n. 3. — [3] *Ire Lett.* p. 46.

[1] *Lett. III*, p. 11. — [2] *Resp. ad Sum.* p. 5, *etc. Lett. IV*, p. 14, *etc.*

cet acte, où vous voudriez vous l'arracher s'il étoit possible. Quoi qu'il en soit, bien assurément vous ne serez pas malheureux, parceque vous serez heureux, et que vous aurez ce que vous voudrez, ce que vous aurez choisi avec raison. Ne cherchez donc plus, par un vain et dangereux travail, à vous arracher la vue du bonheur que la nature et la grace rendent également inséparable des actes humains et divins, raisonnables et surnaturels; et croyez que votre amour sera pur au souverain degré, quand il mettra son bonheur en Dieu.

Après cela, Monseigneur, je n'ai plus rien à vous dire, et je m'en tiens pour vos quatre lettres à cette seule réponse. S'il se trouve dans vos écrits quelque chose de considérable qui n'ait pas encore été repoussé, j'y répondrai par d'autres moyens. Pour des lettres, composez-en tant qu'il vous plaira; divertissez la ville et la cour, faites admirer votre esprit et votre éloquence, et ramenez les graces des Provinciales: je ne veux plus avoir de part au spectacle que vous semblez vouloir donner au public; et je ne vois plus que les procédés sur quoi je sois obligé de vous satisfaire, puisque vous le demandez avec tant d'instance.

Je suis, avec respect, etc.

DE

NOVA QUÆSTIONE

TRACTATUS TRES.

I. MYSTICI IN TUTO.
II. SCHOLA IN TUTO.
III. QUIETISMUS REDIVIVUS.

MYSTICI IN TUTO :

SIVE

DE S. THERESIA, DE B. JOANNE A CRUCE, ALIISQUE PIIS MYSTICIS VINDICANDIS.

ADMONITIO.

Omnes quidem quotquot hudiernæ controversiæ rationem intelligunt, facilè sentiunt, librum de Doctrinâ Decretisque Sanctorum à nemine defendi posse. Sed quidam, ut justam legitimamque censuram, sive prohibeant, sive remorentur, duo tentant: primum, quæstiones quæstionibus, vera falsis, certa dubiis involvunt, ut omnium oculos à vero statu quæstionis avertant: deinde innumerabilibus scriptis quàcumque diffusis, Mysticorum ac Scholæ auctoritatem obtendunt. Hujus rei gratiâ demonstrandum suscipimus singulatim, et pios Mysticos, et Scholam in tuto à nobis esse, ab adversariis verò nedum in tuto sint, palam oppugnari et subrui. Quibus, et ad veram quæstionem animos revocamus, et pessimæ doctrinæ (episcopos enim et theologos candidè loqui oportet) omnem speciem probabilitatis ademptam credimus. Subjungimus tertium tractatum de Quietismo redivivo, quo speramus futurum, bene aspirante Deo, ut renascentis mali capita penitùs recidantur.

MYSTICI IN TUTO.

Quidam viri boni piique vereri mihi videntur, ne sub nomine illustrissimi Cameracensis archiepiscopi, sancta Theresia, B. Joannes à Cruce, aliique bonæ notæ mystici vapulent: quos equidem miror, non vereri potiùs ne illi succumbant, si ejus præsulis, quod absit, prævaleat auctoritas: cùm hic illos directâ fronte veluti collato pede impugnet; nec tantùm loci locis, sententiæ sententiis, sed etiam doctrina doctrinæ tota toti adversetur. Præsul autem illis duplicem infert contumeliam: primum, quòd eos palam oppugnat: alterum, quòd in suas partes invitos trahit: quæ duo erunt capita hujus scriptionis. Rem autem conficio non ratiociniis, sed verbis utrinque prolatis atque collatis; nullâ elegantiæ, sed tantum perspicuitatis habitâ ratione, quo credibilior nostra futura est oratio, spretis in locorum versione verborum ornamentis. Ac ne tempus promissis teram, en paucissimis rem totam.

PARS PRIMA.

MYSTICI PALAM OPPUGNATI A DOMINO CAMERACENSI.

ARTICULUS PRIMUS.

DE SUSPENSIS ANIMI FACULTATIBUS SIVE POTENTIIS PER IMPEDIMENTA DIVINA.

CAPUT PRIMUM.

S. Theresiæ oratio quietis et unionis, suspenso intellectu.

1. Cum hic vel maximè agatur de oratione quietis, cui apud sanctam Theresiam orationem unionis esse conjunctam neminem fugit, en sanctæ virginis verba de suspensis in eo genere orationis animi facultatibus sive potentiis.

2. In Vitâ suâ, cap. 4, disertis verbis ait [1] *in eâ oratione non posse agere intellectum*: quod revocat unicè ad *discurrendi actus*. Ibidem,

[1] *Vie de sainte Thérèse*, ch. 4, p. 11, 14.

cap. 9, in eo statu inquit *non posse se discurrere per intellectum* [1] : alioqui absurdissimum esset, in contemplatione per intellectum nihil agi posse.

3. Capite deinde undecimo ostendere aggreditur quid sit illa oratio [2], proposito celebri exemplo irrigandi horti quatuor modis, sive adhibitis brachiis ad hauriendam aquam ex puteo, sive rotæ ope, sive per leves aquæductus; quibus omnibus inest propria industria et labor; postremò per pluviam : « Hucusque, inquit, ad » alias orationes pervenire possumus nostro la» bore, posito auxilio Dei, sine quo perspicuum » est ne bonam quidem cogitationem ullam » inesse posse nobis. » Hæc illa; ut cùm postea totam rem referat ad Dei auxilium, intelligamus loqui de auxilio quodam extraordinario, sine quo hæc oratio fieri nullo modo possit.

4. Itaque in *Viâ perfectionis* sic habet, cap. 25 : « Possumus, inquit [3], aliquid ex no» bismetipsis cum divino auxilio in his duabus » orationibus mentali et vocali : sed in contem» platione (quæ est ipsissima oratio quietis aut » unionis), nihil omnino possumus : Dominus hic » agit solus : ejus unius est opus : et quia istud » opus supra naturam est, naturæ in ea nulla » pars est. »

5. Rursus in Vitâ suâ, cap. 12, de unione quietis, de quâ tot et tanta mystici docuere, et quam sancta ideo vocat *theologiam mysticam* : » Hic, inquit [4], intellectus cessat, quia Deus hunc » suspendit : quod, inquit, nemo per sese ten» tare debet, neque conari ut intellectum sus» pendat; sed cùm Deus suspendit illum, ejus» que functiones tenet, sistit : tunc plura sine » discursu ac ratiocinio intelligit. » En suspensionem intellectûs quoad actum discurrendi, eamque attributam non contemplandi habitui, sed peculiari cuidam operationi divinæ : agit autem procul dubio de oratione habituali et certæ regulæ subditâ. Antequam verò ulteriùs pergamus, admonemus, nos hic sequi accuratissimam habitam versionem viri illustrissimi Andillii, cujus nota probitas et eruditio : huic ergo inhæremus, eò quòd non satis calleamus nobilissimam linguam hispanicam, quâ sancta virgo præstat.

CAPUT II.

Eam suspensionem non esse perpetuam, et esse supernaturalem : quo sensu.

6. Ibidem, cap. 14, ait « intellectum non ali» ter agere, quàm certis intervallis, tamque su» blimem esse eam orationem, ut neque precibus » neque laboribus, neque pœnitentiis comparari » possit : oportet ut eam det Deus [1] : » diversissimis scilicet viis ac alias orationes : unde sancta virgo passim et in omnibus paginis *supernaturalem* appellat, non quòd aliæ orationes non sint supernaturales, ex principio gratiæ supernaturalis ortæ et ad supernaturale objectum elevatæ; sed quòd supra hanc supernaturalitatem omnem ista oratio habeat, ut sit *supernaturalis* secundùm istam agendi rationem, sublato scilicet discursu, quem in reliquis actionibus, adeoque in vulgari oratione adhibere solemus. Quanta autem hic interveniat rerum et quàm subita mutatio, facilè intelligi potest ex iis quæ discursum comitari et consequi solent : hæc autem omnia subtrahuntur. Hæc illa. Jam de *supernaturalis* appellatione, cùm ea omnia plena sint apud Theresiam, hic indicamus tantùm ex Vitâ cap. 39 ; ex *Viâ perfectionis*, cap. 25, 31, etc. aliis innumerabilibus locis prætermissis [2].

CAPUT III.

Item de suspensione per intervalla tantùm, et de oratione vocali, aliisque suspensionibus.

7. In eâdem oratione quæ est quietudinis, ex cap. 15, « utendum aliquibus precationibus vo» calibus, si fieri potest [3] : » ubi clarè supponit non id semper fieri posse : tum in eâ oratione » Deum omnia agere, eamque esse velut somnum trium facultatum sive potentiarum, » quæ tamen non sunt *penitus consopitæ* [4] : ea enim fiunt certis gradibus, » et tamen facultates ibi » sunt incapaces applicandi se alteri rei quàm » Deo [5] ; » ibid. cap. 16 : *sunt agendi incapaces* [6] ; cap. 18 : privatim, *ligata est memoria* [7] ; cap. 17 : *omnis sensus amittitur* [8] ; ibidem, » sed tempus, ubi anima cujuscumque rei ima» ginandæ est incapax, est brevissimum : neque » hinc aliter quàm sensim sine sensu revocatur. » Sat tamen longo tempore anima remanet stu» pida velut jumentum : interdum potentiæ ita » suspensæ remanent, ut quid agant, nesciant [9]. » Ibid. Hæc autem oratio à sanctâ recensetur inter eas quæ multis communes sunt, et certæ cuidam regulæ subsint.

CAPUT IV.

De eodem : ac de obice amovendo.

8. Sancta iterum inculcat, cap. 20, » trans-

[1] *Vie de sainte Thérèse*, ch. 9, p. 48.— [2] *Ibid.* ch. 11, p. 56. — [3] *Chem. de la perfec.* ch. 25, p. 59.— [4] *Vie*, ch. 12, p. 61, 65.

[1] *Vie*, ch. 14, p. 74. — [2] *Ibid.* ch. 39. *Chem. de la perf.* ch. 25, 31, p. 263. 590. 810. — [3] *Vie*, ch. 15, p. 85. — [4] *Ibid.* — [5] *Ch.* 16, p. 86 ; 87. — [6] *Ch.* 18, p. 95. — [7] *Ibid.* p. 93. — [8] *Ibid.* p. 98. — [9] *Ibid.* p. 19.

» formationem illam, quæ facultates privat » omnibus functionibus, esse brevissimam : esse » tamen alias diuturniores impotentias [1] : » quas inter experimento comprobari, spiritum spirare ubi vult : neque animam intelligere quidquam, nisi id, in illis nullam suam *esse partem*[2].

9. « Interea, inquit [3], fit in animâ quædam » abstractio sive separatio (gallicè, *détache*» *ment*), ad quam nihil confert, quoniam Do» mino placet animam subitò elevare. » Ibid. cap. 21 : et cap. 24, » cùm orationem cœpisset » à repræsentatione cujusdam mysterii passio» nis Christi, tum verò si Dominus elevaret men» tem ad sublimius aliquid, nihil se obsistere, » ac Deo duci sese permittere [4]. » Quo loco ostendit excelsissimis illis operationibus, quanquam ille per sese elici non possunt, interdum tamen obicem aliquem poni posse : quâ de re infrà agemus.

CAPUT V.

De orandi impotentiâ, et gratiis communibus.

10. Hæc quidem sufficerent : et tamen mirifica virgo id addit aliquando contingere, « cùm est » in solitudine, ut se esse comperiat in impoten» tiâ cujusvis efformandæ cogitationis de Deo, » aut faciendæ orationis [5], » cap. 27. Quo loco ostendit hanc impotentiam spectare ad orationis statum et habitum.

11. Subdit hæc postea : » Deus imprimit menti » quamdam sui reverentiam longè diversam ab » eâ quam per sese anima habere posset [6]. » Ibid. cap. 38. Intellige per sese cum gratiis communibus et ordinariis, ut ex antecedentibus constat, n. 3, 4.

CAPUT VI.

De interveniente extasi, et cursu orationis consueto et habituali.

12. Sanè in oratione sanctæ virginis intervenire solebat raptus sive extasis; quâ de re infrà agimus : interim hic loquitur de oratione ordinatâ, et, ut aiunt, *regulatâ*, consuetâ scilicet et habituali, in quâ anima monitis, experimentis, documentis, et aliorum et suis adjuvari potest ad repellendum obicem; ut patet ex *Viâ perfectionis*, cap. 25 et 31 [7], et ex antecedentibus.

13. Quam in rem legendum est istud, in ipsi primæ *Relationis* initiis [8] : « Hæc est ratio, hoc » genus meæ orationis, eo tempore quo scribo : » rarissimè mihi contingit ut possim discurrere » per intellectum (inter orandum scilicet; quâ » de re hic agitur) : quia statim atque incipio » meipsam recolligere, ingredior in quietudinem » et raptum; atque ideo non possum uti sensi» bus. » Quid sit autem ille raptus, alibi exequemur : hic tantùm id volumus, orationem quietis sanctæ virgini et aliis plerisque familiarem, in suspensione discursûs, atque ex eo sensitivarum facultatum collocari.

CAPUT VII.

De rapidis motibus, eorumque momentis.

14. Quàm sit supernaturalis ea oratio, sensu supradicto (n. 6) docent rapidi motus, ejusque momenta brevissima, de quibus sancta virgo ait » orationem unionis vix durare per spatium di» cendi *Ave, Maria* [1]. » Vitæ cap. 4. Item cap. 18. » Ea suspensio omnium facultatum sive po» tentiarum, meâ quidem sententiâ, non durat » diu, multumque esse, si ad dimidiam horam » protendatur [2]. » Quo loco sua experimenta tradit : nobis verò sufficit eos actus esse rapidos et celeres : quod sanctus quoque Augustinus, Gregorius, Bernardus, Thomas, aliique semper inculcant. Argumento autem sunt divinæ extraordinariæ operationis illa momenta brevissima; de quibus etiam vide suprà (cap. II, III et IV; n. 6, 7, 8).

CAPUT VIII.

B. Joannis à Cruce conformis sententia.

15. Beatus Joannes à Cruce is est, qui de contemplatione sive oratione passivâ, hoc est quietis sive simplicis intuitûs, quem *amatorium* seu mavis *amorosum* vocat, accuratissimè scripsit. Ait autem imprimis, eam vel certissimam notam transeundi à statu meditationis ad contemplationem, « cùm quis animadvertit se non posse me» ditari, neque operari per imaginationem [3] : » quâ voce excluditur, secundùm stylum auctoris, ipsa operatio discursiva; quæ ex decretis scholæ peripateticæ, quam post sanctum Thomam sequitur, fieri non potest nisi per conversionem ad phantasmata : quâ de re videndum in 1 p. q. 84, art. 7; et q. 85, art. 1.

16. Id autem exponens subdit : *Quamdiu potest quis discurrere per meditationem, non debet eam omittere* [4]. Rursus ibid. cap. 14 [5], deserendam meditationem, » cùm quis non potest

[1] *Vie*, *ch.* 20, *p.* 115. — [2] *Ibid. p.* 117. — [3] *Ibid. ch.* 21, *p.* 123. — [4] *Ibid. ch.* 24, *p.* 142. — [5] *Ibid.*, *ch.* 27, *p.* 180. — [6] *Ibid. ch.* 38, *p.* 231. — [7] *Chem. de la perf. ch.* 25 *et* 31, *p.* 591, 611, *etc.* — [8] *Relat. p.* 285.

[1] *Vie*, *ch.* 4, *p.* 14. — [2] *Ibid. ch.* 18, *p.* 98. — [3] *Mont. du Carm. liv.* II, *ch.* 18, *p.* 72. — [4] *Ibid.* — [5] *Ibid. ch.* 14, *p.* 74.

» discurrere, » eò quòd anima jam receperit » emolumentum omne quod capere poterat meditatione et discursu : cujus rei signum est, » non posse discurrere neque meditari, ut solebat. »

17. Quid sit autem illud *non posse discurrere* sive *meditari*, in libro *Obscuræ noctis* luculentiùs exponit [1] his verbis : » non esse deserendam » meditationem, nisi cùm eà jam uti quis non » potest, et tunc tantùm eùm Dominus id impedit : » quo loco docet » tunc non debere animam esse sollicitam quòd amittat potentiarum » operationes [2]; » quia tunc dat locum sublimiori operationi ex contemplatione ortæ : quæ contemplatio » nihil sit aliud quàm infusio Dei » secreta, pacifica, et amorosa. »

18. Quale autem sit illud divinum impedimentum, ex Philosopho et Dionysio exponit his verbis, cam scilicet fieri non subtractione tantùm, sed ex eo quòd » ingeniti supernaturali luce vincitur vis naturalis intellectiva, privaturque » ratione intelligendi ordinariâ et vulgari [3]: » quæ est ipse discursus sive meditatio, ex antecedentibus.

19. Hæc autem operatio tam sublimis est et extraordinaria, ut » anima sibi videatur ferri seu » gradi extra se, totumque illud velut incantamenti loco habeat, vel stuporis cujusdam : subitque admiratio earum rerum quas videt et » audit, adeo apparent alienæ ac velut ex longinquo venientes; adeoque hæc operatio abstrahit animam ab ordinariis sensibus, totâque » communi agendi ratione [4]. »

20. Quocirca anima » in illo statu actuali non » potest hos actus facere, nisi speciali et particulari impulsu Spiritûs sancti : quo fit, ut illi » actùs divini sint, quatenus anima ad hunc singularitatem movetur [5]. » Claret ergo, animam non communi justis, sed speciali motione agi : quâ sine hos singulares ac divinos actus elicere non possit : » adeo ut, quantumcumque sibi anima ipsa vim faciat ut oret pro aliquo, non id » tamen fiat, » deficiente scilicet » eâ motione » quâ Deus singulari modo movet animæ facultates [6]. »

21. Ex his efficitur vera impotentia in animabus ad eam orationem actis : neque obest, quòd illa impotentia *ad habitûs gustûsque defectum referatur* [7] : simul enim intervenit illud impedimentum quod vidimus ex parte ipsius Dei; intervenit etiam illa operatio quam « Deus pas» sivè infundit, ita ut nec illam impedire, nec » etiam acquirere anima illa possit : » adeo absoluta est hæc via à communibus gratiis : unde etiam passim extraordinaria ac supernaturalis dicitur [1], eo sensu quem diximus, n. 6, et seq.

22. Cæterùm impedimenta illa, illas impotentias, ad contemplationis actualis tempus duntaxat revocandas, docet vir beatus ipsissimis verbis, toto libro passim, maximè verò ubi nit, meditationem ablegandam quidem « toto illo » tempore quo Deus largitur hunc simplicem ac » generalem et amatorium intuitum : cæterùm » extra illud tempus adhiberi oportere bonas » meditationes, eo modo quo anima intellexerit » magis esse proficuas [2]. » Hæc ille. Quibus omnibus duo constabilitn remanent : primum, dari impedimentum illud divinum, quo anima à vulgari agendi ratione, hoc est à discursivâ operatione, prohibetur : alterum, ut impedimentum illud ad tempus contemplandi pertineat tantùm : quæ si quis nostri instar auctoris ad gratias communes revocare nititur, cum in luce meridianâ cæcutire certum est. Hæc exscribo ex versione accuratissimâ P. Cypriani carmelitæ discalceati, anni 1652, cui versio latina apprimè congruit.

CAPUT IX.

Testimonium Nicolai à Jesu Mariâ, lectoris in theologiâ in collegio Salamanticensi.

23. Is est Joannis à Cruce eruditus interpres, qui allegato beati viri eo loco quem vidimus de discurrendi impotentiâ, quo signo à meditatione ad contemplationem transeamus (e. sup. n. 15, 16, 17), ita præclarum auctorem exponit : « Altera elevatio mentis sive contemplatio super» naturalis ita vocitata, quia est supra omnem » humanum agendi modum; cùm non possit ac» quiri proprio conatu ac diligentiâ sive indu» striâ, etiam cum communibus auxiliis gratiæ, » sed à Deo solo detur et infundatur purâ ejus » misericordiâ : hinc fit, ut sancti Patres ad » eam comparandam minimè homines adhor» tentur [3]. »

24. Hæc igitur prima pars est doctrinæ beati viri Joannis a Cruce : secunda verò pars, de brevibus momentis, adstruitur auctoritate Cassiani, Gregorii Magni, sancti Thomæ aliorumque doctorum [4] : quæ doctrina rursus duabus partibus constat; quarum altera est, ut non nisi tempore orationis hæc impotentia valeat : altera, ut paucis momentis duret : *non omni tempore*, inquit [5], *nec diù*.

[1] *Obsc. noct. liv. 1. ch. 10. p. 257.* — [2] *Ibid. ch. 10. p. 253.* — [3] *Ibid. ch. 5, p. 276, 277.* — [4] *Ibid. liv. II, ch. 9, p. 250.* — [5] *Vive flamme, cant. 1. vers. 1. p. 600.* — [6] *Mont. du Carm. liv. III, ch. 1. p. 132.* — [7] *Ibid. liv. II. ch. 16. p. 83.*

[1] *Mont. du Carm. liv. II. ch. 18 et 32. p. 83, 147. etc.* — [2] *Ibid. ch. 32. p. 147.* — [3] *Phrases myst. II. part. ch. 3. § 1. p. 119, 120; edit. de Paris, 1652.* — [4] *Ibid. ch. 3 § 8. p. 143. 144.* — [5] *Ibid. 143. 148.*

25. Jam quo sensu illa impotentia supernaturalis habeatur, idem auctor eo constare docet, quòd auferatur ab animâ *connaturalis ac discursiva operatio* [1] : cesset etiam opus *proprii laboris, industriæ, et conatûs* [2] : cessent denique « propriæ operationes, hoc est, illæ quæ exer» centur proprio labore, industriâ, acquisitione, » discursu, et modo connaturali [3] : » quæ omnia cum sanctâ Theresiâ ac beato illo viro mirificè concinnnt, atque in horum beatorum proferendis locis idem auctor totus est.

CAPUT X.

De impedimentis divinis per modum purgationis aut perfectissimæ contemplationis : egregia doctrina B. Joannis à Cruce.

26. Incredibile dictu est, à mysticæ sententiæ professore tot mysticorum, quorum defensor videri velit, testimoniis experimentisque fultam, non modò contemni sententiam, verùm etiam temerariam, imò etiam fanaticam appellari. Hæc autem confirmantur ex præclarâ doctrinâ Joannis à Cruce, asserentis [4] talia impedimenta impotentiasque divinas » evenire animabus, aut per » viam purgationis et pœnæ, aut per viam per» fectissimæ contemplationis : » quo loco duobus verbis vir beatus ingentia arcana reseravit. Hæc nos alibi exposuimus [5]; nunc verò id intelligi volnmus, parem esse in utroque statu impotentiam : quanta antem in purgationum ac pœnarum, hoc est probationum, statu reperiatur, hæc verba demonstrant : » In eo purgationis statu » animæ tam exigua est potentia, ac illius qui in » tenebricoso carcere catenis ferreis ligatus ma» nus et pedes, neque se commovere potest, ne» que perspicere aut sentire ullam opem neque » ab alto neque ab imo [6]. » En animus quàm arctè constrictus, quantoque impedimento tentus. Neque ita multò post : « Maximo vero do» lore afficitur, quòd ligatis potentiis atque af» fectibus non possit ut antea erigere mentem » atque affectum in Deum (modo sensibili ac » discursivo), nec precari Deum (eo modo quo » solebat), nec interesse divinis magnâ cum ani» mi attentione [7] » (eo attentionis genere quam sensus ac discursus exprimit, ut patet ex antecedentibus). Vide quàm à vero absint, qui negant in oratione passivâ seu quietis ac simplicis intuitûs, impedimenta divina quibus ligentur facultates, affectus, discursivi actus, et eam orationem tam extraordinariam ad gratiam communem omnibus justis, contra mysticæ theologiæ decreta, imò etiam contra sua, ut mox videbimus, revocandam putent.

CAPUT XI.

De S. Francisco Salesio, ac venerabili Matre Joannâ Fremyottâ dominâ de Chantal.

27. Sanctus Franciscus Salesius de divinis impedimentis agit, occasione venerabilis Matris Joannæ Fremyottæ, quæ in hanc orationem tracta erat : quâ de re cùm copiosè egerimus [1], hic pauca dicemus. Primùm annotamus locos tam beati antistitis quàm venerabilis viduæ, in quibus illæ impotentiæ memorantur. Verùm ante omnia observamus, cùm de suis *impotentiis* tam sæpè quereretur, à sancto episcopo nusquam esse reprehensam, tanquam sua exaggeraret incommoda aut scrupulos : imò verò rem simpliciter ac propriè intellectam, ut patet ex Epistolis [2] : ipsa quoque pari simplicitate ac proprietate verborum, suas *impotentias* ingenuè ac sine fuco fatebatur, iisque medebatur *Deo mente conjunctâ, sine actibus,* inquit [3], *nam nullum facere possum.*

28. Actus autem illos quos elicere non poterat fusè exposuimus [4], docuimusque fuisse vel maximè actus *discursivos, quos propriæ industriæ* vocabat; *item meditationis actus, quos anima hujus status nullomodo potest elicere* [5]. Non tamen semper erat suspensa ab illis actibus, sed tantùm *orationis tempore*, ut ibidem sæpè ostendimus. Cæterùm ita agebatur, ut Deus persæpè vim operationemque remitteret, piamque fœminam sibi relinqueret; quo liquet non id ex habitu provenisse, sed ex singulari divinâ operatione per momenta, per intervalla, per actus singulos, sive se exerente, sive reprimente, ut explicavimus [6]. Quòd ergo D. Cameracensis sanctum Franciscum Salesium ejusque spiritualem filiam in ore assiduè habet, laudo : quòd eorum spernit et sententiam et usum et experientiam, tantus divinorum ac mysticorum experimentorum assertor ipse viderit.

CAPUT XII.

De P. Baltasare Alvare, et P. Ludovico à Ponte.

29. Duos hic è Societate Jesu egregios proferimus testes, Baltasarem Alvarem Suarezii

[1] *Phras. etc. ch.* 2 § 1, *p.* 107. — [2] *Ibid. ch.* 4, § 6, *p.* 167.— [3] *Ibid. ch.* 17, *p.* 250. — [4] *Obsc. nuit. liv.* I, *ch.* 10. — [5] *Instr. sur les états d'or. liv.* IX. — [6] *Obsc. nuit, liv.* II, *ch.* 7, *p.* 283. — [7] *Ch.* 8, *p.* 285.

[1] *Instr. sur les états d'or. liv.* IX. — [2] *Liv.* IV *ép.* 13. *Liv.* V, *ép.* I. *Liv.* VII, *ép.* 23. — [3] *Écrit de la M. de Chant. Vie, II. part. ch.* 24. — [4] *Instr. sur les états d'or. liv.* IX. [5] *Écrit de la M. de Chant. dem.* 4. *III. part. ch.* 3, 4. *Vie de Chant. II. part. ch.* 7. — [6] *Instr. sur les états d'or. liv.* IX.

editorem, et Ludovicum à Ponte ejusdem Baltasaris Vitæ scriptorem, summos theologos ac spirituales viros, à D. Cameracensi sæpè cum laude appellatos. Hanc Vitam ex versione gallicanâ referam.

30. Itaque Ludovicus à Ponte incipit à duplici genere « orationis mentalis, quarum altera » procedit per viam ordinariam : altera per viam » magis extraordinariam, paucis communicatam [1]. » Prima autem « maximè pendet à nostrâ industriâ, promovente gratiâ, sine quâ » nihil boni cogitare possumus. » En ab ipso principio duplicem gratiam, communem alteram, alteram extraordinariam communicatam paucis, nec ab industriâ nostrâ, sed ex vocatione speciali ita pendentem, ut à communi gratiâ vulgares operationes pendent; quod ipse P. Alvares prodit in eâ relatione quam infrà memorabimus [2].

31. P. autem Alvares « sexdecim totos annos » exegit in oratione vulgari per tres vias, purgativam, illuminativam et unitivam [3]. » Ergo via unitiva, quæ est perfectissimi amoris, ad vulgarem tamen orationem pertinet; ad meditationem scilicet, non ad contemplationem : contra id quod dicit præsul, qui vitam unitivam ad suum quintum gradum qui puri est amoris revocat [4].

32. Certè P. Alvares anteaquam ad extraordinarium orationis genus vocaretur, exercebat Apostolicum illud : *Sine intermissione orate*, eâque oratione donatus erat [5]; quin etiam exercebat purum amorem erga Christum in se consideratum. Ergo hæc dona antecedebant » orationem illam quietis, unionis, ac perfectæ » tranquillæque contemplationis, ad quam post » sexdecim annos laboria evectus est [6] : « quo tempore à præposito generali jussus edidit Relationem de suâ oratione Vitæ ejus insertam [7] : adeo hæc extraordinaria, et singulari studio inquirenda habebantur. Eâ relatione memorat illum sexdecim annorum laborem, « quibus exactis, cùm nihil tale cogitaret, cor suum totum » immutatum dilatatumque comperit, immisso » animi deliquio illi beatorum simillimo; » quod fuit initium viæ interioris extraordinariæ, quam, inquit, *experiri cœpit à Deo donatam*, non nisi singulari dono, cùm et antecedentem à Deo quoque esse constaret, sed per dona communia.

33. » Hæc igitur oratio, inquit [8], eâ in re sita » erat, ut coram Deo constituerer per præsentiam quamdam interiorem, et etiam corporaliter mihi datam, in quâ permanerem per modum habitûs fixi » sive permanentis; quod planè est extraordinarium; neque hic quidquam commemorat de separatione motivorum proprii commodi, in quo nunc auctor noster quintum suum gradum, id est, perfectionis statum collocat.

34. Ad eum statum evectus, arcanas voces plerumque audiebat, « quibus et ad mundi » contemptum et ad amorem latum incitabatur, » et reprehendebatur si ab eo orationis genere » deflecteret [1] : » quæ sanè sunt extraordinaria.

35. Sed extraordinarium hujus statûs *in cessatione discursûs*, et ille maximè, et Vitæ ejus scriptor reponebat [2] : » per præsentiam Dei singulari dono datam, seclusâ propriâ industriâ, » suspensis sanè, sed per certa tantùm intervalla » potentiis, » quæ ipsissima est » oratio quietis » et recollectionis sive silentii, » in quâ, teste Dionysio, animus *patitur divina*, ad quæ ex suâ industriâ nihil confert.

36. Hic autem quatuor observatu digna. Primum, quod inter hujus orationis fructus nunquam commemorat separationem illam à proprio commodo. Alterum, eam orationem in cessatione discursûs constitutam. Tertium, cessationem illam non ex habitu, sed ex singulari divinâ operatione profluere, et inter ea dona constitui, quæ non nisi » gratiâ, privilegio, vo» catione speciali, quæ non sit omnium, nec » propriâ industriâ et communibus gratiis ac» quiri et comparari possit [3]. » Quartum, ibi animam pati divina, quod etiam sancto Ignatio parenti suo contigisse narrat [4], ejusque rei gratiâ à summo pontifice necessariò impetratum, ut à Breviarii precibus immunis esset, propter extraordinariam illam vim quâ victus ac subactus, ad orationes vocales prosilire vetaretur.

37. Solebat autem P. Alvares dicere [5], cùm Deus *discursum auferret*, tunc signum esse datum, *Deum velle esse dominum* singulari illâ et supra discursum omnem operatione quam vidimus : quod signum à B. quoque viro Joanne à Cruce datum legimus [6].

38. Nec minùs observatu dignum P. Ludovici de Ponte pronuntiatum illud, non esse mirandum si tunc animæ contingant *extases, scientia infusa* [7], aliaque extraordinaria : quod et ipse de se P. Alvares in suâ Relatione memorabat, visionesque imaginarias et intellectuales, volatusque mentis, ut consueta referebat.

[1] *Vie du P. Balt. Alv.* ch. 2, p. 11. — [2] *Inf.* n. 32. — [3] *Vie du P. Alvar.* p. 20. — [4] *Max. des SS.* p. 23, 24. — [5] *Vie du P. Balt.* p. 22, ch. 5, p. 30, 31, 32.— [6] *Ibid.* ch. 13, p. 127. — [7] *Ibid.* p. 128, 129. § 1. — [8] *Ibid* p. 132.

[1] *Vie du P. Alvar.* p. 134, 135.— [2] *Ibid.* p. 137, 138; ch. XIV, p. 140, 142, 145, 144. — [3] *Ibid.* ch. 15, p. 155, 157. ch. 40, p. 455, 458, etc. — [4] *Ibid.* p. 157, 158, etc — [5] *Ibid.* p. 139. — [6] *Sup.* n. 15, 16. et seq. — [7] *Vie du P. Alvar.* p. 145, 146. 163, 165, 167.

39. Denique ante omnia observatu dignissimum istud à P. Alvare singulari quodam edito sermone memoratum adversùs illuminatos, ubi eorum « reprehendit errores, quòd negarent sine » oratione mentali posse quemquam esse perfec- » tum, neque ad id sufficere orationem voca- » lem [1] : » non autem perfectos esse volebat sine amore puro : ergo in amore puro orationem quæ ad perfectionem duceret minimè collocabat; quo vel uno à D. Cameracensi in immensum distat.

CAPUT XIII.

De Gersone et Jacobo Alvare Paz, aliisque recensentibus orationem quietis inter gratias gratis datas.

40. Gersonis quidem orationem quietis sive contemplationem ad gratias gratis datas disertè referentis locum sæpè adduximus ex doctissimo libello cui titulus : *Elucidatio scholastica theologiæ mysticæ* [2]. Jacobi autem Alvaris Paz hæc verba sunt [3] : « Orationem simplicis intuitûs de- » siderare possumus, sed conatu et industriâ » nostrâ habere non possumus; est enim donum » verè supernaturale, sicut raptus et extasis et » alia ejusmodi : » quo loco non indicat eam orationem esse extasim aut raptum propriè dictum, sed tantùm ejus donum tam singulare his donis esse simillimum. Concinnunt mystici omnes, Rusbrokius, Taulerus, inter recentiores ipse Thomas à Jesu ; quibus omnibus hæc oratio infusa et supernaturalis est, illo stricto et singulari sensu, quem sæpè diximus; hoc est extraordinaria, et à communibus gratiis absoluta.

CAPUT XIV.

Primum Corollarium : quod falsum sit, in eâ oratione perfectionem collocandam, et quod sine eâ comparari non possit, ex sancto Salesio ac sanctâ Theresiâ.

41. Sancti Francisci Salesii doctrinam et verba retulimus [4], et ille quidem jam episcopus apostolicâ charitate præditus, ad summum perfectionis gradum pervenerat, licet orationem methodicam ac meditativam sive discursivam needum prætergressus esset, ac superiorem gradum nequidem cognosceret; et præclarè secum agi putaret cum solatiis atque affectibus inhærebat [5]. Denique clarâ voce testabatur [6] sæpè *eos qui per vim et ipso rationis apice* divinæ se voluntati conjungerent, antecellere *aliis qui illâ quietudine* et extraordinariis motibus traherentur : atqui absurbum esset perfectiores esse posse qui minùs casto puroque amore tenerentur : ergo illa quietudo non est in puro perfectoque amore statuenda.

42. Idem sentiebat sancta Theresia, cùm diceret [1] « non pendere perfectionem ab illis gra- » tiis extraordinariis, cùm multæ sanctæ animæ » nunquam eas acceperint, multæ acceperint » quæ sanctæ non fuerunt; imò verò qui labo- » ribus acquisivere virtutes, meritis esse potiores ; » quod apprime cum B. Salesio congruit.

43. Rursus eadem sancta virgo memorabat [2] « sibi notos esse, quos Deus ejusmodi gratiis » dignaretur, quibus carere mallent, si id in suâ » potestate relinqueretur; » quod profectò non dicerent de puro amore, quo carere velle est impium : longo ergo discrimine hæc habebant.

44. Item asserit [3] ad summam perfectionem pervenisse quamdam, quæ nedum orationes extraordinarias assecuta esset, ex oratione vocali nunquam excessisset: quod ex P. Baltasaris Alvaris ore mox accepimus (n. 39). Sic pro indubitato manet apud sanctos, orationes extraordinarias, de quibus diximus, in puro amore, quæ ipsa perfectio est, non posse constitui.

CAPUT XV.

Alterum Corollarium : quòd justificationis gratia ab his orationis donis separetur : B. Theresiæ et P. Joannis à Jesu testimonium.

45. Quin sancta Theresia ultra progreditur, clarisque verbis asserit [4], non modò meriti magnitudinem ab his orationibus non procedere, ut statim diximus, verùm etiam non esse certum hujus statûs animas à *peccato mortali quod nesciant esse puras :* adeo illæ gratiæ ab amore non modò perfecto, verùm etiam justificante distant.

46. Quem in locum sanctæ matris, Joannes à Jesu Mariâ summus theologus, summusque mysticus, et in contemplativo ordine carmelitarum discalceatorum ad summum honorem evectus, hæc habet [5] : » Divinam quidem contem- » plationem sine supernaturali dono Dei nemini » concedi : cæterùm contingere nonnullis in pec- » cato mortali jacentibus, B. Mater Theresia » credidit; quod rationi consentaneum est. »

47. Tum objectionem solvit. « Posset, inquit [6], » ita excipi, ut Spiritûs sancti dono contempla- » tionis actu, qui jacebat in culpâ justus fiat; » quam tamen interpretationem rejicit, » eo quòd » non subsit efficax ratio ad omnino asserendum » contemplationis actum ad gratiam gratis fa-

[1] *Vie du P. Alvar. ch.* 33. *p.* 353. — [2] *Consid* VII. — [3] *Tom.* III *de Perf. lib* V. *app.* 2. *cap.* 9. *p.* 1291. — [4] *Instr. sur les états d'or. liv.* IX. *S. Fr. de Sales, liv.* II, *ép.* 24. — [5] *Liv.* VII, *ép.* 21. — [6] *Entret.* II.

[1] *Chât. de l'ame,* 6. *dem. ch.* 9. *p.* 798. — [2] *Ibid.* — [3] *Chem. de la perf. ch.* 5, 17. — [4] *Chât.* 6. *dem. ch.* 9. *Ibid. ch.* 4, *p.* 822. — [5] *Init. tom.* II; *Theol. myst. cap.* 5, *p.* 15, 16. — [6] *Ibid.*

» cientem pertinere : positâ sancti Thomæ doc- » trinâ, 2. 2, q. 171, art. 4, et omnium theo- » logorum, in prophetiâ sublimem contemplatio- » nem exerceri. » Ex quo collegit : » certius et » ad mentem sanctæ Theresiæ accommodatius, » insigni contemplationis dono peccatorem ali- » quantò emolliri, tametsi ad statum gratiæ mi- » nimè, resurgat. » Non ergo status ille puro amore constat qui ad minimum justificans est, cùm in eo etiam perfectio collocetur.

48. Addit nonnullis videri hæc dona, iisque majora, » absque gratiâ gratum faciente constare » posse, quemadmodum et cætera dona quæ gra- » tiæ gratis datæ à theologis nuncupantur : » atqui nemo existimare potuit purum ac perfectum amorem ad eas gratias referendum : non ergo in eo contemplationis statum ac theologiæ mysticæ summam reponebant.

49. Pergit : » Excepto illo eventu superiùs » descripto, si de modo consueto sermo fiat, ii » tantùm quos misericors Deus ad gratiæ sta- » tum evehat, illâ (contemplatione) potiun- » tur. »

50. En contemplationis donum inter gratias gratis datas recensitum, ut suprà ex Gersone aliisque retulimus, n. 40.

51. Idem auctor inter effecta mysticæ contemplationis *animi suspensionem* notat [1]: ut prorsus in hæc duo mysticos consentire constet, *suspensionem* illam *animi* admitti oportere, donumque esse extraordinarium nec à communibus gratiis pendens, et à puro amore longè distans : quod erat probandum.

CAPUT XVI.

His directè opposita D. Cameracensis verba ; deque philosophiâ scholæ, in quam culpam conjicit.

52. Jam D. Cameracensis verba videamus. Primum illud : » In his statibus nullam aliam » inspirationem admitti, nisi eam quæ commu- » nis est omnibus justis [2]. » Sanè addit *validiorem esse ac specialiorem* in perfectis *puro amore gaudentibus*, sed interim ejusdem esse generis, et tantum gradu differre : quo illas animi suspensiones excludit [3]. Eodem pertinet locus de admittendâ tantùm » inspiratione et attractu » communi omnibus justis : » quod assiduè inculcat.

53. Hinc ad eum statum quem passivum vocant, nihil aliud requirit [4], » quàm ut sit pacatus » et ab omni commodo absolutus ; » quod procul abest ab eo quod facultates animæ suspendantur, et ad impotentiam redigantur.

54. Quo etiam cogitur à tribus illis notis transcundi ad contemplationem, eximere impotentiam [1], quam suprà ex B. Joanne de Cruce, assentiente Nicolao à Jesu et Baltasare Alvare expressimus, n. 15, 16, 17, 18, et seq. 23, 37.

55. Quod autem spirituales agnoverint « quem- » dam animæ fundum operantem sine ullo dis- » tincto potentiarum actu, id asserit provenire » ex philosophiâ Scholæ quam mystici penitus » imbuerint [2] : » cæterùm » incidi difficultatem » omnem, si semel supponamus animæ potentias » non esse distinctas. » Sic scholæ consulit, cujus in sinum refundit spiritualium errata : sed frustra est. Primùm enim non tota Schola distinguit animæ potentias ; tum ea distinctio ad rem de quâ agimus planè indifferens est, cùm id tantùm agant viri spirituales, ut discurrendi operatio divinis impedimentis suspendatur, quam ad rem opinio de potentiis distinctis nihil facit. Postremò ille fundus animæ nihil aliud illis est, quàm subtilis quædam operatio intellectûs ac voluntatis, quæ, quia ab ordinario consuetoque usu longissimè abest, ideo ab interiore et latentiore fundo profecta videatur, sive re distinctæ sint facultates, seu ratione ac virtualiter tantùm : ut profectò luce sit clarius, non nisi ad involvendam spiritualium sententiam Scholæ opiniones adduci potuisse.

CAPUT XVII.

Nota temeritatis inusta piis sanctisque mysticis, sanctæ Theresiæ, etc.

56. Neque eo contentus auctor ad hæc extrema prosilit [3]. » Si in viis interioribus aliquid agno- » scamus extra puri amoris habitualis limites, » hoc est si præterea inspirationes illas ac facultatum animæ suspensiones admittamus, quas omnes sancti spirituales uno ore docuerunt, » nihil » magis temerarium aut periculosum futurum [4] : » quod etiam alibi urget.

57. Sic novus iste piorum mysticorum assertor, non modò eorum abjicit decretum certissimum, de suspensis ac ligatis divino impedimento in statu et oratione passivâ animæ facultatibus, verùm etiam illis gravissimam temeritatis notam inurit.

CAPUT XVIII.

Iisdem sanctis mysticis imputatur fanatismus.

58. Nec veretur idem auctor mihi passim im-

[1] *Schola de orat. contempl. dubit. 7. cod. 1. p. 387.* — [2] *Max. des SS. p. 67, etc.* — [3] *Ibid. p. 150.* — [4] *Ibid. p. 201. 210.*

[1] *Max. des SS p. 171.* — [2] *Ibid. p. 201.* — [3] *Ibid.* Avert. p. 24. — [4] *Ibid. p. 205.*

putare fanatismum [1], quòd illa impedimenta divina ac facultatum animæ suspensiones agnoverim; quod cùm ego senserim, sanctæ Theresiæ omniumque mysticorum clarâ et irrefragabili auctoritate ductus, non ego sed illi fanatismi arguuntur.

59. At fortè auctor in eo vim facit, quòd ego concesserim illam orationem, eique conjuncta impedimenta divina, in venerabili matre Joannâ Fremyottâ, Mariâque Rossettâ fuisse penè continua. Quid tum postea? quid facti ad fanatismum, quòd raro aut sæpius hæc intermissa fuerint? Si suspendi animæ facultates ad fanatismum pertinet; profectò Theresia, Joannes à Cruce, Baltasarus Alvares, aliique omnes ejus suspensionis assertores à fanatismo excusari non posse constat.

60. Quanquam nec ego asserui continuitatem illam, quantam auctor indicat. Etsi enim religiosissimæ viduæ oratio penè continua fuisse fertur, non propterea necesse est extra ipsum orationis argumentum illa impedimenta divina valuisse; nec ipsa oratio, etsi penè continua, eodem semper impetu viget: quin etiam annotavi inter ipsos vividissimos contemplationis actus, alios discursivos ac plenè deliberatos intermisceri solitos; multos etiam scripti aperto discursu consignatos fuisse [2]. Idem de Mariâ Rossettâ dixi clarissimis verbis [3], quæ quidem commemorare oportebat mea dicta recitantem, cùm ex iis tota vis pendeat.

61. Quare certissimum est, nullam fuisse vel levissimam causam, cur fanatismi accusarer: et sanctissimos mysticos, ipsam imprimis Theresiam ac Joannem à Cruce, quorum operâ vel maximè uti velle se profitetur præsul [4], ipsius judicio, ut temerariæ, ut periculosissimæ doctrinæ auctores, esse rejectos, neque tantùm ut suspectos, sed etiam ut apertè fanaticos [5].

CAPUT XIX.

Quid ad hæc reposuerit auctor.

62. Hæc quidem auctori objecimus in Declaratione nostrâ [6], et auctores appellavimus quibus facultatum suspensio niteretur, Gersonem, Theresiam, Joannem à Jesu, Jacobum Alvarem Paz, Franciscum Salesium, atque his nunc addidimus Joannem à Cruce ac Baltasarum Alvarem. Hæc quidem refert auctor; quid autem respondeat, operæ pretium erit intelligere. Talis autem responsio est: « Facile probatu esset, auctores » quos citant non favere eorum sententiæ [1]; » quo dicto, tanquam confectâ re, transit ad aliud. Fidem hominum! faciliè probabis scilicet illos auctores et alios mysticos, in oratione quietis, divina illa discursûs impedimenta nescisse, neque eam orationem revocasse ad gratias gratis datas, quæ non modò nihil faciant ad justificantem gratiam, verùm etiam cum peccato mortali stare possint? Faciliè, inquam, probabis, eam orationem, quæ cum peccato mortali stare possit, in puro amore consistere, purumque illum amorem cum eo peccato posse conjungi: hæc, inquam, faciliè probabis, cui nihil non asserere, nihil non probare in promptu est? Miserum est, cùm ad hæc non hiscere valeas, tam contemptim tamen tamque confidenter objecta transilire.

CAPUT XX.

Aliæ Responsiones.

63. « At enim, sic objicit [2], prælati semper » confundunt contemplationem et passivitatem: » quid ad nos quâ hæc verborum subtilitate secernas? Certum, certum inquam illud est, contemplationem sine illâ tuâ quam vocas *passivitate* esse non posse, cùm tibi contemplatio non nisi in puro amore sit, in quo *passivitatem* reponis. Hoc nobis sufficit, cùm luce clarius dederimus eam orationem in puro amore reponi non posse, quæ etiam cum peccato mortali constet.

64. Pergit tamen: « Prælati in articulo Issia» censi XIII admittunt eam quam admisi passivi» tatem, » cùm agnoscant « actus in corde con» ceptos et formatos cum omni suavitate Spiritûs » sancti. » Sanè: quis enim hos actus nesciat? Sed hos actus esse passivos tu solus asseris; neque in eo prælatos habes assentientes: quæ nostra quæstio est.

65. Adeo autem absumus ab eo, ut in articulo XIII passivitatem illam explicare velimus, ut è contra passivitatem omnem ad articulum XXI referamus, ibique tantùm ejus mentio incipiat. Qui autem dixerit *passivum* hoc esse *tranquillum* [3], te primum, te solum esse comperimus, alium præter te neminem.

66. Quod addis [4], *eorum*, trium scilicet prælatorum, *passivitatem* quæ non eorum est, sed auctorum omnium spiritualium, ut vidimus, tibi esse *suspectam*: id ipsum est quod miramur, tantam esse confidentiam, ut ipsam Theresiam,

[1] *Resp ad Summa*, p. 72. *Réponse à la Déclarat. des evéq.* p. 105, 109. *etc.* — [2] *Instr. sur les états d'or. liv.* VIII. — [3] *Ibid.* — [4] *Max. des SS. Avert.* p. 24. p. 205. — [5] *Resp. ad Summa*, p. 72. *Rép. à la Decl.* p. 109. — [6] *Declar. trium ep. sup.*

[1] *Rép. à la Décl.* p. 107, 108, 139, *etc.* — [2] *Ibid.* p. 108. — [3] *Max. des SS.* p. 204, 210. — [4] *Rép à la Décl.* p. 108, 109.

ipsum Joannem à Cruce, aliosque tot ac tantos mysticos, quos à nostrâ sententiâ separare nullâ arte potuisti, nec ipse tentasti, pro suspectis, pro temerariis, pro fanaticis habere sis ausus; adeo nihil non audes, nihil non verborum fuco probare te posse confidis. Miram eloquentiam, sed planè noxiam!

CAPUT XXI.

D. Cameracensis sibi ipsi contrarius.

67. Quid quod D. Cameracensis hanc ipsam quam fanaticam vocat impotentiam adstruit? Annon enim agnoscit in certis statibus quoad orationem vocalem *veram impotentiam* [1]? Unde illam, nisi ex suspensis divinâ potentiâ etiam interioribus animæ facultatibus? Non enim Deus, credo, linguam, sed illas facultates impeditas tenet: quænam autem illa est, in articulo x, toties decantata *invincibilitas et ratiocinandi incapacitas* [2], nisi impotentia quædam? unde verò orta, nisi ex eo quod anima videre non possit id quod *Deus ipse subtrahit, suffuratur, occulit* [3]? Tuo ergo te gladio jugulas: et ut me fanatismi arguas, non modò Theresiam et alios sed etiam teipsum (pudet, ah pudet) facis fanaticum.

CAPUT XXII.

D. Cameracensis responsio circa tres notas transitûs ad contemplationem.

68. Sanè D. Cameracensis vult à se memoratas tres illas celeberrimas transitûs ad contemplationem à B. Joanne à Cruce præclarè constitutas notas: *nempe*, inquit [1], objiciunt *à me prætermissam impotentiæ notam*. Certè id objicimus. Ostende verò quid de eâ dixeris. « Dixi » enim solùm, » inquit, ex discursivâ oratione, « animam non trahere succum, neque quidquam » aliud agere, quàm ut sese distrahat ac lan» guore conficiat. » Certè id solùm dixisti. Dic sodes, an Joannes à Cruce aliique mystici id solùm dixerint, non veram impotentiam agnoverint, suspensis scilicet animi divinâ quâdam operatione ac per impedimenta divina facultatibus? Verbis eorum teneris: negare non potes. Fatearis ergo necesse est à te unam mysticorum prætermissam notam, atque eorum, quam extollere velle videaris, spretam auctoritatem.

CAPUT XXIII.

Grande illius notæ supressæ incommodum malè à D. Cameracensi propulsatum

69. « D. Meldensis, inquit [5], id contendit » pertinere ad inflandas animas. » Sanè. Id enim pertinet ad infarciendam præcipitis superbiæ amentiam, si quoties animam ad contemplationem admoveris, simul illi declares in eo esse necessarium amorem purissimum ac perfectissimum: atqui hoc declaras, qui contemplationem in puro amore collocatam doces. Respondet D. Cameracensis [1]: « Idipsum damnare est » B. Joannem à Cruce, sanctam Theresiam, Bal» tasarem Alvarem, et Franciscum Salesium. » Certè si illi tecum reponerent contemplationis orationem in amore purissimo, non tantùm justificante, verùm etiam perficiente: sed quàm longè ab eo errore absint, satis constitit.

70. Neque tantùm animas ad contemplationem traducendas in hunc gurgitem conjicis, sed ipsos etiam directores, quibus subtrahis certissimam et clarissimam impotentiæ notam; quâ tamen sublatâ audent declarare animabus, ipsas esse purissimo amore perfectas, quo discursum omnem abjicere teneantur.

71. Reponit [2]: « Annon anima ad contem» plationem à meditatione traduci potest, nisi id » ei declaraveris. » Speras ergo id à te posse præstari, ut anima omnem discursum te auctore abjiciat, neque id tamen persentiscat? Callidum directorem qui hæc se perficere posse crediderit!

72. At enim: « Cùm animæ cuipiam sua mu» tantur exercitia, non propterea eidem indicatur » eam esse amore perfectam, sicut nec diacono » cùm ad sacerdotium promovetur. » Nec cogitas mutato exercitio, meditatione sublatâ, discursu interdicto, simul indicari purissimum amorem sine quo ista ex te esse non possunt: neque ullum est simile signum; signum, inquam, facti in promovendis ad ordines. Hæc ergo mittamus, et à te fateamur neglectas illas notas a spiritualibus traditas.

CAPUT XXIV.

D. Cameracensis objectiones, sive argumenta quinque.

73. Præsulis responsa vidimus; nunc ne quid probationi nostræ desit, objecta audiamus. Sunt autem hujusmodi. Primum, « B. Theresiam, » septimâ in mansione, asserere animas ejus sta» tûs nullum experiri ampliùs raptum, qui con» tra ordinem naturæ suspendat intellectûs vo» luntatisque facultates [3]. »

74. Alterum: « his suspensionibus everti sys» tema puræ fidei piorum omnium mysticorum, » ac imprimis B. Joannis à Cruce [4]. »

[1] *Max. des SS.* p. 157. — [2] *Ibid.* p. 87, 89, 90. — [3] *Ibid.* p. 89. — [4] *Rép. à la Déclar.* p. 138, 139. — [5] *Ibid.* 139.

[1] *Rép. à la Décl.* p. 40. — [2] *Ibid.* p. 140. — [3] *Max. des SS.* p. 207. — [4] *Ibid.*

75. Tertium: hanc fidei obscuritatem nullum admittere lumen extraordinarium, nullam extraordinariam aut miraculosam inspirationem [1], teste eodem B. Joanne à Cruce.

76. Quartum: » Secundùm eumdem auctorem ab hujus statu animabus extases, visiones, » revelationes, communicationes interiores voluntariè recipi minimè oportere [2]: » cùm, eodem auctore teste, in fide nudissimâ atque obscurissimâ mens maneat.

77. Quintum: admittere illas facultatum suspensiones nihil aliud esse, quàm » contemplationem passivam, quæ ex se libera est et meritoria, cum gratiis gratis datis confundere; » repugnantibus sanctis, qui dicunt nunquam » his gratiis voluntariè occupandam mentem [3].» Hæc sunt igitur D. Cameracensis argumenta quinque, ad quæ resolvenda nunc ordine procedimus.

CAPUT XXV.

Responsio ad primum ex sanctâ Theresiâ sumptum.

78. Ad primum, quod sumptum ex sanctâ Theresiâ, negante, in mansione septimâ, ullum esse actum suspendentem facultates, dicendum et rem esse falsam, et locum ab auctore esse corruptum. Et quidem satis constitit septem totis primi hujus opusculi capitibus, et centum eximiæ virginis locis de suspensis facultatibus in actione quietis, quam ipsa contemplationis appellat. Ergo si in mansione septimâ jam nulla suspensio est, ne sancta ista sibi, quod nefas est credere, in re experimenti adversari videatur, vel dicendum raptum alio sensu dici ac auctor intelligat, vel hunc locum, qui nobis objicitur, non ad orationem quietis, sed ad aliud orationis genus pertinere.

79. Ut autem sanctæ virginis mentem ex ipsâ teneamus, in illâ septimâ mansione id habemus, cap. I [4]. Hunc statum incipere à visione intellectuali sanctissimæ Trinitatis, quæ planè cœlestis et extraordinaria est. Quo etiam loco loquitur de operatione quâdam, quam *apertionem fenestræ*, hoc est introductionem cujusdam intimæ lucis, nominat: hanc autem » fenestram ab » animâ aperiri posse negat, aut à quoquam nisi » à Christo. » Quæ nisi de gratiâ extraordinariâ intelligantur, nihil sancta diceret.

80. Capite verò secundo, apparet » sanctissima Jesu Christi humanitas, multæque interveniunt divinæ operationes, aliæ raptim, aliæ » firmiores ac magis durabiles [5]. » Quo etiam loco amittit anima » motum omnem quem potentiæ et imaginatio indere consueverant [1]. » Quia etiam intellectûs « operatio non perturbat » animum; quia Omnipotens, qui creavit illum, » ejus suspendit actionem, hincque intueri tantùm id quod intus agitur quasi per rimulam » quamdam [2], » hoc est actione intimâ, tenui et exili, vixque sensibili: « tum verò potentiæ,» quatenus magis afficiuntur sensibus, « maneat » non extinctæ quidem, sed operatione nullâ » (sensibili scilicet) et quasi attonitæ rerum magnitudine. »

81. Capite deinde quarto sic ait: » Dominus » animas interdum sinit ad suum naturalem re- » verti statum [3], » à quo proinde eas abstraxerat. Denique, » Deus solus potest hanc indulgere » gratiam, et quicumque noster conatus esset » inutilis [4]; » intellige conatum ex communibus gratiis (ut sup. n. 3, 6, 23), alioqui nihil dicit. En quot operationes extraordinarias, quot rerum miracula inducit in eam mansionem, à quâ omnia extraordinaria arcere voluisse flagitur.

82. Quid ergo dicendum ad eum sanctæ locum, quem auctor objecit (sup. n. 72.) omnino respondendum hunc locum ab eodem auctore esse truncatum. Sic enim refert à B. Theresiâ assertum: « septimæ mansionis animas nullum » experiri ampliùs raptum, qui suspendat intel- » lectûs voluntatisque facultates; » atqui sancta illa virgo non scripsit absolutè nullum, sed *ferè nullum* [5]: neque etiam id scripsit de omni genere aut omni effectu raptûs, cùm disertis verbis dicat: « Ego autem id intelligo quoad exte- » riores effectus: » quod postea exponit « de » extasi aut volatu mentis: quæ, inquit, in sep- » timâ mansione rara sunt, nec ferè contingunt » in publico. » En quid beata virgo ab eâ mansione arcent; raptum *in publico*, raptum *quoad exteriores effectus*, idque non absolutè, sed *ferè:* ac ne quidem ait hos raptus nullos esse, *sed raros:* neque, ut auctor fingit [6], raptus generatim *ad infirmitatem animi* pertinere, sed *raptus illos* quales vidimus, quibus beata virgo toties laborasse se memorat [7]: raptus denique ubi anima ita sibi excidit tota, ut *nullus usus sensuum relinquatur* [8]; quod in ejusmodi oratione est infrequens: cùm ferè unus discursus intercludi soleat.

83. Sic igitur auctor B. Theresiæ locum nobis objicit, sed mutilum, resectis integris sententiis, iisque quæ ad rem vel maximè faciant.

[1] *Max. des SS.* p. 64, 65. — [2] *Ibid.* — [3] *Ibid.* p. 207. — [4] *Chât. 7e dem. ch.* 1. p. 809. — [5] *Ibid. ch.* 2, p. 811, 813.

[1] *Chât. 7e dem. ch.* 2. p 814, 815. — [2] *Ibid.* p. 819. — [3] *Ibid. ch.* 4, p. 821. — [4] *Ibid.* p. 827. — [5] *Ibid. ch.* 3, p. 819. — [6] *Max. des SS.* p. 207. 208. — [7] *Chât. de l'ame, 7e dem.* p. 819. 820. — [8] *Ibid.* p. 809.

CAPUT XXVI.

Ad alia objecta respondetur.

84. Ex his ad secundum argumentum ex B. Joanne à Cruce promptum facilè responderi potest. Sciendum autem est orationem quietis, quæ discursum impedimento divino suspendit et excludit, ut ex eodem beato viro suprà demonstravimus (n. 15 et seq.), etsi eo nomine sit extraordinaria, ut ibidem est dictum, tamen ejusmodi esse, ut longis diuturnisque voluntariis dispositionibus et experimentis præparetur; quibus id anima vel maximè doceatur, ne supernaturali gratiæ obicem ponat; unde ea gratia supernaturalis licet, ut B. Theresiam, Joannem à Cruce, Baltasarum Alvarem, aliosque omnes vitæ spiritualis auctores communi consensu docere vidimus, tamen non eodem modo extraordinaria est, atque extases, aliaque quibus sensus omnis penitus interclusus absorbetur ac mergitur : unde eam prædicti sancti viri non ad miraculum revocare consuevere.

85. Diligenter autem attendendum in oratione quietis, secundùm illos beatos auctores nihil premi, nisi discursum qui christianis actibus non est essentialis, cùm teste prophetâ et apostolo, justus fide vivat, quæ non est discursiva, ut passim theologi docent : unde hic christiano nihil extraordinariè adimitur, nisi ille discursus qui christianæ vitæ, ut christiana est, non est necessarius, cæteris integris et consueto modo currentibus : quare meritò asserit nullum huc aliud advehi lumen præter illud nudæ ac simplicis fidei, quæ discursiva non est, adeoque nihil de suo amittit sublato discursu, imò verò vel maximè ad suam redigitur nuditatem, sanctamque obscuritatem; nihil ex discursûs luce mutuantem.

86. Joannes autem à Cruce ab oratione quietis, sive à contemplatione, adeo non excludit gratias extraordinarias, ut etiam in eum statum passim admittat interiores voces, nonnisi ab extraordinariâ inspiratione profectas [1] : admittat etiam pennati seraphini sagittam et plagas [2], quas quidem quantumvis extraordinarias, non tamen reponit miraculorum loco, eo quòd non subitis et omnino improvisis motibus et impressionibus evenire, sed totius statûs serie adduci et præparari videantur.

87. Itaque raptus ferè excludit illos tantùm, qui et omnes sensus hauriant, nec aliis inter se certo ordine connexis operationibus, sed divino tantùm impetu aut instinctu, nullâ vel non ita conspicuâ præparatione et connexione constant; quæ nos alibi indicavimus [1]; aliis tractatibus fusiùs exponenda recepimus.

Et per hæc patet solutio ad cætera objecta (n. 73 et seq.) : quâ de re etiam videndus est Baltasar Alvares, locis allegatis, n. 34, 38; quæ cum B. Theresiâ ac B. Joanne à Cruce mirum in modum concinunt.

CAPUT XXVII.

De amore illo qui ab oratione passivâ inseparabilis videatur, quæstiuncula.

88. Quæres, quid igitur causæ sit cur orationem quietis ac simplicis intuitûs, sive passivam, vitæ spiritualis magistri in quâdam amoris vi reponere videantur? In promptu responsio est. Amor quodam sensu ipsâ passione constat, alio sensu, actione, imò etiam voluntatis electione verâ. Sunt qui ament volentes, illecebris amoris liberè consentiant, seque ultrò ac totâ voluntate amori ipsi tradant : tum amor activus est. Sunt etiam qui ament inviti, nolentes, repugnantes, nec amori consentientes. Hi non amant secundo sensu, sed primo; amoris passione, non actione; ad amorem attracti potiùs quàm amantes. Id etiam in divinis habet locum. Verus amor, vera charitas virtus est et virtutum perfectissima, quæ etiam à theologis vera dilectio vocatur, verâ ac deliberatâ electione constans; unde etiam dilectionis nomen passim apud theologos. Est autem alius amor seu potiùs attractus ad amorem impulsu divino inflammante, instigante, ad amandum illiciente, aut etiam quodam modo pertrahente. Hæc vis impropriè amor dicitur; meliùs illecebra amatoria diceretur : viget autem in oratione passivâ. Cùm verò ei prono animo ac voluntate consentiunt, fit ipsa dilectio illa justificans atque perficiens : quare hæc sola non prior illa justificat; aliud est enim illici, impelli, trahi quodam modo ad amorem, aliud consentire, eligere ac verè diligere. Quæ nos à spiritualis vitæ magistris tradita hic obiter annotamus; tractatu verò habito, seu continuato, de statibus orationis copiosiùs exequemur. Nunc ita sufficiunt.

CAPUT XXVIII.

De Fanatismo. Auctoris insignis error.

89. Ideo fanatismi me auctor accersit[2], quòd *orationem passivam* admiserim eam, « quâ po-

[1] *Mont. du Carm. liv.* II, *ch.* 28, *p.* 133, *etc.* — [2] *Vive flamme, cant.* II, *n.* 2, *p.* 513, 514.

[1] *Instr. sur les états d'or. liv.* VII, *etc. liv.* X, *etc.* — [2] *Resp. ad Summa*, *p.* 72.

» sità animæ reputantur extraordinario instinctu » actæ et impulsæ, ita ut libero arbitrio careant, » et prorsus inhabiles fiant ad quoscumque dis- » cursivos, etiàm dominicæ Orationis actus » edendos : cùm Deus manu supremâ agat, ani- » mamque immedicabiliter ponat extra pastorum » directionem omnem, ac liberi arbitrii actum » indefinitè auferat[1]. » Quâ in re et mihi errorem imponit, et ipse vehementer errat.

90. Ac mihi quidem splendidè imponit. Primùm, quòd mihi imputat ea quæ à sanctâ Theresiâ, à B. Joanne à Cruce, Baltasare Alvare et aliis, de verbo ad verbum exscripseram. Deinde quòd et mihi et illis falsa imputet. Nulli enim diximus auferri *indefinitè* liberum arbitrium, sed tantùm ad effectum suspendendi discursûs, idque tempore orationis tantùm, ut expressè docuimus libro VII et X de statibus orationis[2]; neque eò usque ut omnis directionis adjuvantis opera subtrahatur; id enim toto opere agit B. Theresia, id Joannes à Cruce ut eas animas regant, atque optimæ directioni subjiciant. De Oratione autem dominicâ, usque adeo absumus ab eo, ut cuiquam subtrahatur, ut etiam *passivissimis*, si ita loqui fas est, animabus relinqui liberam pro certo statuamus toto libro III de statibus orationis[3], libro quoque X, inter XXXIV Articulos VIII, et lib. VIII, passim, ac præsertim n. 36. Quare, quodcumque hic mihi ac spiritualibus aliis imputatur, mera et aperta calumnia est in me; et, quod gravius, in sanctos.

91. De libero sanè arbitrio, quod à me indefinitè sublatum insimulat, hæc disertè dixi[4] : « Ea actio, quam passivam vocant, non est sup- » pressio cujuscumque actionis etiam liberæ, » sed tantum ejus actûs qui discursivus dicitur, » ubi procedit ratio ab unâ re ad aliam, in quâ » re usque adeo certum est non tolli liberum » arbitrium, ut etiam angeli, qui non sunt dis- » cursivi, procul dubio sint liberi. » Quæ doc- » trina inculcatur libro X, bis verbis[5] : « Non » ergo hæc suspensio est actuum liberi arbitrii, » sed eorum tantùm actuum qui discursivi sunt » sive proprii conatûs et industriæ : qui actus » suspenduntur (non indefinitè, ut calumniatur » auctor), sed momentis à Deo dispositis, » id est potissimum orationis tempore; quod toto libro fusum.

92. Cùm autem mihi, nec mihi sed sanctis sub meo nomine tantos errores imponat, ipse vel maximè errat, cùm in raptibus, extasibus, impulsibus, et instinctibus extraordinariis, manuque supremâ factis, qui negari non possunt, et in sanctis prophetis procul dubio reperiuntur, fanatismum reponat[1]; quod certe hæreticum et impium est.

CAPUT XXIX.

Quod auctor à sanctis spiritualibus toto systemate discrepet.

93. Jam ergo sanctorum mysticorum à D. Cameracensi aperta discrepantia est. Primùm, quòd ab illis omnibus sanctis uno ore agnita divina impedimenta tollat : deinde, quòd sanctorum doctrinam temerariam, periculosissimam, suspectam, fanaticamque decernat : denique, quòd *passivitatem* reponat in purissimâ charitate, hoc est in ipsâ christianæ perfectionis arce, contra quod omnes sancti docuerunt, ut suprà vidimus, primo et secundo Corollario, cap. XIV et XV, n. 41, etc., 45, etc.

94. Hæc autem et ista per se singularis inauditæque temeritatis sunt, et tollunt certissimas à magistris traditas ad orationem extraordinariam transeundi notas, et animas ad eam dirigendas in gravissimum superbiæ periculum agunt præcipites, uti suprà memoratum est, n. 67, 69.

95. Quòd autem orationem extraordinariam sanctis quoque inaccessam et speciali vocatione indigentem in ipsâ charitatis perfectione constituit, contra omnium spiritualium sensum, ut vidimus; christianæ perfectioni derogat, et habet omnia incommoda in nostrâ Declaratione copiosè recensita[2], responsis auctoris alibi, Deo juvante, perspicuè refellendis.

96. Vides, candide lector, quid iis eveniat qui se cæteris præstare velint ; nempe existimavit auctor se ad summum mysticæ scientiæ devenisse, unum *se esse scilicet à quo* vel maximè *spirituales viri intelligi* se sentiant, unum se omnium qui *accuratiùs quàm eorum pars maxima hæc arcana tradiderit*[3]. Itaque suo præfisus ingenio (quod lugentes, nec nisi necessariò dicimus), dum systema mysticorum componit ad arbitrium, non Joannem à Cruce, licet sæpè laudatum, non alios à se toties appellatos sequitur, sed eos, ipsumque adeo sanctum Franciscum Salesium, sanctamque Theresiam supergressus, aliam eamque pessimam et inauditam init regendarum animarum viam : et qui mysticis favere fingitur, eos vel maximè impugnat, nec aliquot verbis atque sententiis, sed toto ut vidimus systemate, totâ doctrinæ, totâ insti-

[1] *Rép. à la Déclar.* p. 109. — [2] *Instr. sur les états d'or. liv.* VII, *liv.* X. — [3] *Ibid. liv.* III, *liv.* VIII, *liv.* X. — [4] *Ibid. liv.* VII. — [5] *Ibid. liv.* X.

[1] *Resp. ad* Summa, p. 72. *Rép. à la Décl.* p. 109. — [2] *Decl.* — [3] *Max. des SS.* Avertiss. p. 8.

tuendæ interioris vitæ ratione : quod erat demonstrandum.

APPENDIX.

Ad primum articulum ex Dissertatione D. Cameracensis.

97. Ego cùm animnm ad haac scriptioaem appuli, nondum noveram *Dissertationem* iliam *D. Cameracensis, de veris Oppositionibus inter doctrinam episcopi Meldensis et suam*, quam edidit post Responsionem ad Declarationem aostram. Hujus Dissertationis punctum secundum est *De oratione passivâ* : quo loco diligentissimè quærendum est : quid novi D. Cameracensis afferat. Quaie antem illud sit, sequeatia demonstrabant.

CAPUT XXX.

In suâ Dissertatione D. Cameracensis nullum affert suæ sententiæ auctorem.

98. Qnod ad *passivitatem* attinet, D. Cameracensis duo peccasse coavincitur : primum, quòd suspensiones facaltatum ab omnibus mysticis agnitas primus et soias è medio sustulerit: alterum, quòd *passivitatem* primus et solus in pnro ac perfecto amore reposuerit : primus, inquam, et solus, nullo hujus rei addncto auctore: quod etiam iilis verbis constitit in Responsioae ad Declarationem positis : « Facile probatu esset auctores quos citant non favere eorum sententiæ[1]. » Quod quidem si facile probatu esset, non id prætermitteret diiigentissimns sui tuendi artifex, cùm in eo tota sit constituta difficultas : prætermisit autem ; neque nostros anctores exponendos suscipit, nec quemquam pro se laudat; ut etiam suprà demonstratum à nobis est (n. 62). At nnnc eumdem impingit iapidem: « Credo, inquit[2], à me id posse demonstrari ex Joanne à Cruce, et aliis qnos Meldensis cltat. » Demonstra ergo vel semel : saltem conare, ut vel unum tuæ sententiæ defensorem addneas : quamdiu enim hæc jactaveris, nunquam præstiteris, nihil est.

99. Sanè confitetur sanctos mysticos posterioris ætatis, *quamdam impotentiam* agnovisse, sed *quæ ad litteram accipienda non sit*[3]. Quidni? quid enim necesse est vim facere sanctis nt eos à nativo sensu abstrahas? quo anctore hæc aggrederis? quem adducis vitæ spiritualis auctorem qui tecum sentiat? imò, quem appellare potes qui non tibi clarè adversetur? Ego verò, qui ab hâc sententiâ discesserit, qui non hæc divina impedimenta docuerit, novi neminem. Audi virum præstantissimum ac sanctitatis odore florentem Oierium : « Status tuus manifesta impotentia est, in quâ Deus te tenet[1], » Rursus : « Reddit taas facultates naturales inutiles et impotentes ad ilii serviendum. » Rursus : « Transire te oportet per ariditates, per languores, per impotentias. » In aliâ epistolâ[2] : « Tuum amandi desiderium (quatenus sensibile est, et in sensus se exerit) impeditur sive sistitur superiore potentiâ, ac præsentiâ sponsi silentium impoaentis iaterioribus facultatibus. » Iterum : « O si sponsus sineret agere sponsam, quid non tunc ioqueretur? » Nempe suspendit amatoria quæ à discursu pendent, quæ ad sensus vergunt: « ut anima agnoscat, nihil se esse per se quàm ariditatem, quàm impotentiam, quàm languorem ac cæcitatem, quæ in eà restat his subtractis auxiliis[3]. » En hæc impedimenta divina piis vitæ spiritualis magistris qaàm sint familiaria, quæ tu tanquam noxia ad litteram sumi vetas.

100. Audis carceres, catenas ferreas, audis divino numine, divinâ vi ligatas, suspensas, impeditas, quoad certos vulgatos actus, animæ facultates; qnædam esse, quæ per certa momenta præstare non possiat, eo sensu quo sine gratiâ nihil possumus: audis subtractioaes, impossibilitates ab alto immissas; et quid noa? nempe ut experiantar illud Davidicum : « Domiae, in voiuntate tuâ præstitisti decori meo virtutem[4]; » cùm nempe dixisset « in abundantiâ suâ : Non movebor in æternum : » at illud evenit : « Avertisti faciem tuam à me, et factus sum conturbatus. Cui concinit iiiud : « Avertente te faciem, turbabuntur : auferes spiritum eorum, et deficient, et in pulverem suum (in impoteatiam suam, in nihilum suum) revertentur[5] : » et illud : « Flabit spiritus tuus, et fluent aquæ[6] : » quas, illo cœiesti flatu per intervalla subtracto, nullâ vi expresseris. Subtrahit eaim Deus per certa momenta quæ vnit, ut discant illnd Dominicum : « Sine me nihil potestis facere[7]. » Hinc iila impedimenta divina ab omnibus omnino spiritualibus posita : at tu, novus vitæ spiritualis magister, Theresiâ aiiisque præstantior, ad litteram hæc sumi vetas.

101. Quidai autem tanti viri, si tanta sunt horum impedimentorum iacommoda, si tanta pericula quanta tu jactas, quidni sua dicta ipsi temperarunt? cur Theresia hæc dixit quæ librum aperienti nunc succurruat : « In tam excelso statu anima discurrere, nec si veilet, posset[8] ; »

[1] *Rép. à la Décl.* p. 108. — [2] *Diss.* p. 47. — [3] *Ibid.* p. 47.

[1] *Ep.* CXVIII. — [2] *Ep.* CXXII. — [3] *Ep.* CLVII. — [4] *Ps.* XXIX. 8. — [5] *Ps.* CIII. 29. — [6] *Ps.* CXLVII. 18. — [7] *Joan.* XV. 5. — [8] *Chât. de l'ame*, 6e *dem. ch.* 7, p. 786.

quo quid expressius excogitari potuit? Cur alii paria millies repetebant, nec animas sibi ab alto commissas, ac suam impotentiam nimis deplorantes comprimendas putarunt : nempe, ut tu illis doctior, nova hæc temperamenta primus solusque reperires?

102. « At per illam, inquit [1], mysticorum » impotentiam, intelligendum est gratiæ illecebram tunc esse tam validam, ut anima à se » id impetrare non possit, ut ab eâ se abstra» bat : » hoc est, vix potest; ægrè potest. Nempe id Theresia, id Franciscus Salesius, id Joannes à Cruce, et alii vitæ interioris principes nesciebant : *vix* illud ignorabant : veram impotentiam, vera impedimenta divina propriissimis verbis ad animarum laqueum exprimebant.

103. Quòd autem iterum recurrit auctor [2] ad Scholæ præjudicia, falsamque philosophiam; suprà inculentissimè confutatum est (n. 55.), confutata ea, quæ ex me ipso mihi ipsi objicit de continuitate actuum, deque libero arbitrio indefinitè sublato, et aliis ejusmodi (n. 59, 60, 89, 90, 91); confutata denique quæ ex B. Theresiâ et Joannis à Cruce regulis prompsit : n. 77, 83, et seq.

104. Nec minùs vana sunt, quæ profusissimè exponit [3] de liberi arbitrii usu sublato : non *indefinitè*, ut falsò exprobrat, sed ad certos actus non semper necessarios, sed ad certa momenta (ex n. 90, 91); quo loco, ut vidimus, non me, sed auctores maximos, quos tantùm exscripsi, audacissimus censor carpere aggreditur.

105. Me verò propriè reprehendit eo quòd attulerim exemplum angelorum, ut ostenderem sine discursu liberum arbitrium stare posse: « Nempe, inquit [4], si D. Meldensis dixisset an» gelos sine discursu fuisse liberos ad meren» dum, rectè : sed, angelos in præsenti esse ad » merendum liberos, sine restrictione dictum, » lutheranismum sapit, ac liberum à coactione » tantùm admittit, sublatâ indifferentiâ. »

106. Equidem putabam, etiam novitios theologos facilè intellecturos quæstionis statum, prout in Scholâ passim instituitur. Quærit nempe sanctus Thomas [5], et post eum theologi omnes · *utrum in angelis sit liberum arbitrium* : non quidem utrùm sit eo quo sunt statu : sed utrùm sit per naturam. Quia verò non quæsivit utrùm olim fuerit, Luthero favebit? En aucupia verborum, et Scholæ terminos à tanto magistro nequidem intellectos.

107. Pergit [6] : « Quæ (Meldensis) de extasi» bus propheticisque inspirationibus dixit, non » minùs me movent : supponit enim sanctos in » illis omnibus statibus carere libertate. » Pace præsulis dixerim : non id suppono. Vide enim qui eo loci quæram [1] : nempe quæro, cum Scholâ, utrùm Deus possit imponere libero arbitrio quamcumque voluerit necessitatem : quis autem eâ de re dubitat? Adduxi in exemplum extases et raptus : quo loco ad intentum meum sufficit, ut interdum, non semper, adimatur liberi arbitrii usus : quod negari non potest.

108. An enim credendum est Paulum, cùm adeo extra se raperetur, ut ne quidem sciret utrùm in corpore esset necne [2]; toto liberi arbitrio usu gavisum esse? Quid Jeremias, cùm vastitatem populi clamitare tæderet, ac diceret : « Non recordabor ejus, neque loquar ultrà in » nomine illius [3]? » annon interea sentiebat incumbentem sibi vim illam propheticam planè ineluctabilem? Quid, cùm diceret : « Factus » sum quasi vir ebrius, et quasi homo madidus » à vino, à facie Domini, et à facie verborum » sanctorum ejus [4] : » an erat sui compos, agebatque quod vellet? Quid Ezechiel, cùm ad eum diceret Dominus : « Ecce circumdedi te » vinculis, et non te convertes à latere tuo in » latus aliud [5]? » an lecto sic affixus per quadraginta dies, innato in corpus suum vigebat imperio? Quid sanctus Job? an quæcumque protulit proprio dixit arbitrio, et non alienâ vi tenebatur vinctus; nec per certa momenta eximios illos spei ac pietatis actus explicare sinebatur, ut cùm postea prosilirent, diviniores essent?

109. Neque profectò necesse erat, tot paginis, tanto studio probare usum meritorium liberi arbitrii, non esse semper ab extasi raptuve alienum [6] : quis enim id ignorat? aut cui non notum, somnium Salomonis liberâ sapientiæ electione celeberrimum? Cæterùm sufficiebat interdum abrumpi liberi arbitrii usum, multosque inesse actus non magis ad illud pertinentes, quàm motus primò primos : quod à nemine negari posse, aut unquam negatum esse constat : sed hæc in meo de statibus orationis libro needum tractanda susceperam : certa, concessa, omnibus nota referebam.

110. Quare, quod hujus rei præsul à me traditionem primorum sæculorum exposcit, inanis opera est : dari enim extases, raptus, mentis excessus, quibus ipsa sibi excidat, nec sui sit compos, Dei revelatione certum : quousque per-

[1] *Diss.* p. 17. — [2] *Ibid.* p. 47. — [3] *Ibid.* p 33. — [4] *Ibid.* p. 31. — [5] 1. p. q. 59, *art.* 4. — [6] *Diss.* p. 34.

[1] *Instr. sur les états d'or.* liv. VII. — [2] *II. Cor.* XII. 1, 2. — [3] *Jer.* XX. 8, 9. — [4] *Ibid.* XXIII. 9. — [5] *Ezech.* IV, 8. — [6] *Diss.* p. 34, 35, 36, 37, 38, 39.

tineat ille raptus excessusque, res facti, res experimenti est, vacantque omnia, quæ operosissimè totis sex paginis argumentatur auctor [1].

111. « Nempe, inquit, Meldensis confitetur » nullum in Basilio, nullum in Augustino, in » aliis Patribus passivæ orationis ab ipsis fre- » quentatæ, apparere vestigium. » Enimvero fateor, quod magno argumento esse volui, errare vehementer illos, qui in eâ perfectionem christianæ vitæ collocant : at non propterea legem imponebam Deo, ne quamcumque vellet passionis divinæ partem impertiret suis : quod facti, inquam, experimentique est; non traditionis, non dogmatis.

112. Illud verò præsuli perpendendum erat, quod in Articulo Issiacensi xxi, ipso subscribente, seque ultro submittente, conscriptum : « Orationem quietis, aliasque extraordinarias » atque passivas, sancto Francisco Salesio, » aliisque spiritualibus ab Ecclesiâ receptis, ap- » probatas, esse admittendas. » Quam autem orationem quietis sive passivam Franciscus Salesius, Theresia, Joannes à Cruce, aliique approbarunt, nisi eam quam illi mystica impotentia faceret? aut qui sunt alii mystici, qui de eâ oratione tractarint? nulli profectò. Eorum ergo orationem ipse auctor approbavit, quam nunc, si Deo placet, temerariam, periculosam, fanaticam vocat.

113. Nec minùs hic notatu dignus xxii Issiacensis Articulus : « Absque his orationibus ex- » traordinariis (passivis scilicet) inter sanctos » recenseri, et ad perfectionis apicem devenire » quis potest. » Nempe alludebamus ad Franciscum Salesium, ad Theresiam, ad alios id perspicuè sentientes : non autem perfectio cuiquam contingere potest sine amore puro : non ergo puro amore passiva oratio constat.

114. Neque enim aut illi perfecti sine quâdam oratione sunt : aut eorum oratio in alio quàm in puro amore reponi potest; nec potest purus amor non esse *passivus*, si passivum esse nihil est aliud quàm esse tranquillum et proprii emolumenti vacuum, ut auctor asserit [2] : ergo ex eodem auctore non potest quis esse perfectus sine oratione passivâ et extraordinariâ : quod evertit xxii Articulum ab auctore subscriptum.

115. In hæc se pessima, sibique ipsis adversa conjiciunt, qui se summos auctores regendæ vitæ spiritualis esse volunt : nos autem humiles et infirmi in tuto gradimur, qui pedissequi, non duces esse volumus; neque quidquam aliud quàm sanctorum dictata exscribimus.

ARTICULUS II.

DE ACTIBUS CONATUS PROPRII.

CAPUT PRIMUM.

Sanctorum spiritualium doctrina recolitur.

116. Anteaquam de actibus conatûs sive laboris, industriæque propriæ, auctoris mentem exponamus, recolenda paucis ea, quam retulimus, spiritualium concors sententia, de suspensis animi facultatibus. Primam eâ de re audivimus magnam Theresiam (n. 34, etc.), et alios toto priore articulo passim, præsertim verò n. 15, 16, 23, 24, 25, 28, 34, etc. Actus autem illos proprii laboris et conatûs, non alios esse quàm discursivos, ex iisdem spiritualibus tot testimoniis probavimus, ut ea repetere supervacanei laboris sit. Hoc ergo posito, si D. Cameracensem ab ejusmodi actibus abhorrere evincimus, profectò constabit, et à viris mysticis, quos tractandos et explicandos suscepit, abhorrere. Rem autem ita conficimus.

CAPUT II.

Auctoris loci de conatu proprio.

117. Sanè eam in rem multos referre possumus locos : verùm hic unus sufficit ex appendice Responsionis, Bruxellis excusæ, adversùs librum cui titulus *Summa doctrinæ*, etc., in quâ appendice hæc legimus [1] : « In Responsione ad » Declarationem abundè probatur, actus pro- » priæ industriæ, propriique conatûs, esse evi- » denter in libelli textus actus naturales, an- » xios et sollicitos, quibus anima gratiam » anteire satagit. Unde constat, illos à perfec- » tis ut imperfectionem amputari posse, juxta » nostrum Articulum Issiacensem xii, qui pro- » priam industriam dicit expressissimè eam » proprietatem, quæ, si sanctis auctoribus ac » D. Bernardo credas, nullatenus est superna- » turalis, imò imperfectio merè naturalis ha- » benda est. Quod est proprium sive ex proprie- » tate fluit, hoc tantùm reputandum est fieri ex » nobis tanquam ex nobis. Proprium ita nun- » cupatur, ut quod à naturâ nobis insitum est, » opponatur ei quod est in supernaturali ordine » Dei donum. Hos naturales actus resecare, non » est sui curam abjicere, et ingenio fanatico » uti. » Hactenus D. Cameracensis. Quid ille argumentis probaverit de actibus naturalibus,

[1] *Dissert.* p. 59, *et seq.* — [2] *Max. des SS.* p. 203, 210.

[1] *Resp. ad Summa, appendix*, p. 73, 74.

qui nihil sint aliud quàm proprii conatûs actus, alio loco viderimus : quid autem docuerit, et pronuntiaverit, hoc est.

CAPUT III.

In hoc loco aperta hæresis, et sanctis imputatur, et ab auctore defenditur.

118. In his verbis elucet manifesta hæresis, in eo nempe quod dicitur : « proprii conatûs » actus esse naturales : proprium ita nuncupari, « ut quod à naturâ nobis insitum est, opponi » tur ei quod est in supernaturali ordine Dei » donum : « atqui in meditatione discursivâ viget ille proprius conatus, illa propria industria ille proprius labor : ea meditatio ejusmodi actibus conatibusque constat, ex sanctâ Theresiâ et aliis : ergo illa meditatio ex naturæ est viribus, non cœleste donum, nullaque est divina operatio, nisi ea quæ discursum excludit. Hoc autem est apertè hæreticum : nec minùs ab auctore assertum, quàm ex ipso veris spiritualibus, sanctæque Theresiâ tribuendum : ergo et ipse tuetur hæresim, et sanctis spiritualis vitæ magistris imputari cogit.

119. Nec minùs hæresim, sapit illud : « id quod « sit ex nobis tanquam ex nobis : » ad imperfectionem naturalem tantùm, non etiam manifestè ad peccatum ac vitiosum actum pertinere : cùm illud *cogitare ex nobis quasi ex nobis* [1], tanquam à primâ et principe causâ, ab ipso Paulo rejectum sit ut vitium : sitque Augustino aliisque pelagianismi radix.

CAPUT IV.

De proprio : varii sensus : vis liberi arbitrii.

120. In hunc impingit scopulum, dum proprii ideam eam informat, quæ gratiæ supernaturali sit opposita ; nec intelligit, quàm diversis sensibus proprium appelletur. Primum enim habet quævis anima per liberum arbitrium, teste Tertulliano [2], *suum et emancipatum à Deo bonum, sitque proprietas jam boni in homine* ex potestate *arbitrii, quæ efficeret bonum, ut proprium* : ut homo institutione quidem, *sed ex voluntate jam bonus inveniretur, quasi de proprietate naturæ*.

121. Procul ergo abeat illud, ut proprium negemus id omne quod supernaturale sit. Procul, ut nempe putari posse credamus quæ insunt *nobis ex nobis*, quo posito omnem liberi arbitrii usum amputemus. An etiam oblivisci nos oportet Augustini toties inculcantis solenne illud : « Consen» tire vel dissentire, propriæ voluntatis est [1] ? » ut ipsum proprium inesse libero arbitrio, etiam ex Augustino constet.

122. Neque illud *ex nobis* rejici debuit : cùm præclarè Clemens Alexandrinus dixerit : « li» berum arbitrium ex sese moveri [2] : « unde etiam ipsum in græcâ linguâ liberi arbitrii nomen exurgit : et ut ait idem Clemens : « Vult » Deus nos ex nobismetipsis salvos fieri : natura « animæ est à seipsâ impelli : incitari, ὁρμᾶν [3] : » unde etiam illud à totâ philosophiâ celebratum ; ex hoc definiri liberum arbitrium, quòd sit causa sui ; non tamen prima causa, ut sanctus Thomas limitat. Non ergo rejiciendum illud quod nobis sit ex nobis ; sed quod sit ex nobis *tanquam ex nobis* : quod causam primam, nec ad aliam superiorem causam referendum sonat (sup. n. 118).

123. Frustra ergo auctor ludit [4] passim de illo Augustini loco à nobis toties allegato : *non adjuvat Deus nisi sponte conantem* [5], ex propriâ scilicet *voluntate*, in cujus potestate sit consentire vel dissentire, ut mox vidimus.

124. Quorsum ergo illud proprium, ad imperfectionem, eamque naturalem revocatum, cùm ei notioni repugnet Tertullianus, Clemens, alii, ipse etiam Augustinus, ipse etiam Paulus ; dùm *propriam mercedem, propria dona, propria in corpore gesta* (hoc est propria merita) *sive bona, sive mala* commemorat [6] : ipse etiam Dominus, dum unicuique tribuit *secundùm propriam virtutem* [7] : quæ sanè proprietas, et per se à naturâ est, nec abest à perfectis, nec supernaturalibus donis opponitur, sed eorum subjectum et fundamentum est : cùm naturam supponat gratia, non tollat.

125. An ergo putas, inquiet, hæc ignorari à nobis ? neutiquam : sed puto equidem, vanis tuis mystificationibus abreptum (patere enim simplices ac liberas voces) ; nec in promptu habere theologiam etiam vulgatissimam, aut veros mysticos cogitare. Id etiam sequentia demonstrabunt.

CAPUT V.

Sancti Bernardi locus : D. Cameracensis manifestus error.

126. Quippe ad sanctum Bernardum provocas [8]. Equidem fateor, ne ab ipso quidem uno eodemque modo accipi proprietatem [9] : quam

[1] *II. Cor.* III. 5. — [2] *Tert. adv. Marc. lib.* II, *cap.* VI.

[1] *De Spir. et Litt. cap.* XXXIV, *n.* 60 ; *tom.* X, *col.* 120. — [2] *Strom. lib.* VII. — [3] *Ibid. lib.* VI — [4] *Rép. à la Décl. p.* 93. — [5] *De pecc. merit. et remiss. lib.* II, *cap.* V, *n.* 6 ; *tom.* X, *col.* 43. — [6] *I. Cor.* IV. 8. VII. 7. *II. Cor.* V. 10. — [7] *Matt.* XXV. 15. — [8] *App. p.* 74. — [9] *Epist.* XI, *ad Guig. n.* 3, 8 ; *tom* I, *col.* 29, 30. *De dilig. Deo, cap.* XII, *n.* 34 ; *col.* 598, *etc.*

autem hic memorat auctor, ea est in quâ *mercenarius propriâ trahi cupiditate convincitur* : relicto bono communi quo dilatamur, animus *constringitur, coarctatur : in proprietate, atque ideo in singularitate* versatur; unde extat angulus *ubi sine dubio, sordes, rubigo* : inest illa cupiditas à quâ secundùm Jacobum quisque tentatur, *abstractus et illectus* [1] : inest, inquam, cupiditas, in quâ *aliud diligitur plusquam Deus*: in quâ ipse *mercenarius habet legem, sed quam sibi fecerit*; quem, inquit Bernardus[2], *dixerim fecisse suam legem, quando communi et æternæ legi propriam prætulit voluntatem*. Hæc illa *proprietas*, hæc impuritas est, quam auctor mixtionis sive imperfectionis tantùm, non autem inordinationis appellat [3] : qui manifestus est error; cùm sit apertè erroneum, si innocuum, ac tantùm imperfectum reputes id in quo *sordes, rubigo, propria cupiditas, tentans, abstrahens, illiciens, lex propria* in quâ *aliud plusquàm Deus ita diligitur*, ut communi legi propria voluntas præferatur.

CAPUT VI.

Proprietas sanctorum spiritualium malè explosa.

127. Falso ergo prætextu à D. Cameracensi sanctorum spiritualium exclusa proprietas, sive proprius conatus, industria et labor. Duos enim prætextus vidimus [1] : alterum, ex eo quod proprium supernaturali opponatur : alterum, ex auctoritate Bernardi : atqui uterque prætextus manifestum errorem continet ex dictis. Si enim in quocumque actu, ac vel maximè in actu, virtute, eàque christianâ, prædito, illa est liberi arbitrii agnoscenda proprietas, ex quâ ratio meriti existit : quanto magis in actu discursivo ipsâ reflexione magis oculato, atque ab ipsâ rationali animi parte profecto et imperato, nec tamen eo minùs edito, gratiæ operantis atque animum ipsum in sese reflectentis influxu? quem actum, discursivum scilicet, omnino tollere à vitâ perfectorum, purum putumque fanatismum sapit.

CAPUT VII.

Auctoris effugia : inspiratio communis verbo tantùm agnita : gratia actualis. D. Cameracensi quid sit.

128. Ut igitur auctor ab eo se fanatismo purget, hæc subdit : » Ego vero, » inquit [5], tantum abest ut « instinctum et raptum (animæ) adstru» xerim, insuper habitâ ratione et prudentiâ; » imò passim statui, indesinenter incedendum » viâ puræ fidei penitus nudæ et obscuræ, in quâ » tantum affulget lumen cuivis Christiano com» mune : » quo nihil videtur à fanatismo magis alienum, cùm ipse fanatismus non nisi extraordinariâ impressione constare possit. Facilè autem probat auctor à se ablegatam à perfectorum statu *inspirationem extraordinariam et miraculosam* [1] : nec aliam admissam gratiam, nisi illam ordinariam communem omnibus justis. Ergo procul à fanatismi *impetu et instinctu* abest. Hæc ille.

129. Sed profectò non omnia sua bonâ fide, ut oportebat, exposuit : tacuit enim *gratiam actualem* eam esse *quâ voluntas beneplaciti nobis innotescat* [2].

130. Quis autem ex theologis id unquam somniavit? quis gratiæ actuali id tribuit, ut ea nobis *voluntatem beneplaciti*, quæ rerum eventus ordinet, det cognitam? nempe ejus sententiæ nullum auctorem appellat, nullum appellare potest. Quo ergo nova doctrina, nisi ut, sub gratiæ actualis nomine, involvat inspirationem illam extraordinariam, perfectis revelantem id, quod Deus singulatim de ipsis decreverit, et ab ipsis fieri velit, eòque impellentem : qui merus fanatismus est.

131. Hinc in libro de Doctrinâ Sanctorum, « pro regulâ posuerat legem scriptam, et gra» tiam actualem [3] : » cùm gratia actualis nemini theologorum sit regula, sed vis ad regulam incitans. Præsul autem primus et solus, nullo theologorum auctore, *vult esse regulam, quòd per eam voluntas beneplaciti nobis innotescat* [4].

132. Id autem in libro de Doctrinâ Sanctorum subobscurè indicaverat, dicens » esse quamdam » voluntatem Dei, quæ se nobis ostendat per in» spirationem et attractum gratiæ quæ est in » omnibus justis [5]. » Sed nondum reserare ausus illud arcanum » gratiæ actualis, quâ voluntas » beneplaciti singulis innotescat : » quæ doctrina, post quædam obscura tentamenta præmissa, in Instructione pastorali tandem erupit, ut vidimus, sup. n. 128.

133. Quousque autem illa *gratiæ actualis* se vis protendat, auctor tradiderat his verbis : « Per» fectæ animæ, puerorum instar, se possideri, » instrui, ac moveri sinunt in omni occasione » per gratiam actualem quæ illis spiritum Dei « communicat [6]. » Confusè tunc dictum *de spiritu Dei* : nunc autem in Instructione pastorali palam revelatum; eo quòd, cum notitiâ volunta-

[1] *Jac.* I. 14. — [2] *Epist. ad Guig.* n. 4. *ubi sup.* — [3] *Max. des SS.* p. 136. — [4] *Sup. cap.* II *et* V. — [5] *Ead. app.* p. 73.

[1] *App.* p. 73 . 77 . 78. — [2] *Instr. past.* n. 5. — [3] *Max. des SS.* p. 65 . 66. — [4] *Instr. past.* ubi sup. — [5] *Max. des SS.* p. 150. — [6] *Ibid.* p. 216 , 217.

tis beneplaciti sive singularium eventuum per gratiam actualem inditâ, simul exerat se spiritus, quo in omni occasione, perfectæ animæ ea quæ ad eventus singulos sint agenda discernant.

134. Jam gratiam actualem, etsi eam ordinariam et communem omnibus justis millies nomines, nullâ tamen arte perficies ut reverâ non sit extraordinaria : quippe quæ, *quocumque casu*, voluntatem beneplaciti perfectis animabus ostendat. Ergo voce tenus inspirationem communem admittis; reverâ introducis extraordinariam communis gratiæ nomine involutam, palliatam, ut in nostrâ Præfatione gallicâ adversùs Instructionem pastoralem adstruximus [1].

135. Ex his igitur liquet, introductâ inspiratione particulari ad singulos casus, et simul sublatos actus proprii conatûs atque industriæ (ex n. 116), et ipsum fanatismum sub gratiæ actualis nomine latenter invectum; imò verò palam, si rem ipsam, si vim ipsam verborum attenderis.

CAPUT VIII.

De Deo præveniendo.

136. Actus autem proprii conatûs ac proprii laboris hi sunt, quibus vigeat illud Davidicum : *Præoccupemus faciem ejus* : et, *Oratio mea præveniet te.* Deum enim prævenimus, cùm ultro vigilamus, ultro nobis attendimus : neque id expectamus, ut Deus palam nos incitet afflatu singulari, gratiâ scilicet actuali præeunte, quâ nobis *quocumque casu* innotescit quid Deus de nobis decernat ac velit : hanc autem verissimam præveniendæ gratiæ rationem auctor infringit, dum universim negat Deum *præoccupari, præveniri* [2], contra Scripturæ expressam auctoritatem ; neque « quidquam ex sese, et ex suâ indu» striâ ac proprio conatu expectari posse, absque » latentis semipelagianismi notâ : » quarum sententiarum nunc virus ostensum est (cap. III, IV, VI; n. 117, 119, 127, et seq.)

137. Quod ergo fingit auctor novum hæresis genus imputari sibi [3], nempe quòd à semipelagianis gratiam præveniri docentibus abhorreat, ludit : satis enim novit, nos probè intelligere Dei latente gratiâ omnes christianos actus præveniri. Illud quærimus, num expectare otiosi illam gratiam debeamus, et an præveniri nos oporteat præeunte gratiâ actuali, eâ quæ singulis casibus Dei beneplacitum atque eventuum arcana, et quid in unoquoque casu agendum nobis sit, ostendat. Hæc ergo sunt quæ improbemus : hæc sunt quæ pessimum otium, pessimam gratiæ expectationem, pessimum fanatismum inferant.

138. Quærit operosissimè auctor subtilissimus [1], quid sanctum Augustinum voluisse arbitremur, cùm diceret : « Non adjuvat gratia nisi » sponte conantem [2]? » Annon enim, inquit, etiam sponte conantes, Deus prævenit? Quis enim id theologorum ignorat? Illud vult Augustinus, non esse, ut sponte conemur, expectandam gratiæ palam se exerentis opem ; non esse reprehendendum, aliquid expectaris ex se, ex proprio conatu, ex propriâ industriâ ; non esse voces illas proprii conatûs, propriæque industriæ ad semipelagianos ablegandas ; non fuisse rejiciendam universim *justitiæ proprietatem* [3] libero arbitrio et propriis conatibus necessariò conjunctam, ut diximus (cap. III, IV, VI) : hæc nos Augustinum secuti, in novo systemate erroris arguimus.

139. Ne ergo se præsul torqueat his quæstionibus : Quid in me reprehendunt? Palam enim dicimus : Te reprehendimus in propriis conatibus naturalibus extinguendis ita laborantem, ut omnes pariter nostros proprios conatus extingnas. Cùm enim à naturalibus conatibus supernaturales internosci non possint, sublatis universim conatibus, laboribus, industriâ propriâ, universos liberi arbitrii conatus in ruinam trahis; ad gratiam actualem divini beneplaciti arcana reserantem nos remittis : his manifestè fanatismum foves.

140. Sic soles, dolens dico, sic soles : sic à perfectis excludi jubes æternæ beatitudinis, ac promissorum quoque amorem naturalem, quo sub titulo demonstravi [4] necessariò deveniri ad extinguendum etiam supernaturalem, qui à naturali discerni nullâ industriâ possit : sic etiam in auferendo conatu naturali laboras [5], ut eo sublato nullum deinde conatum proprium superesse constet; ac nihil perfectis suppetere præter instinctum fanaticum.

CAPUT IX.

De actibus reflexis ad instinctum fanaticum ablegatis.

141. De reflexis actibus hæc habet [6] : « Animæ perfectæ, cùm sint per sese indifferentes » ad actus directos aut reflexos, hos edunt cùm » vel præceptum ad id urget, vel gratiæ attrac» tus impellit : » præcepti autem casus urgens

[1] *Préf.* — [2] *Max. des SS.* p. 97. — [3] *Rép. à la Décl.* p. 91. 92.

[1] Ibid. p. 93, 91. — [2] *De pecc. mer. lib.* II, *cap.* V ; *ubi sup* — [3] *Rép. à la Décl.* p. 63. — [4] *Préf.* — [5] *Vid.* inter gallica scripta, *Préf.* — [6] *Max. des SS.* p. 117, 118.

ad reflexos actus vix acne vix quidem invenitur: ergo expectandus ille, quem vidimus, gratiæ actualis beneplacitum divinum indicantis motus: nulla prudentiæ ratio adhibenda, sive ad gratiarum actiones, sive ad lectiones pias, sive ad cautiones vitæ humanæ tot inter pericula necessarias, sive, quod est maximum, ad virtutum ultro et propriâ sollicitudine incitanda studia. In his, quæ vel potissimam faciunt vitæ christianæ partem, non regimur ratione vel prudentiâ, sed instinctu et impetu : quod ad fanatismum ducit.

CAPUT X.

De præcepti casu.

142. Quòd autem præcepti casum hic et alibi auctor excipit, nihil est « Hic, inquit [1], mirari » mihi liceat, quod antistes perspicacissimus et » eruditissimus, in libello carpendo sibi ipsi adeo » indulserit, ut hæc proferat vocibus absolutis, » et sine ullâ restrictione, aut temperamento : » vanaque est exceptio de præcepti casu, qui in » præceptis affirmativis rarissimus est, ac vix » unquam ad certa momenta revocandus : quo » fit, ut animæ in aliis quibusque momentis, non » se ratione aut prudentiâ (christianâ), sed » impetu rapi velint ac putent. » Hæc ille sibi à me objecta memorat : mea verba recognosco in *Summâ doctrinæ* [2]. Verùm non advertit gravis monitor vocem illam meam, *ad certa momenta*, semel atque iterum inculcatam. Quis enim, si res ad momenta redigatur, quis certa momenta assignaverit; quis dies certos, quis horas queis sub pœnâ peccati, fidem, spem, charitatem, pœnitendi precandique, ac res divinas considerandi actus exerceas? Si ad exteriora veniamus; quis præscripserit quâ horâ præcisè in diebus festis sacræ Missæ assistas? Hæc ergo omnia instinctui permittes : ut omittam consilii res, connubium, cælibatum, totum directionis ordinem, eleemosynas absque gravi illâ necessitate faciendas; quibus si addideris reflexos actus suprà memoratos, cautiones, lectiones, gratiarum actiones, reliqua ejusmodi innumerabilia, vides impulsibus particularibus nihil esse subtractum.

143. Pergit [3] : « Si hanc propositionem in » casuistæ cujusvis operibus legeret (Meldensis » episcopus), continuò hanc ut laxiorem et Evan- » gelio infensam censurâ gravissimâ protere- » ret : » postea : « tantus præsul apprimè novit » quid in hâc materiâ summus pontifex Inno- » centius XI severissimè condemnaverit. » Novi equidem : novi et Alexandri VIII de præcepto amandi frequentando diligentissimum sanctissimumque decretum : his obsecutus præceptorum affirmantium certissimam legem in meo quoque Catechismo tradidi : non propterea momenta plerumque indicari posse, aut ego aut quisquam hominum credidimus. « Magistrum revereor, » inquit [1], et sileo : » me enim voluit hoc etiam nomine compellatum : at ego gratiis actis id unum supplico, ne mihi falsa imputentur : neve, quod neque ego neque ipse certa illa momenta præceptis affirmativis assignare possimus, ideo puro manifestoque fanatismo singula momenta, instinctibus, impulsibusque particularibus insuper habitâ prudentiæ christianæ ratione, relinquamus : quod unum egisse me [2] prolatæ objectionis verba testantur.

ARTICULUS III.

DE CONTEMPLATIONE : IBI QUOQUE FANATISMUS.

CAPUT PRIMUM.

De transitu ad purum amorem.

144. Transitum ab amore mixto ad purum amorem, quo constat contemplatio, aperto fanatismo tribui, ex his verbis patet [3] : « Id quod » in directione essentiale est, hoc est, ut nihil » aliud facias quàm gratiæ sequi singula vesti- » gia; iisque te finibus coerceas, ut sinas agere » Deum, neque unquam de puro amore verba » facias, nisi ei, cujus jam unctio cor aperuerit » illi verbo quod adeo durum est animabus ad- » huc sibi adhærescentibus, quodque eas in » scandalum perturbationemque conjiceret. » Ergo purus amor is est, quem docere sit vetitum : non hic valet illud : *Quomodo audient sine prædicante* [4]? Dei instinctui soli permittenda res : alioqui turbæ, scandala ineluctabilia orientur : quod quid aliud quàm fanatismus est, ut etiam alibi demonstratum [5]?

CAPUT II.

Vitilitigationes auctoris : malè allegati Patres.

145. Ad hæc tergiversatur auctor, neque quidquam aliud : id enim ait intelligendum « de » quadam œconomiâ, de quodam arcano usitato » sanctis circa probationes extremas et sublime » puri amoris exercitium [6] : » cujus rei Gregorium Nazianzenum, Joannem Chrysostomum, Cassianum, alios in Instructione pastorali ap-

[1] *Max.* 99, 117. *Ead. app. p.* 73, 80, 81. — [2] *Summa doc'. n.* 8. — [3] *Ead. app. p.* 80, 81.

[1] *App. p.* 80, 81. — [2] *Sup. n.* 131. — [3] *Max. des SS. p.* 33. — [4] *Rom.* x. 14. — [5] *Decl., etc. Pref.* — [6] *Rép. à la Decl. p.* 112. *Instr. past. n.* 20, *p* 44, 81.

pellatos testes adducit. Quid nostrâ? Id sufficit: non oportere de his verba fieri ad quemquam: totum relinquendum Deo: sinendum ut agat prout ipse voluerit: expectandum attractum gratiæ actualis, illius scilicet antea explicatæ: atqui hæc ipsissima sunt, quæ nos mero instinctui ac fanatissimo tribuimus.

146. Quanquam nec loci Patrum allegati, ad illud arcanum quidquam faciunt: nempe ait Gregorius Nazianzenus de illo Pauli anathemate, » ausum aliquid esse Paulum, et se quoque au- » dere [1]: » ergo illud arcanum est: quæ illa consecutio? rem maximam, rem arduam Gregorii Nazianzeni verba indicant: non profectò arcanam, quam toti plebi explicabat, idque tribus locis alibi à me citatis [2], quibus tota sancti Patris interpretatio longè à D. Cameracensis mente diversa memoratur.

147. Quid autem Chrysostomi locus, ex homiliâ XVI ad Romanos, ab auctore allegatus? nempe istud: » Quæ homiliâ præcedente dixis- » set, magna et supra naturæ captum quæ jam » dicturus esset, majora, et longè magis exsu- » perantia omnem dicendi facultatem [3]. » Ergo nova, arcana, inaudita, occultanda, licet in ipsâ urbe regiâ tantæ multitudini prædicata: ita commentatur auctor, sed Joanne Chrysostomo palam reclamante.

148. At enim Cassianus, ab auctore memoratus, arcanas eremi traditiones refert: sanè refert: » at de puro amore et contemplatione con- » tinuâ: » sic quidem affirmat auctor [4]; sed falsò: agitur de quibusdam ritibus ac methodis exercendæ sive assequendæ orationis continuæ, quantum in hâc vitâ fas est, deque ejus rei gratiâ frequentando Psalmo LXXIX: *Deus, in adjutorium*, cui connectantur variæ et quodammodo perpetes cogitationes: de his, inquam, agitur tantùm. Lege, lector diligens, relatam à præsule Collationem [5]; nihil aliud reperies. De Gersone autem, ab eo supponit auctor vitam mysticam in puro amore collocatam [6]; quod falsum esse constitit (art. 1, n. 40): omnino quicumque theologiam mysticam occultandam putant, ii procul absunt ab eâ reponendâ in puro amore qui supra tecta prædicandus. Quare quidquid respondet auctor mera vitilitigatio est: quâ contemptâ merus nobis ad ineundum puri amoris exercitium fanatismus relinquitur.

[1] *Orat.* 1; *tom.* 1, *p.* 24. — [2] *Préf. sect.* XIII. — [3] *Chrys. Hom.* XVI *in Ep. ad Rom. init.* ubi sup. — [4] *Rép. à la Décl. p.* 113. — [5] *Coll.* X, *cap.* 8, 9, 10. — [6] *Rép. à la Décl.* ibid.

CAPUT III.

De contemplatione Christi, ac personarum, attributorumque divinorum.

149. Primum, supponenda de contemplatione Christi sententia falsorum spiritualium; à nobis alibi in Instructione scilicet super orationis statibus explicata, quorum hæc summa est: » Unio- » nem personalem cum Christo homine in im- » perfectis statibus celebratam, cùm ad ipsum » Deum anima pervenerit, omittendam [1]: in » summo perfectionis gradu, quo anima refluit » in Deum, totam eam esse immersam ac per- » ditam in Deo, ita ut amittat etiam omnem vi- » sam Dei à se perceptum; et quamvis distinctam » cognitionem, quantumcumque exigua sit [2]: » » quo attributa omnia, personæ divinæ, adeoque ipse Christus excluditur. Huc accedit illud: » animam, abjectâ per totos decem ac viginti » annos omni cogitatione de Christi statibus, » omnem eorum virtutem in se reperire, etiamsi » per totam viam omni visu distincto Christi » careat [3], » nec de eo loquatur aut cogitet: itaque tunc non aliter de Christo « cogitatur quàm » eo quod sub Dei ipsius aspectu (confuso ille » et vago) comprehendatur Christus, neque » mediis (hoc est Christo ipso mediatore) uten- » dam, cùm ad finem perventum est [4]: » quo etiam necesse sit vigere « fidem unam quæ nul- » lam perfectionum et attributorum distinctio- » nem admittat. » Hæc igitur est novorum spiritualium doctrina: ita Molinosus, ita Malavallus, ita vel maximè falsa prophetis illa, quæ apud nos dux quietismi fuit. His autem quas excusationes auctor, quæ fulcimenta quæsiverit, nunc ostendere necesse est.

CAPUT IV.

Præsulis sententia et cavillationes.

150. D. Cameracensis hæc verba sunt [5]: » Con- » templatio pura et directa, negativa est in eo » quòd non sese occupet voluntariè ullâ sensi- » bili ideâ, imagine ullâ distinctâ et nomina- » bili: sed supra omne sensibile et distinctum » solâ ideâ purè intellectuali et abstractâ entis » illimitati. » En igitur quo *voluntariè* contemplatio pura directaque occupetur.

151. Hic auctor duo facit: primum, ut definiat contemplationem puram et directam esse negativam: deinde, ut doceat quâ ex re præcisè negativa intelligatur: ut profectò constet contemplationem, quæ non eo modo negativa

[1] *Instr. sur les états d'or. liv.* II. — [2] *Ibid.* — [3] *Ibid.* — [4] *Ibid.* — *Max. des SS. p.* 186.

sit, impuram, hoc est mixtam atque compositam, indirectamque haberi.

152. Hic auctor cavillatur in hunc modum [1] : » Nullibi à me dictum, contemplationem, cùm » pura directaque est, non se voluntariè occu- » pare imagine sensibili, ideâque ullâ distinctâ. » Contra, tu dixisti : » contemplationem puram et » directam esse negativam; » quod universim dictum nemo non videt.

153. Instas [2] : » Non id dicere potui, cùm di- » xerim contemplationem puram et directam » admittere omnia objecta, quæ pura fides of- » ferre potest, » citasque locum ex lib. de Doctrinâ Sanctorum, qui est p. 188. Rectè : at non erat omittendum id quod eo loci addis : illa objecta admitti, » quæ Deus ipse offert, et quibus » anima non occupatur nisi impressione gra- tiæ [3] : » utique singularis, quæ nisi hic intelligatur nihil est, cùm ubique sit necessarius gratiæ communis influxus. Ita omnia tibi apprimè constant, valetque illud tuum, non occupari animam, *voluntariè* quidem, *nisi ente illimitato, non ullâ ideâ distinctâ* [4] : et tamen occupari aliis quoque *objectis atque ideis distinctis* [5]; sed si Deus offerat, eòque animam adigat *illâ impressione gratiæ* actualis quam vidimus : quâ quippe beneplaciti voluntas nobis innotescat (sup. art. II, cap. VII, n. 27 et seq.).

154. Falsum ergo illud quod dicis [6] : » Con- » templatio pura et directa quandoque negativa » est, quandoque non est : » contrà enim definisti « universim contemplationem puram et di- » rectam negativam esse : » tum etiam præcisè in quo negativa sit. Ergo contemplatio pura directaque est illa quæ *voluntariè* ente tantùm abstractissimo occupetur : nec cæteris objectis ideisque distinctis, » nisi offerente Deo, et ex » impressione gratiæ » singularis.

155. At negas à te assertam « impressionem » illam gratiæ singularis; negas exclusam pro- » priam electionem [7]. » Quid igitur significat illud, contemplationem *voluntariè* quidem non nisi illimitatâ et abstractissimâ entis ratione occupari, cæteris verò objectis non nisi *impressione gratiæ et offerente Deo?* Quid est illud, inquam, offerente Deo? annon Deus offert illam quoque abstractissimam rationem entis? annon illi intervenit gratiæ communis impressio? annon intervenit omnibus actibus, et inter contemplandum et extra contemplationem? Si non ergo hic aliud postulas, si non impressionem gratiæ singularis intendis, planè vacat illa gratiæ impressio, quam hic singulatim requiris, et actui animæ *sese voluntariè* occupantis opponis.

156. » At enim, inquit [1], non exclusi pro- » priam electionem : » eâ voce scilicet, fateor : at verò exclusisti conatum proprium, laborem proprium, propriam industriam : at induxisti gratiam actualem, omnia singulatim omnique casu ostendentem, quæ Deus velit beneplacito suo : at his duobus dogmatibus induxisti fanatismum, quem hic quoque ad contemplationis objecta seligenda pertinere constet.

157. Frustra objicit, à Meldensi quoque admitti » contemplationem, quæ se ente illimitato » et abstractissimis rationibus aliquando occu- » pet [2]. » Quis enim eam negaverit aut ignoraverit? Absit autem ut dixerim, illo quidem objecto *voluntariè* animum occupari, aliis verò Deo imprimente, instigante, ac movente singulares affectus : tanquam animus per se generalibus tantùm et indistinctis rationibus occupetur; divinis verò attributis, divinis personis, ipso Christo adhærescat, non sponte et ipsâ consiliante prudentiâ : non purè : sed si impellatur, si impressione et impetu agatur : quo fit, ut Christus tantaque illa objecta ipsâ contemplatione non satis per sese digna videantur. Id ergo bonus Deus avertat à nobis, quod puri quietismi est, ut vidimus.

CAPUT V.

De Christo subtracto perfectis animabus, auctoris effugia.

158. Jam quod perfectis animabus nempe contemplatricibus subtrahatur Christus, hæc verba auctoris probant : » Animæ contempla- » trices privantur visu distincto, sensibili et re- » flexo Christi [3]. » Hic auctor conqueritur de suppressis his vocibus, *sensibili et reflexo*, cur » autem eas voces, inquit, prælati omiserunt, ac » tantùm retulerunt visu Christi distincto pri- » vatas animas? » cur? quia nempe hæc auctor ipse separat. Subdit enim : » Animæ non sunt » privatæ in perpetuum visu simplici et distincto » Christi : » ergo privantur eo, eo, inquam, *visu simplici et distincto*, licet non in perpetuum. Rursus : « Initio ferventis contemplatio- » nis, non repræsentatur Deus nisi ratione con- » fusâ : anima se recolligens tanquam absorpta » gustu sensibili non potest occupari distinctis » visibus, » quales sunt attributorum, divinarum personarum, ipsiusque Christi : procul ergo est ab illius statûs conditione Christus distinctè visus. » Idem, inquit [4], evenit in extremis pro-

[1] *Rép. à la Décl.* p. 74, 75. — [2] *Ibid.* p. 75. *Max. des SS.* p 188. — [3] *Ibid.* p. 189. — [4] *Ibid.* p. 186. — [5] *Ibid.* p. 188. — [6] *Rep. à la Decl.* p. 77. — [7] *Ibid.* p. 82.

[1] *Rép. à la Décl.* p. 82. — [2] *Ibid.* p. 77, *et seq.* — [3] *Max. des SS.* p. 194. — [4] *Ibid.* p. 195.

» bationibus. » Tum : » His duobus exceptis » casibus, anima vel excelsissima potest occu» pari Christo præsente per fidem. » Ergo in illis casibus *Christo præsente per fidem* anima occupari non potest. Christus autem *præsens per fidem*, is ipse est Christus, quem tenemur, juxta Paulum, habere *inhabitantem* [1], cujus *inhabitationis fides* Christi est medium : quæ tamen abesse fingitur. Denique » inter contempla» tionis intervalla, ubi cessat pura contemplatio, » anima adhuc Christo (per fidem præsente) oc» cupari potest [2]. » Ergo extra illa intervalla, eùm viget pura contemplatio, occupari non potest. Hæc sunt quæ quietismum foveant, apertè introducant.

159. Neque audiendum illud : » non, inquit [3], » adhibui particulas exclusivas : » sed tamen verbis illis inest exclusio : « cessante contempla» tione purâ, anima adhuc Christo per fidem » occupari potest : » clarumque est consecutio : ergo in contemplatione purâ occupari non potest.

160. Pergit : » Atqui addidi, inquit [4], nul» mas in altissimo contemplationis gradu consti» tutas eas esse quæ Christo vel maximè occu» pentur. » Extra hos duos casus scilicet, et adhuc inter ipsa intervalla, purâ contemplatione cessante, nec aliter aut alio modo : neque ad aliud valet illud *adhuc*, quo refugit auctor, nisi ut intelligatur, verè his duobus casibus subtrahi Christum : et etiam extra illos duos casus, etsi tamen à contemplatione purâ, non ab intervallis puræ orationis posse subduci : quæ auctorem nedum excusent, magis magisque gravant, ut vidimus.

CAPUT VI.

De duobus casibus quibus Christus subtrahatur : auctoris labor et ludibria.

161. Quantum in his difficultatibus resolvendis laboret auctor, hæc Instructionis pastoralis responsa docent : Hæ Christi subtractiones sive » privationes, inquit [5], non sunt reales, sed ap» parentes : » In his licet nec fides inveniatur illa quæ Christum *præsentem reddat : sunt transitoriæ* : quæ duas integros status, nempe initia contemplandi et probationes extremas, et præterea contemplationis puræ directæque tempus implent : » diuturnæ non sunt et Christus » mox redibit : » ergo aberat, à mente et cogitatione discesserat : » probationes per se sunt » breves ; saltem illud extremum [1] : » quis enim legem Deo fixit, ne quantum voluerit et quamdiu voluerit probet animas? Quis Theresiam quindecim, imò ut ipsa memorat [2], duos et viginti ferè annos inter ariditates detinuit, nisi Deus? » Sunt intervalla quædam in illis proba» tionibus : » sed horum intercapedinem quis mensus est? ut et illud omittam, » variis causis » effici ut sint prolixissimæ [3] . » sed esto probationes sint breves : an D. Cameracensi excidit, » transitum ad contemplationem ordinariè esse » longum [4] : » quo spatio anima de Christo cogitare non possit? an tantum archiepiscopum à Christo per fidem præsente discedentibus has excusationes quærere oportebat? Dolendum sanè, dolendum, nec piæ lacrymæ hic cessaverint.

162. At enim accusari non debuit tam *horrendi erroris*, de Christo à contemplatione secluso, nisi *prolatis ejus expressissimis verbis* [5]? Quid si de re tantâ tamque perspicuâ ambiguè scripsit, eùm perspicuè deberet ac posset? quid si apertè suffragari non ausus, tamen occultis molitionibus tam noxio quietistarum errori colorem fucumque quæsivit? Non erat scrutanda veneni sedes? non erant persecandi sinus? Sed nunc hæc vacant, cùm auctorem apertis verbis, totâque doctrinæ serie deprehensum teneamus, ac nihil nisi ludibria respondentem : quæ nos et in Præfatione nostra gallicanâ fusè persecuti sumus, et in articulo Issiacensi XXIV antea proscripsimus [6].

CAPUT VII.

S. Theresiæ et B. Joannis à Cruce clara sententia.

163. Nunc deprehenso auctoris errore, quàm ex adverso stet contra sanctam Theresiam, norunt omnes : pauca ergo delibare juvat, tanquam ex favo dulcissimo. Sancta Theresia initio à Christi humanitate sese abstrahebat, » cujus » insaniæ non sine gravissimo dolore recorde» tur, tanquam prodito Christo per ignoran» tiam [7]. » Subdit : » Fierine potest, subiisse in » mentem, ut vel unius horæ spatio tu mihi, » Christe, ad veram pietatem obstaculo fuisse » videaris? » Ecce nec per horam unam sustinet mente abesse à Christo, nedum per spatia duplicis integri statûs, aut quocumque tempore viget pura contemplatio : ac proinde deplorat *tantam cæcitatem* [8] : ab eâque avertit eum ad quem scribit, » allato Pauli aliorumque sane-

[1] *Ephes.* III. 17. — [2] *Max. des SS.* ibid. — [3] *Rép. à la Décl.* p. 89. — [4] *Ibid. Max. des SS.* p. 196. — [5] *Instr. past.* n. 18.

[1] *Max. des SS.* p. 78 et 79. *Instr. past.* errata sur la p. 33. — [2] *Lett.* XIX, n. 2. — [3] *Instr. past.* ibid. — [4] *Max.* p. 175. — [5] *Rép. à la Décl.* p. 81. — [6] *Préf. Avert. Art. d'Issy*, XXIV, .. — [7] *Vie*, ch. 23, p. 126. — [8] *Ibid.* p. 127.

» torum contemplatorum exemplo, qui Christi » nomen nunquam non in ore habebant[1]. »

164. Sanè confitetur[2], « cùm Deus suspendit » omnes animæ facultates in variis orationis ge- » neribus, tunc amitti Christi ut hominis præ- » sentiam, » eam quam intellectu complecti- mur, nec tamen Christum tunc omittimus, « cùm toti ad amandum eum animum conver- » tamus. » Addit : « Qui mentem abstrahant ab » intuendâ humanitate, gradi per aera nullo » fulcimento, quanquam Deo pleni sibi videan- » tur. » Ex quo etiam infert[3], animam « or- » dinariè indigere eo sustentaculo, præsertim » in pœnis, in laboribus, in persecutionibus, in » ariditatibus : » hoc est profectò in probatio- nibus; quo vel maximè tempore præsul à Christo nos avocat.

165. Alio loco hæc habet[4] : « Mihi quidam » persuadere voluerunt, utilius esse animæ per- » fectiori, ut occupetur divinitate tantùm seclu- » sis corporalibus; sed nunquam in eam persua- » sionem adducar : quippe quæ experta sim, hâc viâ dæmonem me voluisse deceptam : à quâ » viâ proinde caveri oporteat, neque credi cul- » quam talia suadenti : » adeo ab eorum aucto- ritate abhorrebat : neque cunctatur modestissima virgo hanc viam *periculosissimam* pronuntiare, quippe quâ dæmon utatur, *ad extinguendum sacræ eucharistiæ gustum.*

166. Notandum autem illud, interdum sus- pendi sacratissimæ humanitatis intuitum : sic tamen, ut in eam priùs et assiduè visam, ac pe- nitus animo comprehensam, voluntas toto amore inardescat, ut dictum est.

167. Hanc secutus vir beatus Joannes à Cruce, sic docet[5] : « Quòd studeamus oblivisci figuras, » nunquam intelligitur de Christo ejusque huma- » nitate : quanquam enim interdum in sublimi » contemplationis arce, et in simplici divinita- » tis intuitu, hujus humanitatis anima non re- » cordetur ; nulla tamen adhibenda cura est ut » ea omittatur, eo quòd ejus visus ac meditatio » amatoria ad omne bonum auxilio sit, per eam- » que faciliùs ascendamus ad sublimissimum » unionis gradum : cùm aliæ quidem corpora- » les formæ impedimento sint : sed non ille qui » seipsum fecit hominem, quia ipse est veritas, » ostium, via, et dux ad bonum. »

168. Dicent à beato viro id tantùm caveri, « ne curam adhibeamus ad Christum incarna- » tum omittendum. » Verùm advertenda causa ejus consilii, quod nempe Christus incarnatus ad omne opus bonum, et ad ipsam excelsissi- mam unionem adjuvet : quo fit ut nusquam im- pedimento esse possit.

169. Quare, cùm formarum recordationem aufert, « Deum incarnatum excipit, cujus re- » cordatio semper adjuvet ad finem consequen- » dum; quippe cùm hic via sit, dux et fons » omnis boni[1]. » Qui autem semper adjuvat, nusquam officit, nusquam obstaculo est.

170. De reliquis nulla est difficultas, cùm cer- tum sit contemplatione Christi alias duas perso- nas divinas, atque adeo omnia divina attributa introduci, « ut sapientiam et divina judicia, ac » prædestinationis, præscientiæque altissima ar- » cana : » quemadmodum idem vir beatus do- cet[2], et sic in animam maximâ licet abstrac- tione suspensam per Christi mysteria perfectiones Dei, personæque divinæ assiduè reducuntur ; nec à mente discedunt.

CAPUT VIII.

Conclusio et recapitulatio hujus primæ partis.

171. Videt ergo lector diligens, de tribus vel gravissimis articulis, quibus ferè tota vitæ spi- ritualis ratio continetur, quàm D. Cameracensis sanctæ Theresiæ, B. Joanni à Cruce, cæteris probis mysticis adversâ fronte concurrat, qui favere se velle profitebatur : adeoque abesse, ut damnato libello præsulis, aliquid illis me- tuendum veniat, ut contrà probato, illi sanc- tissimi auctores non nisi improbari possint.

172. Nunc juvat quæ dicta sunt repetere pau- cis : primo quidem articulo hæc vidimus : in oratione quietis, suspendi, ligari, impediri per certa momenta divinâ operatione animæ facul- tates : eam orationem ideo supernaturalem dici, quòd supra communem discurrendi viam à Deo elevetur per illud auxilium, quod sit extraordi- narium ac supra communes gratias : non ergo operationem hanc ab ejus gratiæ quæ sit com- munis omnibus justis inspiratione pendere.

173. Quod auctor in viis spiritualibus agnoscat *impotentias*, sed impropriè dictas, manifestam esse cavillationem quæ vim verborum eludat, cùm etiam B. Joannes à Cruce de illâ impo- tentiâ meditandi et discurrendi loquens, quæ sit nota transitûs ad contemplationem clarè di- cat[3] : « Tunc animam nec si velit meditari » posse : » quo nihil est significantius ad ve- ram impotentiam designandam : atque hâc etiam voce usam esse sanctam Theresiam[4], alibi ob- servavimus.

[1] *Vie, ch.* 23, *p.* 128. — [2] *Ibid. p.* 129. — [3] *Ibid. p.* 130. — [4] *Chât. de l'ame,* 6e *dem. ch.* 7. *p.* 785. — [5] *Mont. du Carm. liv.* III. *ch.* I. *p.* 153.

[1] *Mont. du Carm. liv.* III, *ch.* 14, *p.* 172. — [2] *Vive flamme, cant.* II, *p.* 512. *Explic. du Cant. p.* 482. — [3] *Vive flamme, Cant.* III, ¶ 3, § 6, *p.* 536. — [4] *Chât.* 6, *dem. ch.* 7, *p.* 786.

174. Neque omittendum, me nihil aliud quàm sanctorum verba exscribentem, fanatismi accusatum : quæ accusatio redundet in eos, quorum exprimo disertas planasque sententias.

175. Secundo articulo, auctoris contra omnium spiritualium doctrinam excludentis actus proprii laboris, proprii conatûs, propriæ industriæ, et sub gratiæ actualis nomine omnia ad inspirationem extraordinariam revocantis, purum putumque fanatismum ostendimus.

176. Tertio articulo, de subtracto Christo, ac divinis attributis, divinisque personis à purâ contemplatione quiestisticum errorem, sanctæ Theresiæ ac Joanni à Cruce penitus repugnantem, deprehendi : quæ hâc primâ parte demonstranda susceperam.

PARS SECUNDA.

IN QUA SOLVUNTUR SPIRITUALIUM AUCTORITATES A D. CAMERACENSI OBJECTÆ.

CAPUT PRIMUM.

Primus locus ex sanctâ Theresiâ.

177. Jam expendamus locos quibus auctor approbat suam sententiam [1]. Primus iste, ex sanctæ Theresiæ sextâ mansione [2] : « Animæ » hujus statûs vellent, ut videret Deus, sese non » ei famulari spe mercedis : » quem locum sic urget præsul : « An vult sancta dicere vel illas » animas Deo ostendere à se rejici spem? absit » ab eâ talis impietas. Ergo hic spectatur mer» ces tanquam objectum affectûs naturalis et » mercenarii. »

178. Ego verò quæro primùm, utrùm hujus affectûs naturalis sancta virgo Theresia ullam unquam fecerit mentionem? si quam; locos proferat : nullum autem protulit, ac ne tentavit quidem. Si nullam; ergo illam interpretatur ex libitu suo, non ex illius dictis.

179. Quæro iterùm, an B. Theresia ita nolit *famulari Deo spe mercedis*, ut eam ipsa spes ne quidem *cohortetur ad currendum stadium?* Hoc si voluit, palam adversatur concilio Tridentino definienti valere spem [3], « ut justi suam » ipsorum socordiam excitando, et sese ad cur» rendum in stadio cohortando, cum hoc im» primis ut glorificetur Deus, mercedem quoque » intueantur æternam : » cujus rei exemplum Moysen et Davidem præbent Tridentini Patres. Ergo sancta Theresia his potior, nec doctrinâ concilii, nec horum exemplo uteretur; quod nemo dixerit.

180. In promptu ergo est beatæ virginis sensus : « Non vult se famulari Deo spe mercedis, » tanquam solo vel præcipuo motivo, certum : tanquam et illa spes nullum sit motivum cohortans et invitans, falsum et hæreticum.

181. Nihil igitur ad rem facit *affectus naturalis*, nisi ad infringendam sanctæ Theresiæ sententiam : illa enim, non affectum tantùm naturalem, de quo nec unquam cogitavit, supernæ felicitatis excludit; sed ipsam spem supernaturalem mercedis æternæ, ut quidem esset finis ultimus, aut motivum primarium ac præcipuum : quod est ab omnibus theologis traditum.

182. Quod ergo sancta subdit : « Has animas » non cogitare de gloriâ assequendâ, » tanquam de motivo, *quo magis incitentur*, Tridentino concilio, et sanctorum exemplis esset contrarium, nisi eo modo sumptum, quo diximus.

183. Nec aliter intelligendus hic collatus Bernardi locus [1] : « Purus amor de spe vires non » sumit : » non sumit præcipuas, vel maximas; fateor : non sumit ullas; falsum et hæreticum.

CAPUT II.

De affectu naturali.

184. De affectu naturali, quo uno se auctor nunc expedit, sæpe diximus : hic autem quærimus tantùm, an hujus affectûs concilium Tridentinum loco allegato [2] mentionem faciat? Nullam autem facit, sed vim spei explicans in eo reponit illam, « ut nos excitet, cohortetur mer» cedis intuitu, cum hoc ut imprimis glorificetur » Deus : » ergo vacant reliqua, nec affectûs naturalis ullam rationem habere nos oportet.

185. Jam, quod auctor *commodi proprii* nomine affectum illum *naturalem* semper et ubique à se intellectum profitetur [3], manifestè falsum. Agnoscit enim *commodum proprium æternum*, quod abdicari vult *absque ullâ spe* [4] : commodum autem æternum, præter salutem æternam, nullum est. Idem efficit illa vox : « Fit sacrifi» cium absolutum commodi proprii in æter» num [5] : » illud enim quod abjicitur respectu æternitatis non nisi æternum est. Non ergo hic intelligitur affectus naturalis, qui non potest esse nisi temporarius.

186. Sanè homini justo nihil est æternum,

[1] *Instr. past.* p. 73. *II. Lett. à M. de Paris*, p. 40. — [2] *Chât. de l'ame*, *dem.* 6, *ch.* 9, p. 799. — [3] *Sess.* VI, *cap.* XI.

[1] *Instr. past.* p. 74. *Serm.* LXXXIII *in Cant.* n. 5; *tom.* I, *col.* 1558. — [2] *Sess.* VI, *cap.* XI. — [3] *Inst. past.* n. 3, 4, 10. — [4] *Max. des SS.* p. 73. — [5] *Ibid.* p. 90.

nisi vel Dei possessio, vel de Deo possesso gaudium et delectatio. Atqui neutrum eorum est ex affectu naturali : neutrum eorum aut in patriâ exscindendum, aut in viâ contemnendum. Non ergo commodum proprium æternum affectus naturalis est, aut aliud quidquam quàm ipsa beata æternitas, cujus studium exerceri, non infringi oportet.

CAPUT III.

Quòd ille affectus naturalis ex ipso auctore sit inutilis.

187. D. Cameracensis hæc sunt in Responsione ad Summam doctrinæ [1] : « Fatetur D. episcopus Meldensis scholas communiter tradere, » charitatem spectare Deum in seipso, amore absoluto, ac libero ab omni respectu ad nos : » subdit [2] : « Eam definitionem si semel admiseris, uno Issiacensi articulo XIII indiget systema » meum. » Duo ergo sunt capita quibus illud continetur : nempe definitione charitatis, et Issiacensi articulo illo XIII.

188. Atqui affectus naturalis ad ea duo est inutilis. Non enim amamus Deum *sine ullo respectu ad nos*, affectu naturali. Non etiam est naturalis charitas illa quæ *benigna est, quæ patiens, quæ omnia credit, sperat, sustinet*, de quâ agit Paulus [3] : de quâ unà tractatur Issiacensi art. XIII. Atqui ad hæc duo capita *totum systema* revocatur : non *ullâ aliâ re indiget :* non ergo indiget illo amore naturali, isque ad explicandam Theresiam perperam adducitur.

CAPUT IV.

Secundus locus sanctæ Theresiæ.

189. Ex eâdem mausione sextâ, secundus affertur is beatæ virginis locus : [4] « Anima non » se incitat spe adipiscendæ gloriæ : verùm id » unum cogitat, ut suo amori satisfaciat, cujus » natura est, ut semper operetur mille modis. » Si posset anima, mille inventa quæreret, ut » sese ipso amore consumeret : si id necessarium » ad majorem Dei gloriam, ut æternum in nihilo remaneret, ex animo consentiret. »

CAPUT V.

De suppositionibus impossibilibus : auctoris manifestæ calumniæ.

190. Hic locus pertinet ad suppositiones illas impossibiles, de quibus cùm multa tradiderimus [1], sanctæque Theresiæ locos latè pertractaverimus, nunc ad hæc capita summam doctrinæ nostræ referemus.

191. Primùm, hæ suppositiones nihil nobis adversantur, quas annotatis ad marginem locis et ultro recepimus, et sanctorum auctoritatibus asseruimus. Quare miror ita nobiscum agi, tanquam eas improbemus [2].

192. Secundò, has etsi velleitates diximus, non tamen eis meritum detraximus, quas magnis animabus, Moysi, Paulo, cæteris, à sanctis attributas esse, monnimus.

193. Tertiò, malè imputatur nobis à D. Cameracensi, Paulo et Moysi, aliisque piis animabus per illas suppositiones impossibiles attributas « pias ineptias, pios excessus, pia deliria, inanes » argutias, quodque est gravissimum, inordina- » tos affectus [3]. » Ego autem ut pios excessus, nec tamen extra fines debitos, non denegaverim sanctis cum Paulo *mente excedentibus* [4], et in *excessu suo* cum sancto Davide multa dicentibus [5]; *ita inanes argutias, ineptias*, deliria, inordinatos affectus, etiam Paulo et Moysi à me fuisse imputatos, dolens dico, aperta calumnia est, pessimo exemplo ab antistite illata antistiti; vel ergo proferat locum, vel inficietur indignam in fratrem contumeliam. Notat quidem ad latus paginam meam 443 [6], ut ostendat hæc à me inter absurda reputari; sed falsò : lege, lector, nihil invenies præter *pios excessus* quos sibi ipse Paulus, ipse David attribnunt. Quod si cuiquam sanctorum attribuere videor *amatorias amentias* [7] : id primum nec meo nomine nec pravo sensu dictum, cùm etiam ejusmodi *amentias* sponsæ ipsi, atque animis sancto amore percitis, non Bernardus, non alii optimo sensu imputare vereantur.

194. Quartò, nunquam dissensi ab auctore asserente *velleitates* de re impossibili, ut gravissimo peccato, ita etiam maximo merito imputari posse [8]. Quis enim hoc ab Augustino, imò ab omnibus theologis non didicit, peccare gravissimè prava cupientem si per impossibile impunita essent? Quod quidem ad bonum ut in malum valere, absit ut negaverim.

195. Quintò, *velleitatis* nomen adhibui, ut docerem ejusmodi voluntatem etiam abdicandæ salutis (quoad quosdam effectus, si possibile esset), cùm ea voluntas absoluta et perfecta non sit, facilè conjungi posse cum absolutâ et per-

[1] *Resp. ad* Summa doct. *p.* 5. — [2] *Ibid. p.* 8. — [3] *I. Cor.* XIII. — [4] *Chât. de l'ame*, 6e *dem. ch.* 19, *p.* 790.

[1] *Instr. sur les états d'or. liv.* IX; *liv.* X, *Art.* XXXIII *d'Issy* — [2] *Rép. à la Décl. p.* 149. — [3] *Resp. ad* Summa, *p.* 19, 26, 49, *etc. Rép. à la Décl. p.* 149. — [4] *II. Cor.* V. 14. — [5] *Ps.* CXV. — [6] *Rép. à la Décl. p.* 149. — [7] *Instr. sur les etats d'or. liv.* IX. — [8] *Rép. à la Décl. p.* 149, 151.

fectâ voluntate volendi salutem: quin ipsum illud « vellem pro Deo salutem, quoad quosdam » effectus abdicare, » est reverâ velle salutem ipsam quam te nolle non posse fatearis. Quare si quis diceret: Vellem propter Deum non esse beatus, si id velle possem, aut si Deo placeret, illo ipso actu clamat se beatum esse velle, et nolle non posse; adeo nullus actus à beatitudinis voto est vacuus.

196. Igitur, quod sexto loco dixerim, in eo actu, » vellem pro gloriâ Dei carere optatâ bea» titudine, si fieri posset: » inest duplex meritum: et illud optandæ salutis, et illud anteponendæ divinæ voluntatis, si talis esse posset.

197. Denique non idem valet: si quis ita diceret, « Vellem delectari quocumque peccato, si » impunitum esse posset: » in eo enim actu meritum omnino esset malum: cujus rei ratio est, quòd duo bona merita inter se compati possint, non possint autem componi et compati in eodem actu meritum bonum et malum: ac per has propositiones septem patet responsio ad omnia objecta quæ oriri possunt ex suppositionibus impossibilibus.

CAPUT VI.

Tertius sanctæ Theresiæ locus: hujus vis auctori ignorata.

198. In Instructione pastorali tertius locus is est sanctæ Theresiæ, ex mansione septimâ [1]: « In hoc perfectissimo gradu inducitur tanta » oblivio sui, ut anima utrùm sit an non sit vix » sciat: non enim cogitat de cœlesti patriâ: ac » si certò teneret statim egressam ex corpore, in » cœlum transituram, non eâ felicitate move» retur, quia tunc non cogitat de gloriâ sancto» rum aut de pari gloriâ consequendâ; sed tan» tum ut Deo serviat. » Hæc illa, quæ nos in statibus orationis facilè solvimus [2].

199. Ipse sensit auctor hujusmodi locos non esse ad summum urgendos: sed pessimas interpretationes adduxit duas [3]; primam, secundùm sanctam Theresiam, « non incitari animas af» fectu naturali ac mercenario sui ad formalem » beatitudinem. » Quâ de re præmonuimus, nunquam beatam virginem cogitasse (n. 177, 178.): nunquam, inquam, de affectu naturali beatitudinis formalis exsuperando cogitavit; sed ipsum christianæ spei supernaturalem affectum prætergressa, eum affectum ex omnium theologorum sensu subjunxit ac subordinavit Dei charitati: quare præsul Theresiam invitam ad suum affectum naturalem trahit, et à seipsâ facit esse degenerem.

200. Altera solutio non pluris valet [1]: « Nem» pe quòd charitas ordinariè præveniat spem, » ejusque actus imperet, non autem à spe se » prævenirì sinat. » Quæ perfectio omnibus vitæ christianæ professoribus à Paulo proponitur his verbis: *Omnia vestra in charitate fiant* [2]: et: *Sive manducatis, sive bibitis, sive aliud quid facitis, omnia in gloriam Dei facite* [3].

201. Sanè hæc pertinere ad præceptum et ad perfectionem illam evangelicæ legis omnibus imperatam exactiores theologi tradunt: sed quia perfecti nostri, non ita de christianâ perfectione sentiunt, et Pauli sententias ad consilium revocant; non negabunt certè illud consilium proponi omnibus christianis: nec esse quemquam qui ab illo abhorreat; imò qui non ad id se invitari sentiat. Non ergo pertinet ad purum illum amorem, qui D. Cameracensi, « sanctis quoque inaccessus, nec iis proponen» dus esse videatur: ad quem scilicet, nec lu» men interius habeant, nec gratiæ illecebram: » quo proinde conturbentur, scandalizentur [4], » expaveant.

202. Quare illud, sive præceptum, sive consilium, omnibus communiter propositum, eò pertinet, ut omnes nostri actus a charitate imperentur: quod autem subdit auctor, ita imperari, « ut anima Deum diligeret, etiamsi nul» lam ab eo speraret beatitudinem [5]: » id omni actui charitatis intrinsecum esse, pars multò maxima theologorum tradit, neque expectavit sancta Theresia septimam mansionem, ut Deum illo amore diligeret. Altiùs ergo vestigandus sanctæ virginis sensus.

CAPUT VII.

Verus sensus sanctæ Theresiæ ex ipsâ stabilitus.

203. Is autem sensus hic est: ut spe gloriæ non quidem moveretur tanquam fine ultimo, ac motivo præcipuo charitatis; moveretur tamen ut moveri solent piæ animæ per illas secundarias objectivas rationes, à theologis memoratas, quæ ad amandum alliciant.

204. Neque id voluit sancta Theresia, ut gloriâ cœlesti non absolutè moveretur; quod concilio Tridentino repugnare vidimus: sed ut non moveretur *tum*; per certa momenta; alternantibus vicibus [6]: etsi enim ea motiva virtute semper movent, non tamen semper actu de illis cogitatur; nec tamen diu à cogitatione absunt:

[1] *Instr. past.* p. 74. *Chât. 7e dem. ch.* 3, p. 816, 817. — [2] *Instr. sur les états d'or. liv.* IX. — [3] *Instr. past.* p. 75.

[1] *Instr. past.* p. 75. — [2] *I. Cor.* XVI. 14. — [3] *Ibid.* X. 31. *Col.* III. 17 — [4] *Max. des SS.* p. 34, 35. — [5] *Ibid.* p. 75. — [6] *Chât. de l'ame*, 7e *dem. ch.* 3, p. 817.

ac subinde recurrunt: unde sancta Theresia subdit de illis animabus: » Rursus autem re» deunt ad desiderium Dei perfectè potiundi: » cui tamen postea renuntiant (quoad dilatio» nem, non quoad rem ipsam), satisque contentæ » quòd Deum comitem habeant, ei offerunt vi» tam suam prolongatam, ut certissimum ac » laborosissimum argumentum antepositæ di» vinæ commodi rationis suis rationibus et com» modis: » qui sensus, nec intelligi potest, sine Dei possidendi absoluto desiderio: nisi enim desiderarent, nihil Deo immolarent: immolant autem non quidem auferendum, absit; sed tamen differendum Dei desideratissimi votum: ergo illo nunquam absolutè carent sed vicibus, aut tantisper premunt, aut actu eliciunt: summam autem ipsam nunquam non retinent.

205. Quocirca ita concludit illum excelsissimum de Deo potiundo locum: » quo sensu pu» tatis esse illas animas, cùm reputant se illâ » felicitate privari posse? » Absit ergo ut non optent illam felicitatem quâ privari se posse, non sine gravissimo dolore sentiunt. Sic omnino intelligenda sunt dicta sanctorum, relatis integris locis, non abruptè allegatis, et per vim manifestam ad aliena detortis.

CAPUT VIII.

De B. Joanne à Cruce.

206. Videamus autem annon à B. Joannis de Cruce sensibus D. Cameracensis toto cœlo aberrarit: is enim est qui non semel desiderium potiundi Dei pressisse, et suppositionibus illis impossibilibus indulsisse videatur. Is igitur de perfectis animabus hæc habet [1]: « sine curâ, » sine reflexione sunt: » sanè: « sed per illud » spatium, quo viget contemplatio. »

207. An igitur per illud spatium non desiderant Deum? absit: » Amans enim anima non » potest amoris sui non desiderare mercedem, » cujus gratiâ amico servit: alioquin nec illud » amor esset: quæ merces non alia est, nisi » amoris augmentum, quousque perveniat ad » illum perfectissimum amoris statum, qui sit » ipse sibi merces: nec aliam mercedem anima » optare possit [2]. » Optat ergo illam: optat Deum ipsum habendum, potiundum: nec sine illius mercedis » voto stat amor, aut amoris » gaudet nomine. »

208. Rursus: « Morbus amoris non nisi præ» sentiâ sanari potest [1]: » quo nihil est clarius, ac simplicius. Et iterum: « Animæ Deum » amanti non nisi potiundo potest satisfieri; » non enim aliæ gratiæ satisfaciunt, sed incen» dunt et irritant Dei, ut in se est, videndi de» siderium [2]. »

209. Quod ergo alibi docet non esse animas illas « intentas solatiis, aut commodo proprio, » sed Deo pro suâ ipsius dignitate et acceptis » beneficiis [3]: » adeoque profectò suis commodis: non sic tamen ut præcipuo, sed ut secundario, magno tamen motivo.

210. Quin etiam cùm anima videtur optare ut avertat Deus dulcedines suas, sponsæ instar canentis: *Fuge, dilecte mi* [4]: » ne credas » averti velle: genus locutionis est ex nativo » amittendæ dulcedinis metu [5]: » ergo sic avertere, elicere est, optare est: estque illa fuga ex amatoriâ vi grande desiderium: quantò ergo ferventius est desiderium illius Deo viso atque possesso æternæ dulcedinis? Unde illud erumpit ex imo pectore: « Rumpe telam hujus vitæ, » ut te statim amare possim cum eâ plenitudine » ac saturitate quam desiderat anima mea æter» nam et interminabilem [6]. »

211. Sic illis amantibus pressa desideria, etiam per suppositiones illas impossibiles, nihil aliud sunt quàm genus desiderii eò ardentioris quò latentioris.

CAPUT IX.

Locus ejus auctoris à D. Cameracensi prolatus: deque proprietate.

212. Hæc præsul omnia prætermisit, quibus clarè constat nunquam à mysticis suppressum potiundi desiderium: adduxit autem hujus beati viri unum tantùm locum « de avaritiâ at» que ambitione spirituali: quæ sit illa à mys» ticis commemorata proprietas, hoc est illud » spirituale commodum, quod nunquam abest » à mercenariæ animæ virtutibus [7]. »

213. Quodnam autem sit illud spirituale commodum proprium, expressit his verbis: » Esse » nempe illud commodum sive meriti, sive per» fectionis, sive mercedis æternæ: » atque illud est quod in spirituali Joannis à Cruce avaritiâ sive ambitione vult quæri.

214. Contrà: avaritiam illam spiritualem sic definit beatus auctor [8], » ut animæ nunquam » contentæ sint donis à Deo datis, deficiantque » animo, ac lamentis indulgeant, si non inve-

[1] *Vive flamme*, cant. III, v. 3, § 6, 10, p. 538, 392. — [2] *Explic. du Cant.* 9e couplet, p. 383.

[1] *Expl. du Cant.* 13e coupl. p. 396. — [2] *Ibid.* 6e coupl. p. 375. — [3] *Obs. nuit. liv.* II, *ch.* 19. — [4] *Cant.* VIII. 21. — [5] *Expl. du Cant.* 13e comp. — [6] *Vive flamme. cant.* I, p. 521. — [7] *Max. des SS.* p. 38, 135. — [8] *Obsc. nuit. liv.* I, *ch.* 3. p. 259.

» niant ea quæ in spiritualibus rebus quærunt » solatia: » hoc primum. Alterum: « ut præ- » ceptis, consiliis, libris, reliquiis, agnis Dei, » exsaturari non possint: quâ in re, inquit, » damno proprietatem cordis inhærentis earum » rerum modo, multitudini, curiositati: » quæ quàm abhorreant ab æternæ mercedis studio, nemo non videt. Sic præsul suam omnibus spiritualibus ignotam proprietatem quærens, nec inveniens, eam per fas et nefas omnibus eorum dictis infarcit.

215. Neque quidquam aliud de spirituali ambitione à beato viro dictum comperi. Sanè gulæ ac luxuriæ spiritualis vitium tribuit animabus solatiorum sensibilium inexhaustâ cupiditate percitis [1]. Neque aliud quidquam. Quare proprietatem illam quam præsul inculcat, si extra solatii spiritualis aviditatem inexsaturabilem ad æternam mercedem transferatur, mysticis ignotam esse, et ab eorum doctrinâ abhorrere omnino decernendum est.

CAPUT X.

De S. Francisco Salesio locus decretorius.

216. De beato Salesio tot ac tanta retulimus, ut ea repetere nihil aliud esset, quàm lectori fastidium ac nauseam parere. Unum illud, sed decretorium, quod ad proprietatem definiendam pertinet, memorare hic juvat. » Mystici, in- » quit [2], proprietariam vocant animam eam quæ » suas virtutes per sanctam resignationem re- » fert ad Deum: quâ in re minùs perfecta est » quàm anima absoluta à proprio commodo, » quæ suas virtutes refert ad Deum per sanc- » tam indifferentiam. »

217. Quid autem sit referre virtutes ad Deum per sanctam indifferentiam alio loco sic explicat [3]: « Duo sunt status istarum animarum: » primus est sanctæ resignationis, quâ anima » sancta multa vult seu vellet sibi, ex proprii » commodi motivo: cujus rei gratiâ sanctus » Franciscus Salesius confitetur inesse ei desi- » deria, sed submissa: quippe cùm illa submit- » tat voluntati Dei, quam suo commodo ante- » ponit. Secundus status est sanctæ indifferen- » tiæ, ubi anima nihil vult sibi ex motivo » proprii commodi: nulla habet submittenda » mercenaria desideria, quia nulla habet mer- » cenaria; quanquam remanent proclivitates et » repugnantiæ involuntariæ quas submittit: » sed nulla habet desideria voluntaria et deli- » berata ad suum commodum, exceptis casibus » ubi toti suæ gratiæ fidelis non est: anima illa » indifferens cùm implet suam gratiam, nihil » vult nisi propter Deum, et prout Deus attractu » suo velle eam facit. »

218. Hæc ergo principia, has definitiones resignationis sanctæque indifferentiæ ad beatitunem refert his verbis [1]: « Nihil vult anima ut » sit perfecta et beata ad suum commodum, » vult tamen perfectionem omnem, omnem » beatitudinem, in quantum Deus hæc velle » nos facit impressione gratiæ, » ejus scilicet de quâ dixit: » animam nihil velle ad suum » commodum, nisi ubi suæ gratiæ » (singulari illi scilicet quâ ejusmodi anima trahitur), « fi- » delis non est. »

219. Eumdem doctrinam tradit et inculcat in *Responsione ad Summam* [2]; atque ex his principiis, « quæ sancto Salesio tribuit, proprieta- » tem definiri asserit » à mysticis.

220. Facilè confutatur. Primum enim qui resignationem ab indifferentiâ secernat præter unum Salesium profert neminem: Salesius autem nihil de proprietate cogitat: quin ipsum Salesium præsul pessimè intelligit, ut docent sequentia.

CAPUT XI.

S. Francisco Salesio imponitur circa resignationem et indifferentiam.

221. Sæpe monuimus [3], nec monere cessamus beatum Salesium de resignatione ac indifferentiâ tractantem, ad nihil aliud respexisse, quàm ad *afflictiones sive spirituales*, hoc est ariditates, sive *etiam temporales* [4]; nunquam autem ad salutem æternam, quò D. Cameracensis sancti antistitis doctrinam omnem trahit.

222. Atqui tota doctrina libri de Doctrinâ Sanctorum, et proprietate nititur, et ex illo uno loco sancti Francisci Salesii explicatur, ut mox vidimus: ergo totus liber eo loco nititur quem falsò allegatum et in alienum sensum detortum esse constat.

223. Sensit id Cameracensis: et ultro confitetur « sanctam indifferentiam, quatenus suspen- » dit omne desiderium, spectare tantùm eventus « vitæ præsentis: et quidem antequam contin- » gant [5]. » Ex quo sequitur, ipso confitente, falsò allegatum Francisci Salesii locum, et ad æternam beatitudinem pessimo consilio esse detortu quæ ad eam nihil attinent.

224. Quod autem subdit non nisi *naturalia*

[1] *Obsc. nuit, liv.* I, *ch.* 4, 6. — [2] *Max. des SS. p.* 133. — [3] *Ibid. p.* 49, 50, 51.

[1] *Max. des SS. p.* 52. — [2] *Resp. ad Summa*, *p.* 57. *IIIe Lett. à M. de Paris*, *p.* 25. — [3] *Décl. Troisième écrit*, *n.* 3. — [4] *Am. de Dieu*, *liv.* IX, *ch.* 3, 4. — [5] *Rep. à la Décl. p.* 42.

salutis desideria à se esse subtracta [1], duo peccat : primùm quòd sancto Francisco Salesio falsa et aliena imputat, cùm ille, ipso Cameracensi fatente, nonnisi de eventibus hujus vitæ agat; non autem de salute, sive naturaliter, sive supernaturaliter desideranda : alterum, quòd salutis naturalia desideria, cùm à supernaturalibus nullâ arte secerni possint, necesse est ut hæc, profligatis illis, in ruinam trahantur, ut suprà vidimus, n. 139, 140.

225. His tamen ludificationibus, his sancti Salesii apertè truncatis testimoniis sperat auctor se mysticis, se Scholæ, se Ecclesiæ Romanæ illudere posse; ac nedum agnoscat errorem, sibi falsa omnia imputata esse jactat: adeo confidit hominum credulitati, ac vanis verborum offuciis.

CAPUT XII.

De proprietate, ex libro de Imitatione Christi.

226. D. Cameracensis omnia movet, ut quocumque loco suam proprietatem inveniat, cujus nulla vestigia deprehendit. Unus est omnium aurei libelli Imitationis auctor qui de proprietate, vel maximè verba faciat, sed longè diverso sensu. Cameracensis enim sic scribit [2] : » Auctor Imi- » tationis Christi sæpe loquitur contra proprie- » tarios; eaque proprietas quam ut imperfectam » rejicit, nihil aliud potest esse quàm amor nos- » tri naturalis, quo adhærescimus ornamento aut » solatio quæ ex virtutum perfectione et possi- » dendæ mercedis voluptate proveniunt. » Hujus rei gratia locum istum profert [3] : « Ad hoc co- » nare, hoc ora, hoc desidera, ut ab omni pro- » prietate possis exspoliari, et nudus nudum Je- » sum sequi; tibi mori, et mihi æternaliter » vivere. » At quis hic odor, quod vestigium proprietatis illius quam naturalem voces? Quin ipse sic loqueris : » Illa proprietas, nihil potest » esse aliud quàm amor sui naturalis, virtutum » solatia et mercedis voluptatem spectans. » *Nihil*, inquit, *potest esse aliud* : consecutione agit, ratiocinio, conjecturâ, nihil expressi habet : ubi enim apud pium auctorem illa *ornamenta*, illa *solatia* abjicienda virtutum, ac *mercedis æternæ?* nullum verbum : *Conare*, inquit, *ut ab omni proprietate* : hoc est, sensu pii auctoris. Ne hæreas proprio bono, relicto communi, qui est Deus : *ut nudus nudum Jesum sequaris* : terrenis omnibus derelictis, quibus Jesus caruit : *tibi mori, et mihi æternaliter vivere* : ad hæc enim æterna pervenies, si hæc terrena contempseris.

[1] *Rep. à la Décl.* p. 45. — [2] *Instr. past.* p. 65. — [3] *De Imit. lib.* III, *cap.* 27, *n.* 3.

227. » Vides, infert præsul, sine proprietate » desiderari posse æternam cum Christo vitam. » Sanè : « ergo hic agitur de studio naturali virtu- » tum, ac mercedis in quibus est proprietas : » at ego nihil horum video quæ te videre fingis : neque quidquam quàm præsulem casso studio in quærendâ illâ proprietate laborantem.

CAPUT XIII.

Alius locus.

228. » Auctor Imitationis exclamat : *O quan- » tùm potest amor Jesu purus, nullo proprio » commodo, vel amore permixtus!* » Sic præsul [1]. Sed quid sit illud commodum proprium, aut proprius amor, sequentia demonstrabunt : » Nonne mercenarii sunt dicendi, qui consola- » tiones semper quærunt? nonne amatores sui » magis quàm Christi probantur et lucra sem- » per meditantur? » nempe *solatiorum lucra :* ubi seipsos magis quàm Christum amare convincuntur : non ergo innocua est illa proprietas. Unde addit : « Ubi invenietur talis qui velit Deo » servire gratis; » nec solâ illâ semper solatii sensibilis mercede duci?

229. Hæc quippe præcesserant : « Multi illum » laudant quandiu consolationes aliquas ab ipso » percipiunt : si autem Jesus se absconderit, et » modicum eos reliquerit, aut in querimoniam, » vel in dejectionem nimiam cadunt [2] : » quæ sunt in vitio, non in illâ tuâ imperfectione ac proprietate naturali innocuâ.

230. Subdit : « Qui autem Jesum propter Je- » sum, et non propter suam aliquam consolatio- » nem diligunt, ipsum in omni tribulatione et » angustiâ cordis, sicut in summâ consolatione » benedicunt : et si nunquam eis consolationem » dare vellet, ipsum tamen laudarent, et sem- » per gratias agere vellent [3] : » cui subjuncta sunt quæ ex D. Cameracensi mox lecta sunt : quæ nihil ad ornamenta virtutum et mercedis æternæ voluptatem faciunt.

CAPUT XIV.

De proprietate, secundùm sensum pii auctoris.

231. Sed ad proprietatem redeamus, quando hujus notionem ipse Cameracensis confitetur ab eo auctore esse repetendam. Repetamus libri III à præsule allegatum caput XXXVII : » Fili, relin- » que te, et invenies me : sta sine electione, et » omni proprietate, et lucraberis semper [4]. » An

[1] *Instr. past.* p. 65. *Lib.* I *de Imit. cap.* 11, *n.* 3. — [2] *De Imit.* ibid. *n.* 1, *lib.* III, *cap.* 27. — [3] *Lib.* III. *cap.* XXVII, *n.* 2. — [4] *Ibid. n.* 6.

verò hic somniabat proprietatem naturalem imperfectam tantùm, nec proinde vitiosam? Audi : » Nihil excipio, et in omnibus te nudatum inveniri nolo : alioqui qnomodo poteris esse mens, » et ego tuus, nisi fueris ab omni propriâ voluntate intus et foris spoliatus? » nempe illâ propriâ volnntate, sine quâ nec nos Christi, nec Christus noster esse possit : quæ quidem innocna non est.

232. Subdit : » Quidam se resignant, sed cum » aliquâ exceptione; non enim Deo plenè confidunt [1]. » Ea à bono communi ad propriam deflexi voluntatem : uade illud : « Ad hoc conare, » ut ab omni proprietate possis exspoliari : » quod ita interpretatur ipse : » Tunc deficient omnes vanæ phantasiæ, conturbationes iniquæ, » et curæ superfluæ ; tunc etiam recedet immoderatus timor, et inordinatus amor morietur : » hoc est ille amor quo à communi bono ad proprium converteris, fiasque *proprietarius.*

CAPUT XV.

Alii loci, et de abnegatione vel amore naturali sui.

233. « Fili, inquit [2], non potes perfectam possidere libertatem, nisi totaliter abneges temet» ipsum : compediti sunt omnes proprietarii » et suiipsins amatores; » conjecti quippe in angulum, ut Bernardus memorabat (n. 126), hinc etiam in sordes et maculas : quippe ad proprium bonum coarctati, relicto communi quo pectus dilatatur.

234. Sic sunt compediti, angusti, maculosi, *suiipsius amatores.* Subdit enim , » cupidi, gy» rovagi, quærentes semper mollia, non quæ » Jesu Christi, » et cætera ejusmodi, quæ planè eveniunt, seque et sua, non verò æterna ac divina sectantibus.

235. Nec est nllus auctor qui de sui abnegatione toties tamque præclarè dixerit, cùm in eo sit totus; neque tamen toto libro ullam voculam inveneris de illâ abdicatione desiderii, sive supernaturalis, sive etiam naturalis perfectionis suæ, ac salutis æternæ, quam auctor somnians ubique sibi videre videatur.

236. Tantus vitæ interioris ac perfectæ magister in perfectione explicandâ nunquam amoris naturalis usus est actibus aut motivis, nullus licet subtiliùs distinxerit gratiæ et naturæ motus, toto quidem libro, sed præsertim libri III, cap. LIV et LV, ubi de his expressè tractat; et tamen nihil tale tradidit : naturæ motus respicit, non ut gratiæ subordinandos, sed ut gratiæ contrarios [1], quippe qui naturam eam intelligat jam corruptam cum quâ nobis perpetuum bellum est. Cæterùm desiderio naturalia promissorum Dei et beatæ visionis, quæ à perfectis evellenda essent, neque ipse neque alius quisquam spiritualium somniavit.

CAPUT XVI.

De amore beatitudinis pii auctoris sensus.

237. Amorem certè beatitudinis toties expressit, ut nihil aliud spirare videatur : » Fili, in» quit [2], ego debeo esse finis tuus supremus et » ultimatus, si verè desideras esse beatus ; » postea [3] : « Ego sum qui doceo terrena despi» cere, præsentia fastidire, æterna quærere, » æterna sapere. » Quàm antem suspiret ad supernæ civitatis beatissimam mansionem, ad æternam lucem, ad perfectam libertatem, ad Dei visionem, ad perpetuam et imperturbabilem pacem [4]; *quanta patiatur intus* [5], horum desiderio, attestatur, vel maximè cap. XLVIII ; sequente verò [6] : « Fili, cùm tibi desiderium æternæ bea» titudinis desuper infundi sentis, et de taberna» culo corporis exire concupiscis, ut claritatem » meam sine vicissitudinis umbrâ contemplari » possis; dilata cor tuum, et omni desiderio hanc » sanctam inspirationem suscipe : ibi, inquit [7], » aderit tibi totius facultas boni, sine timore » amittendi : ibi voluntas tua una semper me» cum, nil cupiet extraneum vel privatum. » En illa ex privato bono proprietas exclusa semper ut in fruitione, ita in desiderio : en in bono communi bona vita ac felix; nec quidquam aliud toto libro reperies.

CAPUT XVII.

De motibus naturæ et gratiæ.

238. Placet illud delibare ex cap. LIV [8]: » Fili, » diligenter adverte motus naturæ et gratiæ, » quia valde contrariè et subtiliter moventur, et » vix nisi à spirituali et illuminato homine dis» cernuntur. » En non modò contrariè, sed etiam valde contrariè procedunt. Pergit : » Omnes qui» dem bonum appetunt, et aliquid in suis dictis » vel factis prætendunt : ideo sub specie boni » multi falluntur. Natura callida est, et multos » trahit, illaqueat et decipit, et se semper pro » fine habet : » quod apertè est in vitio.

239. Quòd autem gratia contrariè incedat, ut pius auctor prædixerat, hæc ostendunt :

[1] *De Imit. lib.* III, *cap.* XXVII, *n.* 2. — [2] *Ibid., cap.* XXXII, *n.* 1.

[1] *De Imit. lib.* III, *cap.* LIV, *n.* 1; *cap.* LV, *n.* 1, 2, *etc.* — [2] *Ibid. cap.* IX, *n.* 1. — [3] *Ibid. cap.* XLIII, *n.* 3. — [4] *Ibid. cap.* XLVIII. — [5] *Ibid. n.* 5. — [6] *Cap.* XLIX, *n.* 1. — [7] *Ibid. n.* 6. — [8] *Ibid. cap.* LIV, *n.* 1.

« Gratia omnia purè propter Deum agit, in quo » et finaliter requiescit [1] : » quid sit autem requiescere in Deo, antecedentia facilè docuerunt : hæc ergo à gratiâ amoveri non possunt. Quod confirmat bis verbis : » Gratia attendit æterna, » nec in perditione rerum turbatur, quia the» saurum suum et gaudium in cœlo, ubi nil » perit, constituit ; « nec ita multò post [2] : « Gratia nil temporale quærit, nec aliud præ» mium quàm Deum solum pro mercede postu» lat. » Hæc ergo postulari vult : de naturâ, eadem desiderante amore imperfecto sui, nibil cogitat.

240. Aliud quidem est proprium quo quis sibi tribuit Dei dona, vel ipsa Dei dona ipsi Deo anteponit : quod sæpe auctor agnoscit, et in vitio ponit : de illo naturali, ac deliberato desiderio quod sit innocuum, et tantùm inperfectum, æquè cum aliis omnibus spiritualibus tacet.

CAPUT XVIII.

De imperfectionibus.

241. Alibi est observata à nobis [3] D. Cameracensis objectio, de imperfectione merâ quam à me prætermissam queritur. Sed hæc nibil ad nostram quæstionem aut ad mysticos pertinere, ibidem claruit.

CAPUT XIX.

Quod nemini fraudi sint suppositiones impossibiles : quis in iis auctoris peculiaris error. Conclusio.

242. Ex bis planè constat nibil interesse mysticorum quid D. Cameracensis causâ fiat, imò multum interesse ..ne utræque causæ connexæ implicitæque babeantur. Quod enim mystici suppositionibus impossibilibus gaudere videantur, sine periculo mercedis æternæ ejusque voti fieri tam liquidò demonstravimus, ut nullus relinquatur dubitationi locus : itaque suppositiones illas nemini fraudi esse constitit. At non in tuto est D. Cameracensis sententia quâ docet absolutè abdicari salutem : sic autem res conficitur paucis. Nam salus æterna profectò illud erat quod per conditionem et casum impossibilem abdicari posse dicebat [4] : idipsum autem erat quod ex impossibili possibile factum; imò reverâ evenisse piæ animæ crederet : ergo non illa naturalia desideria, sed ipsam salutem æternam abdicabant; quod est impium et blasphemum, ut etiam suprà vidimus. Ergo ostendimus à nobis quidem omnino in tuto esse mysticos; quod erat demonstrandum; à D. verò Cameracensi summum in discrimen adductos. Superest ut de Scholâ eadem statuamus, quod perfacile erit. Quò enim magis scholastici viâ quâdam ac ratione procedunt, eò se tutiores præstant; sed id ad tractatum sequentem differri placet.

[1] *De Imit. lib.* III, *cap.* LIV, *n.* 1. — [2] *Ibid. n.* 5. — [3] *Préf.* — [4] *Max. des SS p.* 90.

SCHOLA IN TUTO :

SIVE

DE NOTIONE CHARITATIS, ET AMORE PURO.

PROLOGUS

Quo falsò imputata nobis, et hujusmodi operis causa indicantur.

1. Tanti interest orbis christiani, ne Scholæ placita illustrissimi archiepiscopi Cameracensis causæ connexa implicitaque esse videantur, ut ad illud incommodum propulsandum nec curis nec vigiliis parcere debeamus. Is sanè, in Responsione ad librum cui titulus, *Summa doctrinæ*, Meldensem episcopum duabus de causis accusat [1]. Primùm, quòd impugnet communem notionem charitatis à Scholâ traditam, quod est falsissimum : tum, quòd agat illud subdolè : unde extat monitum illud ad theologos [2] : « Ab » eo præsule sibi maximè caveant, qui eos ce» lare vellet altas machinationes quibus illo» rum doctrinam de charitate evertere sat» agit. »

2. Audentiùs et apertiùs in *Epistolâ gallicâ*, sub nomine *Lovaniensis theologi ad doctorem Sorbonicum* nupperrimè Leodii editâ : ubi larvatus Lovaniensis : « Ego verò, inquit [3], non » possum intueri D. Meldensis sententiam de » motivo formali charitatis, nisi ut inexcusabi» lem, novamque et apertè repugnantem Scholæ » atque omnibus sanctis antiquioribus et recen» tioribus : » ac paulò post : « Non possum, in» quam, eam sententiam non intueri ut pericu» losam, quæ defendi non possit quin pariter » condemnetur omne quod in Ecclesiâ magnum » et sanctum est : quare pertinere ad eorum of» ficium qui regendis scholis præsunt, ut ejus » sententiæ prohibendæ viam ineant. » Mirum Romam conticescere ad tantum Ecclesiæ periculum, necdum mibi datos examinatores ; cæte-

[1] *Resp. ad Summa*, p. 5. — [2] *Ibid.* p. 9. — [3] *Lett. d'un théol. de Louv. à un doct. de Sorb.* A Liège, chez Henri Hoyoux, 1698, p. 70, 71.

rùm inflat in me classicum D. Cameracensis, nullumque non movet lapidem, ut omnes academias commoveat. Quæ, sive per imperitiam, sive per contumeliam dicta, diluere nos oportet.

3. Et quidem à primâ juventute sub auctoritate Facultatis theologiæ Parisiensis in Scholæ sinu nutritus, ejus placitis ac decretis facilè acquiescam : nec dubito quin Lovaniensis academia, sanctorum Augustini et Thomæ erudita disciplinis, nova commenta respuat, meque Estii ac Sylvii vestigiis inhærentem suscipiat : sed propter mei censoris admirabiles verborum offucias, hic scholastico more, aliquot quæstionibus ordinatis, accuratissimè demonstrare conabor, non modò ab eodem ignorata Scholæ decreta, verùm etiam impugnata; à nobis verò defensa. Faxit autem Deus ut, quantùm ista res ad intima religionis spectat; tantâ à me perspicuitate, tantâ lectoris diligentiâ et attentione tractetur.

QUÆSTIO PRIMA.

QUÆ A NOBIS TUENDA SUSCEPTA SINT.

ARTICULUS PRIMUS.

Ex xxxvi propositionibus comprehensa.

4. Quandoquidem D. Cameracensis, quemadmodum constabit infrà, totus in eo est ut falsa mihi imputet, primùm omnium exponam quæ adversùs illum pro Ecclesiâ catholicâ tuendâ susceperim, quæque quandiu inconcussa erunt, ut sunt, ejus præsulis doctrina, sive ut loqui amat systema, stare non poterit : ut autem à communioribus procedamus, incipimus à beatitudine in hunc modum.

I. Frui Deo finis est beatitudinis.

II. De beatitudine verò theologi, philosophi, docti, indoctique pariter ita sentiunt : eam esse primum volitum, atque ultimum finem quem omnes homines volunt, et nolle non possunt. (Augustinus, millies.)

III. Præclarè sanctus Ambrosius eam in rem, *qui verus est finis, is finis est non unius, sed omnium* (in Psal. XXXVIII, n. 16.)

IV. Neque tantùm omnium hominum, verùm etiam omnium actuum humanorum.

V. Illos autem actus humanos dicimus, qui ratione, consilio, deliberatione fiunt.

VI. Neque quisquam diffitetur, quin omnes homines quidquid agunt, quidquid volunt, quidquid cogitant, quod ad vitam humanam alicujus momenti esse videatur, id omne ad beatitudinem explicitè, vel implicitè, sive virtualiter referant. Citiùs animam auferas, quàm ut cuiquam homini hanc mentem, hunc sensum, animi præparationem eripias.

VII. Hæc de beatitudinis studio et amore naturali generatim : de speciali autem ac supernaturali christianorum beatitudine, quæ est in potiundo Deo; certum est, suppositâ notione, et amore naturali beatitudinis omnibus hominibus communi, Christum toto Evangelio id egisse : ut Deo viso, dilecto, possesso, æternùm beati esse vellent.

VIII. Certum item est omnibus theologis, pertinere ad charitatem, et esse charitatis illud Pauli[1] : « Mihi vivere Christus est, et mori lucrum : coarctor autem è duobus : desiderium habens dissolvi, et esse cum Christo, multo magis meliùs, » etc.

IX. Dei autem diligendi in Scripturis sacris omnino duæ causæ proponuntur : primùm, quòd in se est optimus et infinitè perfectus; deindè, quòd erga nos summè benevolus et beneficus : aliis verbis ex Paulo [2], φιλάνθρωπος, amator generis humani, bonorum omnium largitor.

X. Quòd Deus sit benevolus ac beneficus, id quoque pertinet ad ejus excellentiam ac perfectionem infinitam.

XI. Beneficium quo Deus est beneficus, in eo est vel maximè, quod se habendum, possidendum et in hac vitâ et in æternum donat.

XII. Eo ergo beneficio quo est beneficus, est item beatificus.

XIII. Ergo diligere Deum ut est beneficus, est eumdem diligere ut est beatificus.

XIV. Hæc autem omnia ad motivum charitatis, ut in Scripturis revelata est, spectant.

XV. Negari sanè non potest, ex præcepto charitatis juberi nos diligere Deum ut est Dominus, item ut est Deus noster, item ut ipse congintinatus est nobis, item ut bene sit nobis (Deut. VI, X, XI).

XVI. Hæc autem omnia, quòd Deus sit Dominus, quòd sit Deus noster, quòd sit benevolus, sive amator hominum, eâque φιλανθρωπίᾳ præditus quam ex Paulo retulimus, item quòd sit beneficus, ac beatificus, quo uno bene sit nobis, sunt quidem in se absoluta attributa : neque enim ulla in Deo sunt attributa verè relativa, præter paternitatem, filiationem, ac spirationem activam et passivam : ea tamen attributa in se absoluta connotant ex proprio conceptu aliquid extra Deum, cujus connotati ratione habent conjunctissimam et inseparabilem relationem ad nos, sive rationis cum fundamento in re, sive transcendentalem quamdam, sive aliam quamcumque

[1] *Phil.* I. 21, 23. — [2] *Tit.* III, 4.

maiueris; ita ut sine quodam respectu ad nos nec intelligi nec cogitari possint.

XVII. Charitas ergo in Deum sub illis attributis, ad ejus perfectionem et excellentiam pertinentibus tendens, ita est absoluta, ut illa quoque attributa absoluta sunt; ita relativa, ut eadem attributa relationem dicunt ad nos.

XVIII. Nec immeritò Schola docet omnem actum charitatis esse in se absolutum, nullâ reali relatione ad nos, non tamen absque ullo respectu rationis cum fundamento in re, propter illa attributa, eorumque connotata quæ diximus.

XIX. Non ergo potest amari Deus ut benevolus ac beneficus erga nos, neque ut beatificus, nisi quâdam relatione inseparabili ad nostram beatitudinem.

XX. Non sola nec prima, sed tamen vera causa per se amandi est, quòd *Deus prior dilexerit* (I. Joan IV. 10, 19). Vera causa magis amandi, quòd plura donaverit ac remiserit (Luc. VII. 43, 37).

XXI. Hæc pertinere ad verum actum charitatis quo peccata remittuntur, ipse Christus docet (ibid.).

XXII. Rectè ergo conjungitur primæ causæ amandi Deum, eò quòd sit perfectus; altera causa, quòd sit beneficus: quæ est evangelica ac certissima veritas.

XXIII. Has autem causas duas Dei propter se amandi, hoc est profectò causas veræ ac genuinæ charitatis in Deum, quòd sit perfectus, et quòd sit benevolus, sanctus Bernardus commemorat, dum quærit *quo merito suo, quo commodo nostro* Deus propter seipsum diligatur: verba sancti sunt: « Ob duplicem ergo causam » Deum dixerim propter seipsum diligendum, » sive quia nihil justius, sive quia nihil fructuo- » sius diligi potest: » ad primum pertinet, *quo suo merito*: ad secundum, *quo nostro commodo* diligatur [1].

XXIV. Notandum autem illud etiam, *ex commodo nostro*. Deum propter seipsum adeoque casto puroque amore diligi, quia benevolum illud ac beneficum, unde commoda nostra profluunt, sunt vera excellentia in Deo: hoc est vera et proxima causa glorificandi Dei, adeoque et amandi.

XXV. Hæc verò duo motiva purè diligendi Deum non ejusdem sunt ordinis; cùm priùs intelligatur Deus in se bonus ac beatus, quàm Deus beneficus ac beatificus.

XXVI. Quin etiam illud beneficum ac beatificum, ad illud bonum ac beatum per sese ordinatur.

XXVII. Rectè ergo Schola communiter, nosque cum illâ dicimus, Deum ut in se perfectum, bonumque et beatum, esse excellentissimum, præcipuum, ac primarium charitatis objectum: Deum verò ut beneficum, ac beatificum, esse minùs præcipuum ac secundarium, alteri subordinatum, tamen per sese maximum.

XXVIII. Ita sanè hæc motiva ordinata sunt, ut Deus in se optimus ac beatissimus possit quidem cogitari cogitatione abstractivâ ac transitoriâ, absque eo quòd actu et expressè cogitetur de Deo benevolo ac benefico: sed Deus benevolus ac beneficus ne cogitari quidem possit, nisi priùs intellecto Deo in se beato atque optimo, ordine sanè naturæ et per se cognitionis, non tamen et semper temporis.

XXIX. Hæc autem sufficiunt, ut intelligatur Deum, ut in se optimum ac beatissimum, esse specificum objectum, quo sine charitas, nec esse, nec intelligi aut cogitari possit; Deum verò ut benevolum ac beneficum, motivum esse secundarium et in primario saltem virtute comprehensum.

XXX. Neque enim illud plenè intelligi potest, Deum esse in se perfectissimum, nisi pariter sit omnipotens, clemens, benevolus; atque adeo horum attributorum amor est necessarius, ad perfectionem charitatis in Deum.

XXXI. Omnino ex antecedentibus, præsertim prop. XVII, hæc duo motiva magis subordinata quàm coordinata sunt; neque ut duæ causæ propriè partiales, æquo jure concurrunt ad excitandam charitatem; sed ita ut prima illa alteram reducat et trahat in proprium finem.

XXXII. Quò magis agnoscimus, et lætamur, Deum esse benevolum ac beatificum; eò magis agnoscimus ac lætamur, eum esse bonum, beatum, sibique omnino sufficientissimum: quo planè indigemus ut simus, et beati simus, cùm ipse nec nostri amoris nec laudis indigeat.

XXXIII. Nec si specificum illud motivum in se est præstantius, ideo pluris valet solum, quàm illa motivi utriusque complexio: neque nostrâ quidquam interest, quàm ut quoquo modo Deum perfectissimum, omni perfectionis genere impensissimè diligamus; naturæque excellentissimæ eò magis hæreamus, quò magis intelligimus esse non modò universim in genus humanum, verùm etiam in unumquemque nostrum propensissimæ atque effusissimæ voluntatis: sequitur ex dictis, et in praxi certum.

XXXIV. Sub Deo ut benevolo ac benefico hominum amatore ac servatore, intelligendus venit Jesus Christus verâ charitate per sese pro-

[1] Bern. de dil. Deo, cap. I, n. 1; cap. VII, n. 17: tom. I, col. 583, 591.

ximè diligendus, et ipsam charitatem incensurus in Patrem : «Sic enim Deus dilexit mundum, ut » Filium suum unigenitum daret[1]; » unde etiam Paulus[2] : « Charitas Christi urget nos; æstimantes hoc, quia si unus pro nobis mortuus » est, ergo omnes mortui sunt: et pro omnibus » mortuus est Christus; ut, et qui vivunt, jam » non sibi vivant, sed ei, qui pro ipsis mortuus » est, et resurrexit: » quod est purissimæ et plenissimæ charitatis in Christum, ut redemptorem.

XXXV. Nec licet Salvatorem non summo amore diligere, qui salutem diligat: nec, teste apostolo, salutem alio referre, « quàm in laudem » gloriæ Dei[3] : quoniam ex ipso, et per ipsum, » et in ipso sunt omnia: ipsi gloria in sæ» cula[4]. »

XXXVI. Ex his autem liquet, charitatem rectà ferri ad fruendum; nec immeritò eam à sancto Augustino, sequente Magistro, sancto Thomâ, Scoto, aliisque theologis, ita definitam, « ut sit » motus animi ad fruendum Deo propter ipsum, » et se atque proximo propter Deum[5] : » quo tota quæstio facilè dirimatur : atque bæc sunt quæ tuenda suscepimus, quinque et triginta sex propositionibus comprehensa. Cætera, de eversis communibus Scholæ decretis ac notionibus, falsò nobis imputata, constabit.

ARTICULUS II.

Summa propositionum.

5. Summa est, Deum ut in se bonum atque perfectum, esse primarium ac præcipuum, imò etiam specificum charitatis objectum: Deum verò ut benevolum atque beneficum, haud minùs esse verum ac necessarium, licet secundarium motivum ejusdem charitatis: banc esse certissimam totius Scholæ, hanc omnium sententiam : qui eam inficiatus sit, neminem reperiri: gravi errore teneri Cameracensem, qui solus inficiari velit : quod uberiùs suo loco declarabitur.

6. Hæc igitur sunt, quæ Meldensis episcopus non ut sua, sed ut omnium theologorum certa et firma decreta tuenda suscepit. Negat idem episcopus à domino Cameracensi appellatum esse, aut appellari potuisse quemquam, qui secus sentiat: addit, hunc esse errorum quietismi fontem, quòd bæc dogmata, sive aliqua eorum, vel obscuraverint vel negaverint.

[1] *Joan.* III. 16. — [2] *II. Cor.* V. 14, 15. — [3] *Ephes.* I. 6, 12, 14. — [4] *Rom.* XI. 36. — [5] *Aug. de Doct. christ. lib.* III, *cap.* X, *n.* 16; *tom.* III, *col.* 50.

QUÆSTIO II.

DE AMORE NATURALI BEATUDINIS, AD PROP. I, ET SEQ. USQUE AD VII.

ARTICULUS I.

Unde depromantur doctorum testimonia; imprimis S. Thomæ.

7. Hæc autem, quanquam per sese clara sunt et suo stant robore, tamen magis magisque confirmari oportet. Incipimus autem ab amore beatitudinis, qui fons est moralis philosophiæ ac theologiæ omnis, à quo etiam omnes theologi incipiunt : indicamus autem locos unde theologorum hâc de re decreta sumantur.

8. Legendus imprimis Magister, in primum, dist. I, ubi ex Augustino hæc fundamenti loco ponit[1] : « Res aliæ sunt quibus fruendum est, » aliæ quibus utendum est, aliæ quæ fruuntur et » utuntur : illæ quibus fruendum, nos beatos » faciunt: illis quibus utendum est, tendentes » ad beatitudinem adjuvantur, ut ad illas res » quæ nos beatos faciunt, pervenire, eisque in» hærere possimus. » In ea præcipuè verba legendi sunt, excepto nullo, antiqui recentesve, qui in eam distinctionem scripserint. Legendus sanctus Thomas, I. 2. q. 1 et sequentibus, et ejus commentatores ad unum pariter omnes post ipsum concludentes, hominis esse agere propter ultimum finem (q. 1, a. 1.) : humanæ vitæ aliquem esse finem ultimum, nempe beatitudinem; quem finem omnes velint, et propter quem omnia velint (art. 4, 6, 7, 8). Quæ usque adeo certa sunt, ut his tanquam communibus principiis, uti prædiximus, philosophia et theologia innitatur. Hâc ergo de causâ à citandis auctoribus abstinemus, ne nos irrideant, certa et clara, nec à quoquam negata, superfluo studio asserentes.

ARTICULUS II.

De naturâ intellectuali in genere idem statuitur.

9. Atque ut constet illud esse de omni intellectuali creaturâ commune decretum, audiamus sanctum doctorem ita de angelis disserentem[2]: » Primùm, in angelis est voluntas, hoc est incli» natio ad bonum, ex cognitione quâ cognoscant » ipsam boni rationem, quod est proprium intel» lectui, et bæc (quæ ejusmodi sunt) perfectis» simè inclinantur in bonum, non quidem quasi » ab alio solummodo directa in bonum, sicut ea » quæ cognitione carent; neque in bonum parti

[1] *Aug. de Doct. christ. lib.* I, *cap.* III, *n.* 3; *col.* 6. — [2] *I. p. q.* 59, *art.* 1.

» cularíter tantum, sicut ea in quibus est sola » sensitiva cognitio: sed inclinata in ipsum universale bonum: et hæc inclinatio dicitur voluntas. » Non ergo est in angelis tantùm inclinatio ad bonum, naturalis illa sine cognitione, sed ex ipsâ cognitione boni elicita.

10. » Secundò, in eâ voluntate est dilectio » naturalis secundùm voluntatem ex cognitione » scilicet [1]; unde sequitur: quod sit in eo etiam » dilectio electiva, quia voluntas naturaliter ten» dit in suum finem ultimum [2]. Omnis enim » homo naturaliter vult beatitudinem, et ex hâc » naturali voluntate causatur omnes aliæ volun» tates, cùm quidquid homo vult, velit propter » finem: (quod etiam competit angelo) in quan» tum natura intellectualis in angelo perfecta » est. »

» 11. Tertiò, illa dilectio naturalis est amor » sui: eo quòd in rebus cognitione carentibus » unumquodque naturaliter appetit consequi id » quod est sibi bonum, sicuit ignis locum sur» sum: unde et angelus et homo naturaliter ap» petunt suum bonum et suam perfectionem: » et hoc est amare seipsum » (eo amore quem suprà posuit ex cognitione et voluntate scilicet).

ARTICULUS III.

De naturâ voluntatis humanæ.

12. Ex eodem universali principio oritur in homine quoque amor beatitudinis [3]: » Sunt » enim quædam particularia bona quæ non ha» bent necessariam connexionem ad beatitudi» nem, quia sine his potest aliquis esse beatus, » et hujusmodi voluntas non de necessitate in» hæret. Sunt autem quædam habentia neces» sariam connexionem ad beatitudinem, quibus » scilicet homo Deo inhæret, in quo solo vera » beatitudo consistit; sed tamen antequam per » certitudinem divinæ visionis necessitas hujus» modi connexionis demonstretur, voluntas non » ex necessitate Deo inhæret, nec his quæ Dei » sunt, sed voluntas videntis Deum per essen» tiam necessariò inhæret Deo, sicut nunc ex ne» cessitate volumus esse beati. »

13. Ex his constituitur quæ sit natura voluntatis humanæ: quæ nempe est, velle universim suam beatitudinem, atque ex hâc necessariâ voluntate prosilire in omnes particulares actus liberos: » oportet enim quod illud quod naturaliter » alicui convenit et immobiliter, sit principium » et fundamentum omnium aliorum; quia omnis » motus procedit ab aliquo immobili [4]: » illud autem immobile est ipse beatitudinis appetitus, qui ita se habet in voluntatis actibus, sicut se habent in intellectivis prima principia: atque omnino necesse est « quòd sicut intellectus natura» liter adhæret primis principiis, ita voluntas ex » necessitate inhæreat ultimo fini [1]: » qui finis ibidem est ipsa beatitudo.

ARTICULUS IV.

Dictorum radix et fons.

14. Hujus autem rei radix est, quòd beatus Deus et habens seipsum, creaturæ cuilibet ad imaginem suam factæ concedat, ut sit beata per assimilationem sui ad Deum [2]. *Unde beatitudo est voluntatis objectum* [3]; fitque homo beatus, vel verè, habens Deum, vel umbraticè, habens speciem Dei in particularibus bonis à Deo creatis. Beato autem Deo pro tantâ veritate hominibus revelatâ, sit gloria et honor sempiternus: amen.

ARTICULUS V.

Estius et Sylvius producuntur.

15. Etsi in re clarâ abstinendum judicavi à congerendis doctorum testimoniis, Belgarum tamen clarissimorum theologorum gratiâ, commemoratos volui Estium et Sylvium omnium antesignanos. Certè Estius de fruendo et utendo post Magistrum ex Augustino disserens [4], statim præmittit ut certum, ipsum frui ad amorem ejus rei pertinere,» in quâ quis delectatur pro» pter seipsam; sic nimirum, ut in eâ voluntas » conquiescat tanquam in summo bono et fine » suo ultimo: uti autem esse rem propter aliud » quo fruendum sit in operationem assumere, » dummodo non in eâ voluntas ut in ultimo fine » conquiescat: » quo loco apertè cum Magistro, imò cum Augustino, supponit omnes fruentes et utentes, hoc est omnes homines ratione usos, in beatitudinem tendere tanquam in ultimum finem: in 1, dist. 1, in ipsis initiis § 1: § 5 verò, docet ex Augustino, » propter solam » beatitudinem tanquam finem ultimum et » summum, amandas esse virtutes, tametsi ha» beant in se unde amentur. » In 3 quoque, dist. 34, § 8, supponit « timorem, ut et omnea » affectus, procedere ex amore, quo naturaliter » sibi quisque vult bene, et in genere felicitatem » appetit. »

16. Hunc sectari solitus Sylvius, ejusque ferè verbis usus, posteaquam in 1. parte, q. 1, secu-

[1] *I. p. q. 10, art. 1.* — [2] *Ibid. art. 2.* — [3] *Ibid q. 82. art. 2.* — [4] *Ibid art. 1.*

[1] *I. p. q. 82 art. 2.* — [2] *Ibid. q. 26 art. 1 et 2.* — [3] *Ibid. art. 2, ad 2.* — [4] *Est in 1, dist. 1, § 1.*

tus est ad singulos articulos omnes conclusiones sancti Thomæ, in 2. deinde parte supponit « di- » lectionem et omnia bona opera exercenda esse « propter beatitudinem (quia) : inordinatum est » non ordinare media in suum proprium ac le- » gitimum finem, scilicet in æternam beatitudi- » nem : » in 2. 2. q. 27, art. 3; quo loco supponit eum omnibus theologis, ipsoque sancto Thomâ, omnes omnino homines in quocumque actu serio, agi ad beatitudinem, de quo dubitare portenti loco esset.

17. Vides, lector candide, « propter solam » beatitudinem, tanquam finem ultimum, vir- » tutes esse amandas easque ad hunc finem » proprium ac legitimum non ordinare, esse » inordinatum. » Quo quid est clarius? et tamen falsum esset, nisi beatitudo foret omni creaturæ intelligenti finis naturalis ultimus.

Denique rogamus D. Cameracensis an possit vel unum aut philosophum aut theologum appellare qui secus sentiat? Video conjecturas, consecutiones, ratiocinia, alia ejusmodi disertissimè copiosissimèque congesta, quæ non ad elucidandam, sed ad involvendam rem omnino pertineant, animumque abstrahant à vero quæstionis statu. De his suo loco dicam : nunc quæro, an possit afferre pro suâ sententiâ vel unius auctoris conclusionem, assertionem, propositionem? si habet; proferat: si verò non habet, qui nullam protulit, cesset incessere communem omnium theologiam.

ARTICULUS VI.

De personato Lovaniensi.

18. Mirum in sanctum Augustinum, in sanctum Thomam, in Estium, in Sylvium, Belgii decora, personatum Lovaniensem adductum, cujus hæc verba sunt [1] : « A sanctis Augustino et » Thomâ aliisque multis significari haud infre- » quenter, desiderium beatitudinis adeo hominis » pectori insitum atque inseparabile, ut quo- » dammodo interveniat omnibus affectibus, mo- » tibus, actibus. » Quibus verbis, ut potest, certissimam et evidentissimam veritatem extenuat. Quid enim *multos* tantùm, et non omnes omnino commemoras? Quin appellas vel unum qui à sancti Augustini, totiusque adeo generis humani auctoritate discesserit? quàm ægrè autem verum confiteris, qui hæc dixeris *haut infrequenter* asserta, quæ nullam non oppleant paginam? denique quid sibi vult tuum illud *quodammodo*? istbuene est intervenire *quodammodo*, quòd interveniat *ut finis ultimus propter quem* fiant omnia [1]? quòd interveniat ut *objectum proprium* ac naturale: *objectum enim voluntatis est beatitudo* [2] : nec proinde magis separari ab actu voluntatis beatitudo potest, quàm à visione lumen aut color.

19. Porrò Lovaniensis suum illud *quodammodo* interpretatur his verbis [3] : « ut amor bea- « titudinis interveniat semper actibus nostris » saltem virtualiter, indirectè, implicitè, con- » fusè ;» quo quidem veris falsa permiscet : quid sit illud *confusè* suo loco memorabimus : certò non *indirectè* intervenit, quod habet objecti proprii ac finis ultimi rationem : quod intervenit, ut illud *immobile* quo motus omnes fulciuntur, ut dicebat sanctus Thomas : quod intervenit more *primorum principiorum* in conclusione omnis argumentationis vero ac necessario influxu. Quare longè abest ab interventu *indirecto*, influxus ille *implicitus et virtualis*, quo efficitur ut quemadmodum intellectus primarum rationum sive principiorum vi, ita voluntas beatitudinis tanquam objecti proprii ac finis ultimi virtute moveatur. Non ita verus Lovaniensis finis ultimi rationem ac vim, sanctorumque Augustini et Thomæ auctoritatem eluderet.

ARTICULUS VII.

Ex his error gravissimus circa beatitudinem.

20. Hinc D. Cameracensis error gravissimus; nempe Meldensi, errori imputatum [4], « homi- » nem sibi nunquam avellere posse motivum » saltem virtualiter, indirectè, implicitè ... » beatitudinis in ullo actu ratione prædito: ho- » minem cui jactitant inesse facultatem agendi » sine beatitudinis motivo non se ampliùs nosse, » et sibi illudi credere, dum amorem sine beati- » tudinis proposito prædicant [5]. » Verba mea recognosco haud feliciter ex gallico versa; nec pudet, etsi centies toto illo libello id mihi errori imputatur : quos locos falsus quoque Lovaniensis D. Cameracensi fidus, exscribit [6].

21. Adversùs illam non meam sed totius theologiæ sententiam plenis velis invehitur in eâ *dissertatione* cui titulus : *Veræ Oppositiones inter doctrinam D. episcopi Meldensis et meam* : in quâ dissertatione et antedicta profert (n. super.) et hæc mea addit [7] : « Meldensis » pollicetur se demonstraturum ex Scripturâ et » Patribus vocem esse communem naturæ totius, » nec minùs philosophorum quàm christiano-

[1] *Lett. d'un théol. de Louv.* p. 67.

[1] *Vid.* sup. n. 8 *et seq. usq. ad* 14. — [2] *Ibid. ex S. Th.* — [3] *Lett. d'un théol.* p. 68. — [4] *Resp. ad* Sum. docl. p. 8. — [5] *Instr. sur les états d'or. liv.* x. — [6] *Lett. d'un théol. de Louv.* p. 32, *etc.* — [7] *Oppos.* p. 5.

» rum, omnes velle esse beatos, et nolle non » posse, neque sibi eripere posse hoc motivum » in quocumque actu quem ratio eliciat: ita ut » omnium actuum, totâ Scholâ consentiente, is » sit finis ultimus. » Mirum: hæc verba mea tanquam inusitata reprehendit: ex his litem movet totâ dissertatione viginti totis eoque ampliùs paginis. Quantò citiùs quæstionem absolveret, si adduceret vel unius theologi conclusionem ullam! nos enim totam scholam testem afferimus: sancti Thomæ dicta nihil aliud quàm exscribimus: ipse verò an vel unum theologum profert, cui novum sit aut dubium saltem, « omnes velle esse beatos, eumque finem esse ultimum omnium actuum humanorum quem » nemo nolle possit? » Nullum; quid igitur? ratiociniis, incommodis frustra excogitatis, consecutionibus, conjecturis, sermonem consumit omnem: nec unquam cogitat duplex incommodum: alterum, quòd sub meo nomine sancti Thomæ dicta reprehendit: alterum, quòd sibilpsi adversatur, ut sequentia declarabunt.

ARTICULUS VIII.

Sanctus Thomas sub nomine Meldensis vapulat.

22. Urget sanè nos D. Cameracensis his verbis [1]: « Si Deus, inquit Meldensis, non esset » totum hominis bonum, id est, aliâ locutione, » beatitudo illius, tum homini non esset amandi » ratio quæ alio modo non explicatur. » Hæc igitur mea verba sunt ex statibus orationis [2], quæ Cameracensis apertè reprehendit, nec advertit hæc verba non esse mea, sed expressè sancti Thomæ ita inferentis [3], « quòd unicuique » erit Deus tota ratio diligendi; eo quòd Deus » est totum hominis bonum: dato enim, per im» possibile, quòd Deus non esset totum hominis » bonum, non esset ei ratio diligendi: » qui locus sancti Thomæ ad libri mei marginem erat allegatus.

23. At enim id Meldensis interseruit, *totum hominis bonum* aliâ locutione esse beatitudinem: sanè: reverâ enim beatitudo, quid est aliud quàm *totum hominis bonum?* neque reprehendi potest Meldensis episcopi interlocutio.

24. An fortè reprehendis illud meum: *non alio modo exprimi diligendi rationem?* Quo enim alio modo meliùs exprimi potes *ratio diligendi*, quàm his ipsis verbis, ratio diligendi?

25. Non ergo Meldensis, sed sancti Thomæ verba Cameracensis imprudens, ad latus licet annotata, Meldensi crimini vertit, eumque ut scholæ inimicum proscribendum decernit ab academiis, licet appellato scholæ principe glorianlem.

26. Atqui auctor non semel in eum impingit scopulum: ecce enim in illâ dissertatione de *Veris Oppositionibus* inter meam suamque sententiam: « secundùm Meldensem, inquit [4], si per » impossibile Deus non esset hominum beati» tudo, non esset illis ratio diligendi: » atque ex his in tot absurda me conjicere nititur: nec me, sed sanctum Thomam cujus hæc verba sunt.

ARTICULUS IX.

Quòd D. Cameracensis sibiipsi adversetur; et de necessario appetitu beatitudinis.

27. Quid quod non jam sanctum Thomam, sed seipsum in me reprehendit? quippe qui in Instructione pastorali confitetur [2] « necessitatem » esse indeclinabilem ut nos ipsos SEMPER dili» gamus, neque fieri posse ut nos diligamus, » nisi nobis optemus supremum illud bonum, » quod est unum necessarium. » Rectè ergo asserimus, tam nemini homini eripi posse, quin *semper*, adeoque in omni actu motivum habeat beatitudinis, quàm nemini potest eripi, quia seipsum *semper* et sine intermissione diligat.

28. Rursus Cameracensis in eâdem Instructione pastorali docet [3], non posse negari illud « quod supponit Augustinus indeclinabile pon» dus continuamque impulsionem (tendentiam) » in beatitudinem, id est in fruitionem Dei. » Sin autem continua est, nulli actui deest; si indeclinabilis, nulli deesse potest: ergo iterum atque iterum rectè asserimus, nemini motivum illud unquam eripi posse: illud tamen ipsum est, quod D. Cameracensis in me vel acerbissimè reprehendit.

29. At enim *id Augustinus asserit de beatitudinis innato nec deliberato appetitu* [4]. Sic respondet Cameracensis: sed quid nostrâ nunc? Utcumque enim se res habeat, pro certo relinquitur, homini deliberanti ac ratione utenti motivum beatitudinis deesse non posse: quod et erat à me probandum, et à D. Cameracensi maximè reprehensum.

30. Nec tamen sinimus D. Cameracensem in æquivoco ludere: si enim innatum sive naturalem beatitudinis appetitum cæcum illum nominat sui boni appetitum, quem et in plantis et in lapidibus tota schola, et ipse etiam sanctus Thomas passim agnoscunt; non eo sensu homo ap-

[1] *Resp. ad Sum.* p. 8. — [2] *Instr. sur les états*, etc. *ubi sup.* — [3] 2. 2. *q.* 26, *art.* 13, *ad* 3.

[1] *Opp.* p. 20, 25. *etc.* — [2] *Instr. past. n.* 11. — [3] *Ibid. n.* 20, *p.* 47. — [4] *Ibid.*

petit beatitudinem, sed sciens volensque, sed ex cognitione inditâ : nemo enim non habet à naturâ insitam boni à se appetendi rationem et ideam : quæ cognitio quatenus clara sit, infrà referemus : nunc id sufficit, ne cæco impetu in beatitudinem trahi nos putemus : sed ex cognitione certâ, adeoque ex appetitu non quidem deliberato, sed tamen elicito, qualis est beatorum Dei visione fruentium necessarius, nec liber, aut deliberatus, sed tamen à voluntate elicitus divini boni amor, ut dictum est (n. 9, 10, et seq.).

31. Præclarè igitur sanctus Thomas nos docuit, talem esse in nobis amorem beatitudinis generatim, qualis est in beatis Dei visi amor : id est tam necessarius et tamen tam elicitus, veræque voluntatis actus, licet non deliberatus, nisi fortè quoad actuale quoddam exercitium.

32. Nihil ergo agit præsul, dum innatum beatitudinis amorem confessus, ab elicito, imò et à deliberato actu motivum beatitudinis amovere se posse putat; profectò enim vel illud cogitare debuisset, omne deliberatum ex insito et naturali procedere, neque posse non esse illi congruum : omne liberum naturali et immobili niti ut docuit sanctus Thomas (n. 13) : denique nullum actum ab objecto suo, à suo fine ultimo separari posse, ut suprà constitit (n. 8, et seq.).

33. Habet quidem id animus humanus, ut quæ sibi vel maximè cordi sunt, ea non semper actu expresso et perspecto cogitet : quin etiam ejus rei quam vel maximo amore prosequatur, occurrentem sibi cogitationem ad tempus avertere, et aliâ cogitatione actuali et expressâ magis detineri velit. Neque tamen propterea minùs agit ex illo intimo ac latente motivo et appetitu: id enim agimus, id omnes theologi nullo excepto volunt, ut quivis actus ratione præditus elici debeat ex motivo beatitudinis, non explicitè semper, sed sive explicitè, sive implicitè et virtualiter (ex n. 4, prop. II, et seq.). Nullus ergo est actus ad quem reverâ non impellamur beatitudinis studio ejusque virtute : neque fieri potest quin expressa persæpe se prodat intentio. Ita ergo abstrahi potest animus à motivo beatitudinis, ut nunquam ab implicito et virtuali saltem, ab explicito verò non diu temperetur : sicut Lutetiâ proficiscenti Romam, non quidem semper sed sæpe recurrat necesse est Roma quam petit. Quæ cùm auctor impugnat, non me, sed sanctum Thomam, sed sanctum Augustinum millies, sed totam theologiam, ipsamque naturam, imò verò etiam seipsum impugnat, ut dictum est.

ARTICULUS X.

Summa dictorum in hàc quæstione II.

34. Summa dictorum à theologis de amore naturali beatitudinis, his ferè propositionibus continetur :

I. Omnes utentes et fruentes, hoc est omnes ratione usos, velle esse beatos (n. 7 et 15).

II. Id commune angelis et hominibus (n. 9, 10, 11).

III. Inclinationem sive appetitum ad beatitudinem tanquam ad finem ultimum in intellectualibus creaturis, ita esse naturalem ut ex cognitione sit elicitus (ibid).

IV. Hanc esse naturam voluntatis humanæ, ut et beatitudinem et ea quorum necessaria connexio cum beatitudine clarè intelligitur, necessariò appetat (n. 12).

V. Ex his quæ necessariò appetuntur, tanquam ex immobili præsupposito fundamento, elici ac prosilire omnes liberos actus : eo ritu modoque quo in intellectivis conclusiones omnes à primis rationibus ac principiis oriuntur (n. 13).

VI. Beatitudinem esse voluntatis objectum, et quæ sit hujus rei radix (n. 14).

VII. Propter beatitudinem amandas esse virtutes (n. 15).

VIII. Omnium affectuum radicem esse appetitum eum, quo quis sibi bene vult, et beatitudinem generatim cupit (ibid).

IX. Inordinatum esse actum omnem, qui non ordinatur ad beatitudinem tanquam ad legitimum finem (n. 16).

X. Quàm sit absurdum, amorem naturalem beatitudinis influere indirectè tantùm in omnes actus humanos (n. 19).

XI. Qui hæc negaverit, neminem adductum nec adduci potuisse (n. 18, 21).

XII. Sub meo nomine vapulasse ipsissima sancti Thomæ verba, à me diligenter exscripta (n. 22 et seq.).

XIII. Qui hæc impugnavit, sibiipsi adversari (n. 27, 28, 29, 38). Atque hæc de amore naturali beatitudinis dicta sunt.

QUÆSTIO III.

DE AMORE SUPERNATURALIS BEATITUDINIS, QUATENUS SPECTAT AD CHARITATEM : AD N. 4, PROP. VII ET VIII.

ARTICULUS PRIMUS.

Sententia sancti Thomæ.

35. Cùm gratia supponat naturam eamque perficiat, definitumque ab universâ scholâ sit,

naturæ totius ultimum finem esse beatitudinem; consectaneum est ut et gratia homini christiano proponat beatitudinem quam in quocumque actu justus exquirat, quâ de re totius scholæ, ac primum sancti Thomæ mentem exponimus, ejus locis ordine recensitis.

36. Ex 1. 2. » Charitas non est quilibet amor » Dei, sed amor Dei quo diligitur ut beatitudi- « nis objectum. » (Q. 65, art. 5, ad 1.)

37. Item ex quæstione 114, art. 4 : « Motus » humanæ mentis ad fruitionem divini boni est » proprius actus charitatis, per quam omnes » actus aliarum virtutum ordinantur in hunc » finem. »

38. Jam veniamus ad 2. 2. q. 23, et sequentes, quibus sanctus doctor rem expressè tractat: Charitas quæ est amor, non concupiscentiæ sed amicitiæ, hoc est, vera et genuina charitas, » fundatur super communicatione hominis ad » Deum secundùm quòd nobis suam beatitudi- » nem communicat. » (Q. 23, art. 1.)

39. » Hoc fundamento posito, consequuntur » ista: bonum divinum, in quantum est beati- » tudinis objectum, habet rationem specialem » boni : et ideo amor charitatis, qui est amor » hujus boni, est specialis amor. » (Art. 4.)

40. Articulo 5 verò, jungit divinam bonitatem, ut objectum, cum ipsâ *communicatione beatitudinis super quam hæc amicitia fundatur* (charitas scilicet).

41. Quæstione deinde 26, art. 1, « Dilectio » charitatis tendit in Deum sicut in principium » beatitudinis, in cujus communicatione ami- » citia charitatis fundatur; » unde sequitur: (ad 1): « Charitas tendit in ultimum finem sub » ratione finis ultimi, quod non convenit ulli » virtuti, ut suprà dictum est. » Postea, art. 2, » Deus præcipuè ex charitate diligendus: ipse « enim diligitur ut beatitudinis causa. »

42. Locus autem ubi dicit unius esse charitatis, ut ordinet cæteras virtutes in finem ultimum, est q. 23, art. 7; cujus rei radix est, » quòd ultimum quidem et principale bonum » hominis est Dei fruitio, et ad hoc ordinatur » homo per charitatem. »

43. Cætera innumerabilia prætermittimus, quia ista sufficiunt, ut habeantur hæc quinque: 1. Amorem amicitiæ sive charitatem fundari in communicatione beatitudinis. 2. Bonum divinum in quantum est objectum beatitudinis à charitate spectari. 3. Charitatem tendere in Deum ut est principium et causa beatitudinis. 4. Charitatis esse non alterius cujusque virtutis, ut in Deum tendat tanquam in ultimum finem; qui finis ultimus est ipsa beatitudo, ex antè dictis (suprà q. II, u. 8, et seq.). 5. Ultimum et principale bonum hominis esse fruitionem Dei, ad quam ordinatur homo per charitatem.

44. Hæc igitur sunt quæ in Instructione de statibus orationis ex sancto Thomâ protuli [1]: hæc sunt quæ D. Cameracensis in me reprehendit [2]: quamvis nihil aliud quàm angelicum doctorem exscripserim; tantâ cautione, ut ne quidem simpliciter et absolutè dixerim, charitatis objectum esse Deum ut » communicatorem bea- » titudinis, sed eam esse unam ex formalibus » rationibus diligendi Deum [3], » sive primariam sive secundariam: à quâ quæstione tunc ultro abstinere me profitebar [4].

ARTICULUS II.

Quæ hic mihi imponantur.

45. Eâ de re D. Cameracensis hæc verba sunt [5]: « Si D. Meldensis hæc de Deo diceret » ut est objectiva beatitudo inter alia attributa » includens, quod sit beatificus, posset conci- » liari cum Scholâ; sed, quod molestum est, » non de Deo loquitur, sed de beatitudine quam » nobis communicat Deus: Deumque respicit » tantùm ut est causa, principium, objectum » beatitudinis : » quæ verba non mea sunt, sed expressè sancti Thomæ, ut vidimus (n. 36, 39, 41).

46. Ego verò adeo hic directè spectabam Deum, ut id etiam expresserim » Deum diligi » ut communicatorem beatitudinis [6], » sive, ut ait sanctus Thomas, » secundùm quòd nobis » communicat suam beatitudinem » (sup. n. 38, 41). Si ergo hæc gravia molestaque sunt, horum reprehensio non in me, sed planissimè in sanctum doctorem cadit.

ARTICULUS III.

Quid ad sanctum Thomam reponatur.

47. Personatus Lovaniensis objicit in statibus orationis multos sancti Thomæ locos *confusè* esse allatos: nec mirum, cùm non rem ipsam tractandam, sed rei summam delibandam suscepissem. Ut deinde respondeat ad tot perspicuos sancti doctoris locos, copiosissimè exponit doctrinam [7], cujus hæc summa est.

48. » Sanctum Thomam ex sanctis Dionysio » et Augustino agnovisse, amorem ex naturâ » suâ esse vim unitivam amantis et amati [8]:

[1] *Instr. sur les états d'or. liv.* X. — [2] *Oppos. p.* 2. 3, *etc.* — [3] *Instr. sur les états d'or.* ibid. — [4] *Ibid.* — [5] *Oppos. p.* 3. — [6] *Instr. sur les états d'or.* — [7] *Lett. d'un théol. de Louv.* p. 53. — [8] *Ibid. p.* 52, 53.

» hinc ex eodem sancto Thomâ diversificari
» amorem in varias species, non solùm per fi-
» nes et motiva, sed etiam secundùm varia ge-
» nera unionis amanti proposita [1].

49. » Ex his sancti Thomæ, sancti Dionysii
» et sancti Augustini locis facilè intelligitur,
» duo consideranda esse in amore charitatis [2]:
» primum, divinam bonitatem quam ille amor
» præcisè spectet ut finem et motivum formale:
» alterum, in eâdem charitate esse consideran-
» dam eam rem quam omnis amor respicit, et
» in quam essentialiter tendit: nempe quam-
» dam unionem cum amato ad quam omnis
» amor aspirat, et eam rem sancto Thomæ esse
» ipsam communicationem æternæ beatitudi-
» nis.

50. » Cæterùm illam communicationem bea-
» titudinis, quatenus est unio cum Deo, non
» esse finem, motivum, et rationem formalem
» diligendi; sed tantùm respici beatitudinem,
» ut rem in quâ consistat illud unionis genus ad
» quod aspirat charitas [3].

51. » Ergo unionem illam adeo non esse
» motivum charitatis, ut ipsa charitas ex per-
» fectionis divinæ motivo illam requirat unio-
» nem. »

52. Hæc fictus Lovaniensis: quæ in pauca contrahuntur in dissertatione *de Oppositionibus* [4]. Nunc autem quàm hæc quoque vana sint, sequentes quæstiunculæ ostendent.

ARTICULUS IV.

Quæstiunculæ de desiderio unionis in amore charitatis.

53. Quæro primùm, utrùm charitas separari possit à desiderio unionis? Negat auctor, ex sanctorum Augustini, Dionysii et Thomæ decretis, quibus constat ipsum amorem ex naturâ suâ vim esse unitivam (n. 48): adeo ut ad illam unionem omnis amor respiciat, et ad eam *essentialiter* tendat (n. 49): quod autem essentiale est omni amori, ab amore charitatis separari non potest.

54. Quæ cùm ita sint, quæro secundò quomodo ista conciliet cum illâ charitate quæ nullum omnino habeat respectum ad nos; et an desiderium unionis absque illo respectu constare possit.

55. Quæro tertiò, quomodo jam stare possit ille præsuli perfectissimus charitatis actus quo quis à Christo separari ambit, cùm amori *essentiale sit* quærere unionem.

[1] *Lett. d'un théol. de Louv.* p. 53, 54. — [2] *Ibid.* p. 55, 56 — [3] *Ibid.* p. 56, 57 — [4] *Oppos.* p. 26, 27.

56. Perspicuum igitur est hæc stare non posse, eo sensu quem tuetur auctor, eaque retractari et aliam omnino viam iniri oportere.

57. Quæro quartò, quo nomine appellet illam unionem quam essentialiter omnis expetit charitas: si neque finis, neque motivum, neque ratio ulla formalis diligendi est, rogo, quid est? vel quâ voce appellanda?

58. Quod ais, nedum habeat motivi rationem, ipsam Dei perfectionem esse motivum cur hæc unio requiratur: id quidem demonstrat non esse motivum præcipuum, nec proinde primarium: si autem dixeris nullum esse motivum, id quod adeo moveat ut essentialiter appetatur, aperta contradictio est. De motivo sanè secundario, quem auctor nec tacet nec capit [1], alibi disseremus, et omnia ista ex Scholæ decretis facilè componemus.

ARTICULUS V.

Fictus Lovaniensis apertè sancti Thomæ auctoritatem eludit.

59. Nunc ut perspicuum sit quantùm à sancti Thomæ doctrinâ aberretur, id unum profero. Ostendit sanctus Thomas amicitiam quæ est charitas, fundari in communicatione beatitudinis, non eâ præcisè causâ quod amor sit unitivus, quanquam etiam eâ, sed eo quòd charitas sit amicitia mutuam communicationem postulans (ex annotatis suprà n. 38, et seq. et ex 2. 2. q. 23, art. 1, etc.).

60. At quàm auctor hæc eludat, docent sequentia [2]: » Pars locorum sancti Thomæ quos
» Meldensis adducit, respiciunt tantùm amorem
» singularis amicitiæ, non verò naturam chari-
» tatis. » Hominum fidem! non ergo agit san-
» ctus doctor de naturâ charitatis, quæstione 23, in quâ expressè de charitate tractat prout est opposita fidei et spei? non agit de naturâ charitatis, cùm eam ex naturâ suâ esse demonstrat veram amicitiam mutuâ communicatione constantem? Quos autem ego alios sancti Thomæ allegavi locos, nisi inde depromptos? Sperat tamen auctor, hæc à se traduci posse ad amicitiam singularem quæ sit à charitate distincta; adeo omnia à se dici et approbari posse confidit.

61. Pergit: » Vult quidem sanctus Thomas
» eam esse amicitiam quæ communicationem
» mutuam bonorum postulet: non autem id esse
» motivi loco in amicitiâ. » Quid ergo illud est apud sanctum Thomam, Deum diligi *ut est causa, principium, objectum beatitudinis*, et

[1] *Oppos.* p. 27. — [2] *Ibid.* p. 26.

alia quæ suprà annotata sunt (n. 39, et seq.): an hæc quoque à se obliterari posse sperat, et publicæ fidei tam apertè illudi?

62. Nec minùs inane est illud [1]: « Hos locos » indicare tantùm, charitatem habere pro ob- » jecto Deum ut beatificum, non autem beati- » tudinem: » ludicrum et suprà confutatum (n. 45, 46). Quid est enim beatificum sine beatitudine, aut quid est beatitudo sine fruitione boni, benevoli, benefici, beatifici? Quod addit: » Sancti Thomæ locos eo pertinere, ut osten- » dat à charitate spectari Deum non secundùm » naturalem ordinem, sed quatenus nos elevat » ad videndum intuitivè Deum: » obtrudit quidem ea quæ sanctus doctor tacet, premit verò ea quæ totis quæstionibus articulisque docet de mutuâ amicitiâ, de communicatione super quâ illa fundatur; de objecto, de fine, de principio, de causâ quibus diligatur Deus; de respectu finis ultimi, id est Dei fruendi ipsiusque beatitudinis, proprio charitati, aliaque à nobis suprà memorata (n. 38, 39, et seq.), quorum cohærentiam aptamque connexionem cum reliquis Scholæ ac ipsius sancti Thomæ decretis ostendemus: nunc sufficit sanctum doctorem à præsule, fidoque Lovaniensi quem nemo cognoscit, nec esse intellectum, ac sub meo nomine vapulasse.

ARTICULUS VI.

De sancto Bonaventurâ.

63. Sancto sanctum jungimus Bonaventuram Thomæ: ejus autem doctrina hæc est, quòd » charitas quidem ex beato Bernardo præmium » non intuetur [2]; (verùm ad id) dicendum, » quòd illud intelligitur de præmio creato: de » præmio autem increato non habet veritatem, » quia maxima charitas maximè desiderat uniri » Deo et habere Deum [3]. » En quæ optet non homo habens charitatem, sed ipsa charitas, nedum à charitate perfectâ hæc separari possint.

64. Neque ideo minùs asserit [4] » habitu cha- » ritatis habilitari nos ad adhærendum primæ » bonitati propter se et super omnia. » Rursus [5]: « Duplicem esse mercedem, creatam et increa- » tam, temporalem et æternam: et secundùm » hoc, duplicem mercenarium, videlicet bonum » et malum; et duplicem mercimoniam, unam » laudabilem, alteram vituperabilem: nam qui, » inquit, principaliter respicit ad mercedem » creatam et temporalem, malus mercenarius » est, et hunc vituperat Dominus; ille verò qui » respicit principaliter ad mercedem æternam » de quâ dicitur: Merces tua magna nimis, bo- » nus mercenarius. »

65. Neque respondendum, agi de homine secundùm habitum justo qui spem exercere possit: agitur enim, in titulo quæstionis, » de motu » charitatis, an possit esse mercenarius: » unde sic loquitur: » De primâ mercimoniâ intelli- » gendo, non est dubium quòd motus charitatis » non potest esse mercenarius. » De secundâ mercimoniâ dubium esse fatetur: « Nam qui- » dam, inquit, voluerunt dicere quòd non est » à charitate, sed ab affectu quodam naturæ, » charitatem concomitante. Aliis autem videtur » quòd talis affectus mercenarius possit esse à » charitate: desiderium enim habendi æternam » mercedem et fruendi æterno bono est desi- » derium gratiæ; nec est amoris naturalis aut » acquisiti, sed gratuiti » (à gratiâ proficiscentis).

66. Hanc quidem dubitationem movet; ipse autem inclinat ad eam partem quæ dicit, » quòd » motus charitatis possit esse mercenarius, se- » cundùm quod constituit mercedem suam circa » bonum increatum ad quod tendit sicut ad fi- » nale præmium. » Vides iterum atque iterum, non hominem qui charitatem habeat, sed ipsum charitatis motum intentum esse Deo ut præmio æterno et increato.

67. Ex quo principio sic respondet ad quartum: « Quod objicitur de timore, quòd ille qui » principaliter habet oculum ad pœnam, non po- » test Deo esse acceptus: dicendum quod non » est simile: nam cùm pœna nec sit Deus nec » aliquid Dei; qui principaliter aspicit pœnam » tanquam finem ultimum non est rectè ordi- » natus, cùm principaliorem habeat intuitum » ad aliud quàm ad Deum: sed merces et bea- » titudo summa est ipse Deus: ideo ipsam prin- » cipaliter potest quis aspicere, et tamen in fi- » nem rectè ordinatus esse. » En charitatis, non modò habitus, sed iterum etiam *motus* in mercedem æternam intentus, idque principaliter ex sancto Bonaventurâ: quem ideo, ut et sanctum Thomam, ab academiis mecum proscribendum proponi oportebat.

68. Neque dicas sanctum sub dubio loqui: ultro enim confitemur fuisse tum aliquos qui æternæ mercedis intuitum procedere volebant, *non à charitate per se, sed ab affectu naturali:* quæ nunc opinio penitus exolevit: imò apertè est hæretica quæ desiderium possidendi Dei naturæ non gratiæ tribuebat. Ipse verò sanctus et contrarium docet, et de ipso *motu* charitatis loquitur: et eum motum æternæ mercedi, quæ Deus est, intentum esse posse asserit: et objecta

[1] *Oppos. p. 27.* — [2] *In 3. d. 26, art. 1, ad. 4.* — [3] *Obj. 3. et ad 3.* — [4] *In 3. dist. 27. art. 1, q. 4.* — [5] *Ibid. art. 2, q. 2.*

ex Bernardo clarè solvit : unde existit ista conclusio : « Et sic patet quod nullum est inconveniens dicere quòd motus charitatis possit esse » mercenarius, si dicatur esse mercenarius ex » intuitu mercedis æternæ et increatæ, » eoque principali, ut mox dictum est.

ARTICULUS VII.

Responsio præsulis.

69. Hunc locum præsul protulit, ac respondet [1] loqui sanctum Bonaventuram de charitate « genericè prout comprehendit tam amorem » concupiscentiæ quàm amorem amicitiæ. » Sed contra est quòd in eâ distinctione sanctus Bonaventura post Magistrum, et cum omnibus scholasticis, agit specialiter de charitate prout est contradistincta à fide et à spe, easque virtutes ex informibus formatas facit, quod sola præstat propriè dicta charitas. Ibidem agit de proximi charitate, aliisque ad veram charitatem pertinentibus, eique subnexis [2]. Si autem de amore concupiscentiæ agit, hujus rei causa est quòd utrumque amorem ad propriè dictam charitatem pertinere ipse quidem docet, ut statim apparebit, et suo loco elucescet.

ARTICULUS VIII.

Alius locus ab auctore prolatus; ejus responsionem confutat.

70. Confirmatur hæc auctoris confutatio ex loco quem ipse profert [3], sed truncum et mutilum : hujus autem loci hæc verba sunt [4] : » Actus » charitatis est diligere : diligere autem idem est » quod velle bonum; cùm ergo charitas diligit » aliquem, bonum optat ei quem diligit; illud » autem bonum quod charitas optat unum solùm » est, videlicet bonum æternum et summum bonum. Istud autem summum bonum aliquando » bono per charitatem optat Deo, aliquando » sibi, aliquando proximo. Secundùm quòd op» tat ipsum ipsi Deo, dicitur diligere Deum, » quia vult quòd ipse Deus sit summum bonum, » et quod habeat omne bonum per essentiam; » secundùm quod optat illud proximo, dicitur » diligere proximum, quia vult quòd habeat il» lud bonum per gratiam et gloriam : secundum » quod optat illud sibi, diligit seipsum. » En locus ille ab auctore prolatus in quo exscribit ea quæ Dei charitatem exprimebant : premit autem, quæ proximi et sui, in quibus tota erat declaratio veritatis.

[1] *IV. Lett. à M. de Paris*, p. 39. — [2] *In* 3. *dist.* 27. *art.* 1, *q.* 4. — [3] *IV*e *Lett.* p. 42. — [4] *S. Bon.* ibid. *art.* 1. *q.* 2.

71. Hinc exsurgit demonstratio : ipse fatetur auctor hic agi de verâ et propriè dictâ charitate; atqui illa charitas optat sibi summum bonum · ergo vera et propriè dicta charitas optat sibi summum bonum. Confirmatur : eâdem charitate homo optat sibi summum bonum quâ Deo et proximo illud optat : atqui Deo et proximo illud optat per veram et propriè dictam charitatem : ergo optat etiam sibi verâ et propriè dictâ charitate. Quæ verba sancti Bonaventuræ non solùm ejus sensum, sed etiam ejus doctrinæ veritatem clarè apertèque demonstrant.

ARTICULUS IX.

Alii loci : ubi de summo bono, et de fine ultimo, deque fruitione.

72. Alio loco seraphicus doctor hanc proponit quæstionem : *an charitas diligendo præponat Deum nobis* [1] : in quâ quidem hæc statuit : 1. « Quòd charitas facit Deum diligi tanquam » finem ultimum et tanquam summum bonum; » 2. quòd charitas, quia diligit Deum sicut summum bonum, diligit eum super omnia; 3. quia » diligit sicut finem ultimum, diligit eum pro» pter se. 4. Subdit : quòd autem diligitur pro» pter se et super omnia, diligitur dilectione frui» tionis; quòd verò propter aliud diligitur, dili» gitur dilectione usûs. » 5. Ex his infert quintum, nempe quòd » charitas facit nos Deum » plus quàm nos ipsos diligere. »

73. Quid sit autem diligere propter ultimum finem, amore scilicet *non usûs sed fruitionis*, ex ipsis initiis repetendum; nempe ex dist. 1, in 1, Sententiarum, ubi distinctio fructûs et usûs ex Augustino explicatur : sic autem loquitur sanctus [2] : » Solus Deus perfectè se fruitur : » nihil autem aliud ab ipso potest perfectè seipso » frui : solus enim Deus est summum bonum et » diligit se fruendo se, et ita nec fruitio Dei nec » usus est cum indigentiâ, sicut nostra fruitio » et usus. » Unde patet ipsum *frui* nostrum ex indigentiâ nostrâ dici, ac nostrum finem ultimum esse eum qui sit summum bonum nostrum fruendum et habendum, non autem utendum, sive ad aliquid aliud referendum.

74. Ex his solvit objectionem istam [3] : » Ad » illud quod objicitur, quòd contingit rectè ser» vire intuitu mercedis; dicendum quòd illa » merces aut est ipse, sicut Dominus dixit ad » Abraham : Ego merces tua; et sic intuens » mercedem non utitur Deo, quia non refert ad » aliud. » Ex quo clarè intelligitur, quid sit illud

[1] *In* 3. *dist.* 29, *art.* 1. *q.* 2. — [2] *In* 1, *dist.* 1. *dub.* 12. — [3] Ibid. *art.* 1. *q.* 3.

quod sanctus vocet finem ultimum, nempe id quo fruimur.

75. Hinc illa quæstio : an Deo sit fruendum ; statuit autem [1] » quòd eo fruendum est quod » beatos nos facit, quia in beatitudine est recta » fruitio : sed Deo beati efficimur, quia ipse est » nostra beatitudo : » et postea : » respondeo ; » ad arg. dicendum quòd Deo fruendum est, » eo quòd ipse solus perfectè finit et delectat ip- » sum animum propter se et super omnia, » qui est manifestè finis ultimus *perfectè* finiens.

76. Duo ergo perspecta sunt : primum, ipsum frui Deo, ut mercede, esse finem illum ultimum de quo loquitur sanctus ; deinde illud *frui*, etsi respectum habeat ad nos, non tamen efficere ut Deum ad nos referamus, imò nos ad Deum : aliud enim est Deum amare propter aliud, quod est inordinatum; aliud est illud ipsum quod propter se amamus velle et cupere nobis tanquam finem nostrum ultimum : quod est rectissimum et ordinatissimum, ut et ex antecedentibus constitit et etiam sequentia suo loco declarabunt.

77. Nunc ergo redeundo ad illam quæstionem, *an charitas in diligendo Deum præponat sibi*, ex ipsis principiis seraphicus doctor et quæstionem solvit, ut vidimus, et ad objecta respondet [2] ; præsertim autem ad 6 : « Ad illud » quod objicitur, nihil potest alteri magis uniri » quàm sibi : potest dici quòd Deus magis est » intimus unicuique rei quàm ipsa sibi, et plus » pendet esse rei à Deo conservante quàm ab » ipsis principiis intrinsecis; et complementum » beatitudinis spiritus rationalis habet à Deo, » non à seipso : et ideo cùm dicitur quòd nihil » potest alteri magis uniri quàm sibi, si hoc in- » telligatur de creaturis, veritatem habere po- » test; si verò intelligatur de ipso Deo, veritatem » non habet : Deus enim intimè illabitur ipsi » animæ, et ideo anima ex intimis medullis ha- » bet Deo adhærere; et cùm habet charitatem, » amplius tendit in ipsum quàm in se; et in eo » requiescit ampliùs quàm in se, quia melior est » ei Deus quàm ipsa sibi. » Quæ magis magisque efficiunt ad charitatem pertinere quòd velimus habere Deum ut nobis optimum, et ab eodem affectu qui sit nobis intimus charitatem omnino avelli non posse : quæ ipsissima nostra, nec jam tantùm sancti Thomæ, sed etiam sancti Bonaventuræ sententia est, quorum adeo conjunctâ auctoritate jam utimur.

[1] *In* 1, *dist.* 1, *art.* 3, *q.* 2. — [2] *In* 3, *dist.* 29, *art.* 1, *q.* 2.

ARTICULUS X.

De illis verbis Pauli : « Cupio dissolvi, » etc. ex sanctis Thomâ et Bonaventura : ad n. 4, prop. VIII.

78. In eâ propositione diximus certum esse omnibus theologis locum illum Pauli, *Cupio esse cum Christo*, pertinere ad charitatem et esse charitatis : cujus rei testem adducimus primum sanctum Thomam, deinde sanctum Bonaventuram. Sancti Thomæ hæc sunt de distinctione trium graduum charitatis [1] : » Tertium studium » est ut homo ad hoc principaliter intendat, ut » Deo inhæreat et eo fruatur : et hoc pertinet » ad perfectos qui cupiunt dissolvi et esse cum » Christo. » Ecce perfectorum et ipsius Pauli studium, idque *principale*, ut Christo perfruantur. Unde idem sanctus doctor ad charitatem referri supponit quòd quis desideret esse cum Christo [2] : ex quo desiderio consequatur ut dicat : *Hei mihi, quia incolatus meus prolongatus est.*

79. Sanctus autem Bonaventura docet illud Pauli esse amoris gratuiti : ex quo probat [3], « ad » effectum charitatis non tantùm spectare amare » Deum amore amicitiæ, imò etiam amore con- » cupiscentiæ. Frui enim, inquit, est amore » inhærere, et constat quòd frui Deo est per » charitatem : » quod hujus sancti locis supra memoratis apprime congruit. De amore autem concupiscentiæ ex iisdem doctoribus multa commemorare possemus : sed prætermittimus, quia non sunt hujus loci, imò fortè in totum nec hujus quæstionis. Sufficit autem ut certum sit id quod asseruimus, illud Pauli : *Cupio dissolvi et esse cum Christo*, esse charitatis; duobus scholasticis sanctis doctoribus id clarè asserentibus, nullis contradicentibus.

80. Summa autem dictorum est : sanctum Thomam sub nostro nomine esse reprehensum ; sanctum autem Bonaventuram haud minùs clarè consentire nobis : quare in eâ quæstione, in quâ coarguimur tanquam Scholæ inferentes bellum, habere nos consentientes sanctos doctores scholasticos duos maximæ auctoritatis, angelicum videlicet et seraphicum doctorem. Jam de alio Scholæ principe Scoto facilè transigemus.

[1] 2. 2. *q.* 24, *art.* 9. — [2] *Ibid. q.* 28, *art.* 2, *ad* 3. — [3] *In* 3, *dist.* 27, *art.* 2, *q.* 2.

QUÆSTIO IV.

DE SECUNDARIIS RATIONIBUS OBJECTIVIS CHARITATIS : AD N. 4. PROP. XXII, XXV ET SEQ.

ARTICULUS PRIMUS.

Ratio ac divisio dicendorum.

81. In hâc quæstione hæc tria tractabimus : primum, Scoti sententiam, deinde principia de eodem summâ ipsâ conciliando cum angelico doctore : denique piorum virorum praxim; et cæterorum scholasticorum sententiam.

ARTICULUS II.

Scoti loci proferuntur.

82. Quandoquidem Scotus is est qui doctrinæ ejus quæ nunc passim in scholis obtinet, fons esse videatur, placet interserere ejus integros locos sæpe indicatos, totamque viri doctrinam exponere. Posteaquam enim disertè asseruit à fide et à spe distingui charitatem, « quia » actus ejus est tendere in objectum secundùm » se, etiam si per impossibile circumscriberetur » ab eo commoditas ejus ad amantem[1] : » non ita multo post pergit sic[2] : « Quòd ratio objec- » tiva actùs charitatis et habitùs potest tripli- » citer intelligi : vel prima, quæ secundùm se » apta nata est per se esse ratio terminandi; vel se- » cunda, quæ est aliqua ratio præcedens actum » (amicitiæ in nobis), propter quam natus est » actus elici circa objectum; vel tertia, quæ » quasi concomitatur, imò quasi sequitur actum » elicitum. » De hâc tertiâ nihil nunc ad nos attinet. De secundâ autem hæc observanda sunt : primùm, ut Scotus mox dicebat, eam esse rationem *antecedentem* ad actum amicitiæ, quæ vox veri motivi in actum influentis vim indicat : alterum, propter eam actum natum elici. « Et ta- » lis, inquit, in proposito est ratio relativa hujus » naturæ ad amantem, in quantum est bonum » communicativum sui illi : sicut enim in nobis » primò amatur aliquis propter bonum hones- » tum, secundò quia scitur redamans; illa reda- » matio in eo est una specialis ratio amabilitatis » in eo alliciens ad amandum, alia quàm per » bonum honestum : ita in Deo non sola boni- » tas infinita, vel hæc natura ut hæc natura, » allicit ad amandum, sed quòd hæc bonitas » amaverit me communicando se mihi. Secun- » dariò hoc allicit, et in isto gradu amabilitatis » potest poni omne illud in quo invenitur ratio » amabilitatis, et potest demonstrare se reda- » mare, sive creando, sive reparando, sive dis- » ponendo ad beatificandum : ita quòd inter » hæc non sit distinctio, nec charitas respiciat » magis ultimam (rationem) quàm secundam, » nec secundam quàm primam; sed omnes sint » rationes quædam non solùm boni honesti, sed » boni communicativi et amantis : et quia aman- » tis, ideo digni redamari, juxta illud Joannis : » *Diligamus Deum, quoniam ipse dilexit nos.* » Hæc Scotus, à quo proinde hæc tria asseruntur : primum, non solùm bonestatem esse rationem objectivam charitatis, sed præter hanc *primariam*, inesse *secundariam* planè *relativam ad nos*, quòd illa infinita bonitas sit communicativa sui nobis, amans, redamans, etiam beatificans; quæ omnia sine respectu ad nos esse non possunt : secundò, eam esse, secundùm Joannem apostolum, unam specialem amabilitatem in Deo : tertiò, eam rationem non modò esse allicientem ad amandum, sed etiam præcedere actum, in eum influere, eamque aptam natam esse ad eliciendum actum circa objectum charitatis. Ex his, quàm arctè connexa utraque motiva charitatis, jam patet, et adhuc luculentiùs et ineluctabiliter demonstrabitur.

[1] *In 3. dist. 27, q. unic. n. 2.* — [2] *Ibid. n. 7 et seq.*

ARTICULUS III.

Doctoris angelici et doctoris subtilis in summâ doctrinæ conciliatio.

83. Scotus autem pro more confutabat hoc loco sancti Thomæ sententiam, fundantis ipsam *charitatis sive amoris amicitiæ rationem, super communicatione illâ hominis* ad Deum, *secundùm quod nobis suam beatitudinem communicat* : quod assiduè sanctus doctor inculcat, ut vidimus. Scotus autem, tametsi id confutaret, negare non potuit ad charitatem ita pertinere communicationem illam beatitudinis, ut cum ipso charitatis objecto necessariò jungeretur : quæ inter se facilè conciliari posse videntur, si dixeris neque communicationem illam esse præcipuum charitatis objectum, quod nec sanctus Thomas negat; neque tamen ab eo distrahi oportere, quod Scotus confitetur.

ARTICULUS IV.

Sancti Thomæ loci ad conciliationem apti.

84. Ut autem pateat, quàm bene summâ ipsâ conveniat inter sanctum Thomam et Scotum, legatur imprimis hic locus sancti doctoris[1] : « Ad

[1] *2. 2. q. 23, art. 5, ad 2.*

» 2. dicendum, quòd charitate diligitur Deus » propter seipsum : unde una sola ratio diligendi » attenditur principaliter à charitate, scilicet » divina bonitas, quæ est ejus substantia ; se» cundùm Ps. cv : *Confitemini Domino quo» niam bonus* : aliæ autem rationes ad dili» gendum inducentes, vel debitum dilectionis » facientes, sunt secundariæ, et consequentes » ex primâ. »

85. De redamatione autem hæc habet sanctus doctor[1] : » quòd charitas non solùm significet » amorem Dei, sed etiam amicitiam quamdam » ad ipsum : quæ quidem super amorem addit » mutuam redamationem cum quâdam commu» nicatione mutuâ. »

86. Scotus verò his gemina docet : posteaquam enim objecit sibi non dari charitatem, « quia talis virtus esset amicitia quæ non nisi » inter æquales esse possit[2] : respondet, chari» tatem quidem esse amicitiam, aliquantulum » extendendo (nomen amicitiæ) : honestas » quippe, inquit, in diligibili, et redamatio in » dilecto, sunt conditiones per se in diligibili, » non quidem imperfectionis ; imò non esset » perfectior si non redamaret ; » unde subdit : » Deus autem habet honestatem et redamatio» nem sicut amationem : ex quo excellentiùs » potest esse amicitia ad ipsum, ita ut dicatur » superamicitia[3]. »

87. En quomodo sanctus Thomas et Scotus inter ipsa dissidia, tamen de primariis et secundariis rationibus objectivis charitatis, et de necessariâ redamatione conveniant : sine quâ nec esset amor amicitiæ, hoc est non esset charitas, ut suo loco diligentiùs ostendetur : nunc autem non res ipsas, sed doctorum decreta et auctoritates attendimus.

ARTICULUS V.

Verba quædam Scoti objecta, et ex ipso exposita.

88. Neque nos moveri oportet his vocibus Scoti dicentis secundam illam rationemdici quidem « rationem objectivam actu allicientem ad » amandum, sed aliquo modo et aliqualiter[4] : » quæ verba nihil aliud volunt, quàm ut credantur illa motiva secundaria non habere specifici objecti rationem : ne que etiam esse præcipua quæ ad amandum alliciant imò verò illi objecto comparata, quod est infinitum in se, pro *aliqualibus* tantùm habeantur, cum ab infinitâ illâ movendi virtute procul absint : interim illud certum, secundarium motivum, Dei scilicet communicationem erga nos, à præcipuo motivo non esse distrahendum : esse antecedens ad actum amicitiæ ; huic inesse specialem amabilitatis rationem : illudque adeo ad charitatem pertinere, ut cum ipso primario charitatis objecto coalescat : quod etiam sequens locus magis magisque declarabit.

ARTICULUS VI.

Aliis Scoti locis hæc doctrina firmatur.

89. Hanc doctrinam firmat et repetit Scotus in elaboratissimo opere de *Reportatis Parisiensibus*, quibus subdit[1] : « Prima ratio diligibili» tatis in Deo est honestum ; secunda ratio est » redamatio quæ præcedit actum meum (suprà, » actum amicitiæ nostrum) : notari autem velim » sequentia : nec potest esse perfectissima ratio » diligibilitatis sine utroque horum. In Deo au» tem prima ratio diligibilitatis est honestas sua. » Secunda ratio præcedens actum est quia ama» vit nos creando. » Quibus iterum iterumque clarescit motivi utriusque primarii scilicet ac secundarii in charitatis actibus arcta conjunctio, in quam Schola tota consentit.

ARTICULUS VII.

Praxis mysticorum.

90. Id summâ ipsâ secutos scholasticos omnes facilè recognoscent qui thomisticam ac scotisticam scholas, licet sibi adversantes, tamen concinere animadvertent. Id mystici, id in praxi docent pii omnes ; quos inter Harphius[2] : « Deus » per gratiam suam in nobis habitans et vivens, » tangit spiritum nostrum suo digito, id est suo » spiritu, vicissitudinem amoris exigens, et di» cens : Amate amorem æternaliter nos aman» tem : quâ voce, inquit, interiora universa amo» ris impetu commoventur, et omnes animæ vires » respondere coguntur. Abyssalem amemus amo» rem nos æternaliter amantem. » Sic ex instituto totius scholæ etiam scotisticæ, mystici duo illa motiva, primarium scilicet et secundarium, in unum conjungunt.

91. Præit Rusbrokius, dicens[3] : » Spiritus » sanctus altâ voce sine strepitu verborum voci» feratur in nobis : Ametis amorem æternò aman» tem » ; ac paulò post : « Nunquam conticescit, » sed perpetuò sine cessatione clamat : Solvite » debitum vestrum ; amate amorem vos ex omni

[1] 1. 2. q. 65. art. 6. — [2] Scot. dist. 27, q. un. n. 1. — [3] Ibid. n. 20. — [4] In 3, dist. 27, q. un. n. 8.

[1] Scot. in Report. Paris. dist. 27, q. unic. Sch. 2. n. 3.— [2] Harp. lib. III. Theol. myst. p. 4, c. 28. — [3] De sept. grad. am. in 7 grad. cap. 14.

« æternitate amantem : » quibus sanè verbis perfectissimam charitatem à sancto Spiritu infusam adumbrantes, sic ei motivum secundarium Dei amantis adjungunt, ut in actum charitatis confluant; quæ piorum omnium est praxis.

ARTICULUS VIII.

Quid præsul sentiat de secundariis objectivis rationibus charitatis.

92. Primum quidem illas suggillat ut meas [1]; nec legere voluit annotatum ad marginem Scoti locum insignem, cui et alios tam perspicuos addidi : quod quidem non Scotus solus, sed etiam sanctus Thomas iisdem vocabulis, cæteri autem theologi nullo excepto, saltem æquivalentibus, et summâ ipsâ recognoscunt.

93. Addidit mutari speciem virtutis, adjuncto ad motivum specificum alio proprio motivo [2]. Alibi [3] : « Quæcumque nova formalitas addita » ut essentialis motivo specifico, ejus mutat spe» ciem. Quare, si Meldensis motivo specifico » charitatis, quæ est gloria Dei, addit motivum » spei, quæ est beatitudo sive adeptio boni ut » secundum motivum essentiale sive insepara» bile, mutat speciem charitatis, mutando moti» vum ejus specificum, sive formale objectum. » Hæc ille : et illud assertum tribuit sancto Thomæ, nullo sancti doctoris allato loco. Sed hic duo peccat : primum in eo quod assertum falsissimum est, si motivum istud secundarium subordinatumque sit : quod liquidò constabit artes virtutesque sedulò percurrenti; nempe id perspicuum est, neque quisquam negat : sed auctor acutissimus nimiâ subtilitate se præpedit; nec me sed sanctum Thomam, Scotum, totamque adeo scholam eâ de re consentientem oppugnat. Alterum erratum est, quòd essentiale sive specificum confundit cum eo quod est inseparabile.

94. Itaque ad secundarias rationes, doctorum auctoritate pertractus, subdit [4], *secundùm scholam nihil esse essentiale quàm id quod est primum seu primarium;* secundaria autem motiva *accidentalia* esse, centies ingeminat [5] : quasi verò si ad hæc minuta redigamur, inter illud essentiale primum et accidentalia, non sit admittendum medium, nempe proprium inseparabile, quod etiam sæpe essentiale dicitur, quale est homini loqui et alia. *Ergo præter primam rationem, sunt et secundariæ consequentes ex primâ*, ut ex sancto Thomâ diximus (n. 84) : has autem sive proprietates inseparabiles appellamus, sive rationes formales subordinatas, nihil ad praxim attinet. Res agendæ christianis non his argutiis metiendæ sunt ; quærendum quid Christus dixerit : an Dei benefici ac beatifici rationem ab ejus perfectione summâ separari voluerit? an hæc ad plenitudinem charitatis conjungi jusserit? hoc, inquam, quæri oportebat : non falsâ dialecticâ commoveri ac velut obstupefieri imperitos, scholam motiva in Scripturis conjuncta non negantem neque separantem, sed ordinantem, adversùs Scripturam concitare nefas erat. Hæc notet vir disertus et ingenio dicendique artibus fidens; ac tandem agnoscat, nos immeritò reprehensos, quòd utraque incentiva Dei perfectissimi ac sese communicantis in praxi conjungamus, imò eamdem nostram ac principum scholæ totiusque adeo theologici ordinis esse sententiam.

[1] *Resp. ad Summa*, p. 16. — [2] *Ibid.* p. 15, 41. — [3] *IVe Lett. à M. de Paris*, p. 30. — [4] *Rép. à la Décl.* p. 27. — [5] *Lett. IV. à M. de Paris.*

QUÆSTIO V.

DE ILLA CLAUSULA, NULLO RESPECTU AD NOS : AD PROPOS. XVII ET XVIII.

ARTICULUS PRIMUS.

Nostræ propositiones probantur ex concessis à D. Cameracensi. Ejus sententia de naturâ unitivâ amoris.

95. Prorsus D. Cameracensis abutitur definitione scholæ dicentis charitatem *esse amorem Dei in se, nullo respectu ad nos,* dum ad extremum urget postremam illam clausulam. Sanè verum est illud, *nullo respectu ad nos,* sensu quem nos diximus (n. 4, prop. XVII et XVIII) : nam si absolutè et ad strictos apices verum est charitatis ad nos nullum esse respectum, non ergo illud verum est quod ex ipso auctore diximus (n. 47, 48) : amoris naturam esse *essentialiter unitivam ; amici ad amati unionem, essentialem esse tendentiam* [1] : aut illud verum erit, dari *essentialem tendentiam* absque *ullo respectu*, quod apertam in terminis contradictionem implicat. Si ergo verè auctor asseruit vim illam unitivam quâ amor ipse constet, nec frustra allegavit Augustinum, Dionysium, doctorem angelicum, hæc invictissimè approbantes, possibile profectò non est, ut in eo affectu quo charitas in Deum tendit, etiam respectus ad nos ipsi conjungendos non sit necessarius ; conjungi autem est frui : ergo in charitate respectus ad fruendum Deo ita est essentialiter necessarius, ut nullâ ratione ab eo separari possit.

[1] *Lett. d'un théol. de Louv.* p. 52, 53, 55. *Oppos.* p. 27. *Sup. n.* 47 *et seq.*

ARTICULUS II.

Aliud concessum de Deo benevolo et benefico.

96. Imò etiam illud negare non potuit D. Cameracensis [1], « quin Dei beneficia, quatenus » Deum infinitè beneficum demonstrant, menti » objiciant unum ex ejus attributis in quo, sicut » et in cæteris, charitas sibi complaceat, eoque » delectetur. Iterum [2], si beneficentia divina in » mysterio Christi spectatur ut unum ex attri- » butis quibus constat bonitas et perfectio abso- » luta, tùm Christus et singula ejus mysteria » fiunt objectum amoris complacentiæ, quæ vera » charitas est. » Id ergo in confesso esse annotamus, benevolum illud atque beneficum inter charitatis objecta à nobis meritò recensitum, ac frustra litigare auctorem de objecto charitatis *nullo respectu ad nos*, cùm profectò ipsum benevolum ac beneficum, utcumque sumatur, sine respectu ad nos, nec intelligi possit.

ARTICULUS III.

Quo sensu beneficentia in absolutum vertat.

97. Id autem universim observamus, nos hic pro concesso et confesso sumere quidquid semel fundamenti loco assumpsit auctor, licet postea variet, nec legitimas consecutiones admittat. Jam ergo quod addit, cùm in Deo benefico complacere sibi charitatem fatetur : *bonitatem Dei relativam tum in absolutam* verti, distinguimus; et quidem fatemur beneficum illud, sive ut vocat auctor [3], *bonitatem relativam* in absolutam verti, eo sensu quem diximus (n. 4, prop. XVI, XVII, XVIII, XIX) : ita scilicet ut absolutum illud sit tamen suo modo relativum, propter suum connotatum ; sin autem intelligatur omni modo esse absolutum, negamus; nec ipse auctor nobis adversari possit : quare nec quod jactat in rigore tueri, objectum charitatis ab omni relatione ad nos esse præcisum.

ARTICULUS IV.

De divinis beneficiis, ut sunt utilia nobis.

98. Idem auctor subdit [4] quod « eo respectu » charitas sive amor complacentiæ cunctis Dei » beneficiis frequens delectatur, non propterea » Dei beneficia, quatenus utilia nobis, sive relativè ad nos, esse proprium aut specificum sal- » tem partiale charitatis objectum. » Sed nos ne id quidem volumus, nec partiale illud objectum admittimus : et illa motiva diligendi Dei, et quòd sit per se maximus, et quòd benevolus sive beneficus, subordinata, non coordinata esse docuimus, ut suprà dictum est (eodem num. 4, propos. XX, XXV, XXXI).

99. Certè beneficia *quatenus utilia nobis* à divinâ gloriâ separari, mera ludificatio est; cùm illud ipsum Deo gloriæ vertat, quod Deus nullius rei, ac nequidem gloriæ à nobis comparandæ indigus, idem tamen pro suâ bonitate servis suis bene esse velit, utilia largiatur; verum lucrum, verum quæstum præstet, testante apostolo : *Mihi vivere Christus est, et mori lucrum* ; et : *Ut Christum lucrifaciam* ; et : *Verè quæstus magnus est pietas*, quæ vel maximè est charitas. Quanquam enim cum scholâ præcipua motiva à cæteris distinguimus, non tamen hæc utilia à verâ charitate arcere possumus.

ARTICULUS V.

Loci sanctorum Augustini et Gregorii Nazianzeni.

100. Neque id sinit Augustinus, docens « Deum » velle se diligi, non ut sibi aliquid, sed ut iis qui » diligunt æternum præmium conferatur, hoc est » ille quem diligunt [1] ; » alio loco : « cui non » propter suam sed propter nostram salutem uti- » litatemque servimus. » Deo autem hæc volenti consentire nos, nec ab ejus gloriâ nostram utilitatem separare par est.

101. Quâ de re etiam audiendus Gregorius Nazianzenus, laudari Deum asserens « à cœles- » tibus potestatibus, non ut naturæ plenissimæ » aliquid adhærescat boni suis laudibus, sed ne » natura post Deum secunda (angelica scilicet) » divinis beneficiis careat [2] : » quæ causa sit « complectendi verbi et possidendi Dei, quod est » bonum perpetuum et nostrum » Ergo, uti prædiximus, Dei gloria nostrâ utilitate constat, neque ea lucitamenta separari debent.

ARTICULUS VI.

Cassiani locus.

102. Amplectimur autem illud Cassiani [4], « mercenariam spei cupiditatem eam esse, in quâ » non tam bonitas largientis, quàm præmium » retributionis expetitur. » Ita ergo volumus divinis beneficiis attentam esse charitatem, *ut largientis bonitatem* vel maximè attendat : beneficia enim in nobis creatum aliquid sunt : bo-

[1] *Resp. ad* Summa, p. 13, 14, 19. — [2] *Ibid.* p. 31. — [3] *Ibid.* p. 14. — [4] *Ibid.*

[1] *De doct. christ. lib.* I, n. 30, *tom.* III, *col.* 14. — [2] *Orat.* XXXIV. — [3] *Epist.* XXVII. — [4] *Coll.* XI, c. 10.

nitas largientis infinita et increata, quæ tamen à respectu ad beneficia nequidem mente et cogitatione separari possit.

ARTICULUS VII.

Locus sancti Thomæ solutus.

103. Quare frustra objicitur[1] ille sancti Thomæ locus, quo asserit nos quidem per beneficia disponi ad amandum[2]; sed « posteaquam, inquit, jam amare incœpimus, non propter illa » beneficia amamus amicum, sed propter ejus » virtutem. » Quod quidem est certissimum : sed interim recordemur, inter virtutes recenseri benevolentiam ac beneficentiam, propter quas ex sancto Thomâ amicum diligamus. Deus autem est amicissimus, et charitas, ex eodem angelico doctore, ipsa est amicitia[3] : ergo virtutes Dei, ipsamque beneficentiam erga humanum genus, per se et propter se diligimus.

ARTICULUS VIII.

Quæ doctrina sit nugatoria, nostra an auctoris.

104. At enim, inquit[4], scholæ doctrina esset *cassa et nugatoria* : bene intellecta, nego : quippe quæ et primaria et secundaria, sive minùs præcipua et primis subordinata motiva distinguat; quod non est nugatorium, sed grave et serium, ad introspiciendam penitus veritatem et motivorum ordinem spectans. Quod autem charitas, secundùm auctorem, et divinis beneficiis se oblectet, Deique benevoli ac benefici memor, horum tamen attributorum effecta non cogitet, et gloriam Dei à servorum Dei utilitate secernat, et illud scholæ, *nullo respectu ad nos*, pessimo et nullo sensu ab ipsâ beneficentiâ mordicus et in rigore sejungere satagat; id quidem reverâ et nugatorium, non scholæ, sed auctoris, qui rem gravem et seriam ad arguta et minuta, imò etiam falsa et absurda deducat.

ARTICULUS IX.

De motivo primario et secundario inter se comparatis : ad prop. XXVIII et seq.

105. De his motivis inter se comparatis, ex prædictis propositionibus nunc ista colligimus :

I. Deum ut in se optimum ac beatissimum ita posse cogitari cogitatione abstractivâ ac transitoriâ, absque eo quòd actu et expressè cogitetur de Deo ut benevolo ac benefico, ut tamen conceptus ille primarius Dei in se optimi, Deum ut benevolum atque beneficum virtute comprehendat (ex n. 4, prop. XXVIII et XXIX).

II. Quòd enim sit Deus benevolus ac beneficus, id quoque pertinere ad ejus excellentiam ac perfectionem infinitam : neque intelligi posse ut oportet Deum esse in se perfectissimum, nisi pariter sit perfectissimè clemens, benevolus atque beneficus (ex prop. X, XXX). Unde sequitur :

III. Horum attributorum amorem omnino esse necessarium ad perfectionem ac plenitudinem charitatis in Deum (ex eâd. prop. XXX).

IV. Non posse autem amari Deum ut perfectissimè benevolum et beneficum, nisi supposito quòd sit in se infinitè perfectus (ex prop. XXVIII.

V. Quare divinæ bonitatis ut effusissimè liberalis amore, divinæ excellentiæ in se consideratæ amorem includi (ex iisdem).

VI. Nec si pluris valet Dei per se excellentis quàm Dei benefici atque effusissimè liberalis intuitus, ideo esse consectaneum ut pluris valeat quàm utriusque complexio (ex prop. XXXIII).

ARTICULUS X.

Locus Sylvii.

106. Videndus hic est Sylvius, qui facilè confessus amorem Dei ut præcisè excellentis in se, esse actum primarium charitatis, secundarium autem esse amorem Dei ut benefici et benevoli; addit, non propterea primum perfectiorem esse quàm ambos simus junctos; cujus rei rationem reddit his verbis[1] : « Etsi alicujus virtutis actus » principalis sit dignior quàm secundarius, non » oportet tamen quòd principalis solus sit dignior » quàm principalis et secundarius simul ; » quam sententiam, ut solet, ab Estio mutuatur, in 1, dist. 1, § 4. Idem docent etiam omnes auctores mystici quos vidimus (n. 90, 91) : res ipsa loquitur, neque fieri potest quin eò magis ametur natura præstantissima, quò benignior est et benevolentior.

ARTICULUS XI.

An igitur hæc controversia in tenui versetur.

107. Dices : Non videtur auctor procul ab his abesse, cùm et ultro fateatur Deum infinitè beneficum esse charitatis objectum[2], bonitate relativâ in absolutam versâ, à quo nec nos ab-

[1] *Resp. ad Summa*, p. 43 — [2] 2. 2, q. 27, art. 3. — [3] *Ibid.* q. 23, art. 1, etc. — [4] *Resp. ad Summa*. p. 11.

[1] *Sylv. in* 2. 2. q. 27. art. 3. *in fine*. — [2] *Resp. ad Summa*, p. 13, 14. *Diss*. p. 3.

horrere visi sumus; in tenui ergo nostra est concertatio. Utinam! ego verò id vel omni sanguine compararim, ut nobis ad nudas voces quæstio jam rediret. Sed si in hæc penitus consentiret auctor, non ita in rigore et ad extremos apices urgeret illud, *nullo respectu ad nos;* nec ita divinorum beneficiorum intuitum à charitatis actibus prohiberet; nec tanto studio beatitudinis votum ac salutis desiderium amputaret; nec suppositiones impossibiles in absurdissima quæque cogeret: quæ nos postea exequemur: ejusque rei meminisse lectorem, et me teneri debitorem velim.

108. Nec sibi constat auctor, quippe qui et Deum beatificum velle videtur agnoscere per sese ut objectum charitatis, et tamen procul arcere beatitudinem, sine quâ Deus beatificus nequidem cogitari potest. Unde fictus Lovaniensis, perspicuis verbis[1], *Deum ut beneficum ab objecto formali charitatis excludit:* consequenter sanè; cùm, ab intuitu Dei ut beatifici excludere intuitum beatitudinis, ludicrum sit et absurdissimum. Quare nec audiendus auctor, qui interdum ad veritatem accedere velle videatur. Atqui non convenit sensus, non verba ipsa congruunt: asseverat, negat; adstruit, destruit: nusquam errasse vult: pristinos, gravissimos firmat errores; inducit novos: theologiam universam quatit. Quæ partim probata sunt, partim in consequentibus probabuntur: sed priùs præmittenda quædam, quibus et anteriora firmentur, et objectiones, præsertim ex scholasticorum ipsiusque sancti Thomæ auctoritate repetitæ, dissolvantur.

QUÆSTIO VI.

DE DEFINITIONE CHARITATIS EX SANCTO AUGUSTINO, DEQUE FRUITIONE AC DE AMORE SUI AGITUR DE CONCESSIS: AD PROP. XXXVI.

ARTICULUS PRIMUS.

Profertur definitio charitatis ex sancto Augustino.

109. Definitionem charitatis à sancto Augustino proditam, ab angelico doctore repetitam, ab universâ scholâ receptam, à me verò objectam[2], licet sibi adversissimam, nec auctor improbare est ausus: quæ tamen cùm quæstionem solvat, mirum in modum ab eo deformatur, et in sensus alienissimos detorquetur[3]. Est autem ejusmodi: *Charitatem dico motum animi ad fruendum Deo propter seipsum, et se et proximo propter Deum*[1]. Nos autem de fruitione, ex sanctis Thomâ et Bonaventurâ, multa diximus[2]; sed nunc tota quæstio ad vivum persecanda.

ARTICULUS II.

Quid reponat auctor: prima responsio SS. Augustino et Thomæ palam imponit.

110. Varia sanè respondet præsul: ac primùm « charitatem genericè sumi pro ipsâ spe: quam » significationem, inquit[3], sanctus Thomas rarò tam habuerit: » at verba Augustini reclamant; charitatem enim definit eam quâ *Deo fruimur propter ipsum.* Hæc est autem vera et propriè dicta charitas, ut mox concedet auctor. Rursus, charitatem definit eam quæ est ad Deum et ad proximum: est autem hæc vera charitas. Denique charitatem definit eam quæ cupiditati opponitur. Hæc autem iterum atque iterum est ipsa charitas. Sanctus verò Thomas cum sancto Augustino hic vult definitam charitatem prout est à spe distincta[4]: non ergo ea charitas comprehendit spem: neque ullus theologorum aliter intellexit: ac nequidem ipse auctor, ut sequentia docent.

ARTICULUS III.

De ipso frui, quid auctor sentiat.

111. « Scholastici reponunt, inquit[5], Meldensem antistitem fruitionis vocabulo plus » justo sibi arrogare: frui, ut ait Augustinus[6], » est amore inhærere alicui rei propter seipsam: » eo respectum ad nos jam rescissum. » Unde infert: « Igitur frui nullum includit respectum » ad nos, imò simpliciter et omnimodè ad Deum » nos refert. » Sic ipse illud frui refert ad unam charitatem, qui mox referebat ad spem. Nec mirum si variat, qui à rectâ viâ semel aberravit.

ARTICULUS IV.

Sancti Augustini expressa verba.

112. Si sancto Augustino, non sibi auscultaret præsul, hæc audisset cum ipsâ fruendi definitione connexa: « Quibus fruendum, beatos » nos faciunt: quibus utendum, ad beatitudinem adjavamur[7]. » Rursus: » Quo perfrui » beatè vivere est denique: Deus vult se diligi, » non ut sibi aliquid, sed ut iis qui diligunt » æternum præmium conferatur, hoc est ipse

[1] *Lett. d'un théol. de Louv.* p. 50. — [2] Summa doct. — [3] *Resp. ad* Summa, p 32, 33.

[1] *Aug. de Doct. christ. lib.* III, *cap.* X, *n.* 16; *tom.* III, *col.* 46. *S. Thom.* 2. 2. *q.* 23. *a.* 2; sed cont. *Rép. à la Décl.* p. 27, 28. — [2] *Sup. q.* II. *et* III. — [3] *Resp. ad* Summa, *p.* 32, 33. — [4] 2. 2. *q* 23. *art.* 2. — [5] *Resp. ad* Summa, p. 35. — [6] *De doct. christ.* l. I, *cap.* IV, *col.* 6. — [7] *Ibid. cap.* III. *ibid.*

» quem diligunt [1]. » Cum his qui stabit illud Augustino attributum, *nullo respectu ad nos?* Neque dicit Augustinus quod D. archiepiscopus fingit [2], *ex fruitione oriri beatitudinem*: sed hanc esse ipsum *frui*. Neque item docet Augustinus *charitatis actu expeti fruitionem, non optatâ eâ quæ ei annectitur beatitudine*: sic auctor pro suo acumine. Sed nescit Augustinus illas argutias: planè confitetur, *Deum amari velle* se, ut æternum præmium, nempe ipsum assequamur: manifesto quidem respectu ad nos; sed qui postremò referatur in Deum. « Teipsum » enim, inquit Augustinus [3], non propter te » debes diligere; sed propter Deum, ubi dilec» tionis tuæ rectissimus finis est. » Mittamus ergo vanas et ab Augustino alienas responsiones: hoc pro concesso teneamus à præsule, Augustinum agnosci judicem; agnosci illam quam Augustinus edidit definitionem charitatis: quâ definitione, causa cadit. Schola autem omnis, ut et ipse confitetur, post Magistrum, in 1, distinct. 1, Augustini definitionem admittit: ergo et Augustino et totâ Scholâ judice, et suo arbitrio, præsul condemnatur.

ARTICULUS V.

De amore sui quid D. Cameracensis concesserit.

113. Nihil est quod magis veritatis intersit inter concessa memorari, quàm istud sæpe à nobis assumptum ex Instructione pastorali D. Cameracensis [4]: « fieri non posse uti nosmetipsos non » semper diligamus; » neque item fieri posse » ut » nos diligamus, quin nobis optemus supremum » illud bonum quod est unum necessarium [5]. » En *semper* nosmetipsos diligimus, *semper* beati esse volumus; ergo in omni actu : nec Meldensem coargui, sed laudari oportebat, quòd id asseruerit, ut suprà dictum est (n. 27, 28).

114. Huc accedit, quod idem auctor agnoverit « amorem illum tam purum, quem unusquisque » sibi semper debeat [6]: » illius hæc verba sunt: ergo amor ille quem *semper* nobis debemus purus est: amore autem illo indesinenter summum bonum nobis, ipso fatente auctore, non optare non possumus: ergo puri amoris est, summum bonum sibi optare, idque concedit auctor: cujus concessionis quanta sit vis, sequentia demonstrabunt.

ARTICULUS VI.

Amor sui, ut sibi bene sit, ad veram charitatem pertinet, teste Augustino.

115. Primus Augustinus prodeat disertissimis notissimisque verbis [1]: « Modus diligendi præ» cipiendus est homini, id est quomodo se dili» gat ut prosit sibi : quin autem se diligat et sibi » bene velit, dubitare dementis est. » En modus diligendi se ut prosit sibi, sibique bene velit, per se ad charitatem spectat : ad charitatem spectat *diligere seipsum*, quæ pars est præcepti de proximo diligendo; cùm scriptum sit : *Diliges proximum sicut teipsum*, ut passim Augustinus et omnes theologi docent.

ARTICULUS VII.

Consensus Scholæ : sancti Bonaventuræ locus.

116. Hinc tota schola agnoscit amorem nostri ac proximi, ut sumus res Dei, à verâ et genuinâ charitate elici : quâ charitate ut sibi quisque, ita etiam proximo cupit beatitudinem; eam scilicet quæ Deus est, quam deinde bona omnia consequantur.

117. Eâ de re jam visus sancti Bonaventuræ locus [2], quo docet unâ et indivisâ charitate diligi, et Deum, et proximum, et seipsum, quia idem summum bonum volumus; et Deo et proximo et nobis. Ac Deo quidem optamus ex charitate, non ut habeat, sed ut sit summum bonum : nobis autem et proximo ut illud habeamus. Quæ clara est et ineluctabilis demonstratio.

118. Absit autem ut tantam veritatem obscurari sinamus. Omnino enim Deum per sese diligunt qui seipsos, qui proximos ut rem Dei diligunt; bona vera sibi et proximo volunt; nempe ut sint Deo conjunctissimi, Dei beati participes, *divinæ naturæ consortes* [3]; per gratiam et gloriam deiformes in æternam futuri : hæc præcipit, hæc agit, hæc elicit charitas : quin etiam illud conjungi, illud uniri ad naturam et essentiam amoris pertinere, et Patres omnes et scholastici omnes, et ipse etiam D. Cameracensi fidus Lovaniensis agnoscunt, ut dictum est (n. 47, 48 et seq.).

119. Stet ergo decretum illud et Patrum et scholæ, et auctoris ipsius, fieri omnino non posse quin omnes semper in omni actu seipsos diligant, sibique beatitudinem optent ; quo uno certum est causam esse conclusam, et auctorem convictum esse manifesti erroris, qui toties dixerit, ab objecto charitatis secludi posse, imò verò oportere, studium beatitudinis : adeoque nec eam nobis nec proximo ex charitate optandam, ut etiam sequentia magis declarabunt.

[1] Ibid. cap. XXIX, n. 30; col. 11. — [2] Resp. ad Summa. p. 31. — [3] De doct. christ. lib. I, cap. XXII, n. 21; col. 11. — [4] Préf. sur l'Instr. past. Sup. n. 27, 28, 29, 30. — [5] Instr. past. n. 11, 20. — [6] Ibid. n. 11.

[1] De doct. christ. lib. I, cap. XXV, n. 26; col. 13. — [2] Sup. q. III, art. VIII, n. 70. S. Bonav. in 3, dist. 27, art. 1, q. 2. — [3] II. Petr. I. 4.

ARTICULUS VIII.

Auctor nihil aliud agit, quàm ut ab ipsâ quæstione oculos lectoris avertat, et vana congerat.

120. Ex his igitur patet per auctoris concessa rem esse confectam : quod ut probibeat, et oculos ab ipsâ summâ quæstionis avertat, multa de spei naturâ deque gratitudine profert : quæ nunc resolvenda sunt, et ad ipsum quæstionis caput semper oculi retorquendi.

QUÆSTIO VII.

DE NATURA SPEI ET GRATITUDINIS, DEQUE OBJECTIONIBUS INDE REPETITIS.

ARTICULUS PRIMUS.

De differentiâ spei et charitatis.

121. Magnum aliquid sibi objicere videtur antistes, nempe hoc : si charitas, ita ut spes, frui desiderat, confundi virtutes illas ac motiva virtutum : hoc enim assiduè repetit et exprobrat nobis [1]. Quem nodum tribus verbis sanctus Thomas secat [2]. « Ad 3 dicendum, quòd idem bonum est » objectum charitatis et spei, sed charitas im» portat unionem ad illud bonum; spes autem » distantiam quamdam ab eo : et inde est, quod » charitas non respicit illud bonum ut arduum » sicut spes. Quod enim jam unitum est, non ha» bet rationem ardui. » En domino archiepiscopo tam operosa visa, atque omnibus paginis usque ad nauseam infarta difficultas, quam brevi et absolutâ distinctione solvimus. Inest enim charitati, etiam in viâ, tanta conjungendi vis, ut nec in vitâ beatâ alia postuletur, dicente apostolo : *Charitas nunquam excidit* [3]; quod procul abest à spe. Unde non spes sed charitas per se est justificans et uniens, et amicos nos faciens Deo : quo et ipsas virtutes, charitatem nempe ac spem, et eorum motiva, et ipsam agendi in utrâque rationem in immensum distare constat. Hæc ergo à nobis confundi D. Cameracensis exprobrat [4]; nec intellecto doctore angelico.

ARTICULUS II.

An charitas mercenaria æquè ac spes.

122. Hinc etiam vanum patet esse quod sæpissime queritur [5], charitatem à me æquè mercenariam fieri ac spem. Et quidem sanctus Bonaventura negare videtur [6] expectationem æterni boni esse mercenariam, cùm ratio mercenarii ab ipso reponatur in temporali mercede, non verò in æternâ : quare nemini oportet crimini verti quod spem neget mercenariam, modò consentanea loquatur et statuat. Sed quandoquidem pars scholæ maxima, ex ipso æternæ beatitudinis desiderio, vult spem esse quodammodo mercenariam sive sui commodi studiosam, charitatem autem non ita : id quoque ex sancti Thomæ allato principio resolvendum. Etsi enim charitatem quoque frui velle constitit, longè dissimili modo in fruitionem tendit ac spes. Præterquam quod enim spes in fruitionem tendit ut in objectum primarium, charitas verò eam secundariò spectat; huc etiam accedit, quòd charitas Deo fruatur, ut præsente, conjuncto, unito, et amico; spes verò ut absente, necdum amico aut unito : quo fit ut charitas in solâ Dei gloriâ ut in fine sistat, eoque referat fruitionem suam, ut diximus : quod quidem si spes faceret, jam non esset spes, sed esset ipsa charitas.

[1] *Resp. ad Summa.* p. 13, 18, 19, 31, 40, 41, 42, 48, 52, *etc. Oppos* p. 23. *Lett. IV. à M. de Paris.* — [2] 2. 2, *q.* 23, *art.* 6, *ad* 3. — [3] *I. Cor.* XIII. 8. — [4] *Vid in lib. gall.* V*e écrit.* — [5] *Resp. ad Summa.* p. 10, 33. — [6] *In* 3, *d.* 26, *art.* 1, *q.* 1, *ad* 3.

ARTICULUS III.

Præsul in id quod objicit incidit : et spem facit non mercenariam.

123. Jam verò videamus annon ipse præsul in illud incommodum incidat quod objicit nobis. Certè spem theologicam, ut ipse loqui amat, ab omni ratione *mercenaritatis* absolvit [1]. Hanc enim *mercenaritatem* constituit in eo quod naturali ac deliberato amore prosequimur, qui est novus tuendi systematis modus in Instructione pastorali, et in Responsione ad Summam, et in cæteris libris ubique diffusus, ut notum est. Atqui spes æternam vitam non naturali illo, sed supernaturali amore prosequitur : non ergo mercenariè : nec spes est mercenaria, quod est contra scholæ placitum à D. Cameracensi toties appellatum.

124. Verba auctoris hic diligenter observanda. » Tota ferè, inquit [2], Schola strictiorem chari» tatis sensum amplexa, ad virtutum distinctio» nem accuratiùs servandam, pernegat amorem » spei quo quis expetit fruitionem Dei, quatenus » boni relativè ad nos, esse omnino purum, gra» tuitum, et cujuscumque interesse proprii ex» pertem. Ego verò non ita. » En ille perspicuis verbis à scholâ recedit, cujus me facinoris reum arguebat.

125. Pergit : » Ego verò non ita : nec enim » interesse proprium sive mercenaritatem in ullo » alio positam volui, quàm in deliberatis acti» bus, quibus naturali amore nos prosequimur.

[1] *Resp. ad Summa.* p. 33. — [2] *Ibid.* p. 32, 33.

» Unde mihi minimè opus est objectionem sol-
» vere : hæc me nihil attinet. » Hoc est : non mihi opus est *solvere objectionem* à scholæ auctoritate repetitam : *hæc me nihil attinet*. Quasi dicat : Nihil me attinet quid schola senserit : hujus ego dogmata aliis quidem objicienda, non autem mihi sequenda proposui.

ARTICULUS IV.

De amore gratitudinis.

126. De amore verò charitatis et gratitudinis à se mutuò distinguendis non ita solliciti sumus. Ultro tamen largimur domino archiepiscopo eâ de re maximè laborare viso [1] : si quis ita divinis beneficiis addictus videretur, ut de largitoris excellentiâ non satis cogitaret, Deoque inhæreret magis affectu quàm effectu ; id quidem ad gratitudinem referendum, non ad charitatem : sin autem ad beneficia sic respicit, ut ipsum largitorem vel maximè spectet, et ab ejus excellentiâ ipsi beneficio, uti par est, pretium ponat, hunc verâ affici charitate, nec ideo inferiore, quòd utraque scilicet et Dei optimi et ejusdem benevoli ac benefici motiva conjungat, theologi docent (ex n. 4, prop. XXXIII ; item ex q. V, art. IV, V, VI, VII ; et ex n. 105, 106).

ARTICULUS V.

Suarezii et aliorum loci.

127. Eam in rem et in Summâ doctrinæ et alibi sæpe indicavimus Suarezii insignem locum [2] : quem nunc integrum reddimus : « Respondetur hunc *actum* (amandi Deum propter
» beneficia nobis collata) regulariter esse imperatum à gratitudine ; tamen est elicitivè à charitate : » en *à charitate* idque *elicitivè* ; quod sufficit : cætera nunc nihil moramur. Subdit :
» Cùm Deus perfectè amatur propter beneficium,
» potiùs amatur, quia nos amat : hoc autem charitatis est et amicitiæ, neque actûs hujus ratio
» objectiva est extra divinam bonitatem : nam
» amor quo Deus nos amat ipse Deus est, et
» summa quædam perfectio ejus : item ipse nos
» amat, quia bonus est. Unde quia amatur eo
» quòd amat, amatur etiam quia bonus est : » quibus verbis, illa, de gratitudine distinguendâ à charitate, vana litigatio inciditur.

128. Attulimus etiam Scotum, ac mysticos, Rushrokium scilicet et Harpbium eorum antesignanos, qui motivum adhibeant memoris animi erga Deum nos priùs diligentem, quo selpsos inflamment ad amandum Deum castissimo ac perfectissimo amore, eo scilicet quo omnia viscera, omnes animæ vires percelluntur ; neque quidquam inveni apud mysticos quosque sanctissimos et alios pios auctores, quo vehementiùs amor inardescat, ut est alibi dictum [1].

ARTICULUS VI.

De spei imperfectione ex sancto Thomâ auctoris objectio.

129. Quorsum ergo illud toties ab auctore allegatum sancti Thomæ scitum [2], spem esse *imperfectam* quæ frui appetat, si ipsum frui tam perfectum esse dicimus? Non satis intellexit præsul in ipsum frui diversissimè tendere spem et charitatem : illam, ut in aliquid absens et adeptu arduum, quod est imperfectum ; hanc, ut in aliquid præsens atque conjunctum, in quo perfectio est, ut statim diximus (n. 117).

ARTICULUS VII.

Quomodo, ex sancto Thomâ, charitas non vult ut sibi ex Deo proveniat quidquam.

130. Nec pluris est illud ex eodem sancto doctore repetitum [3] : hoc quidem interesse inter spem et charitatem, quòd charitas non ut spes *optet ut aliquid sibi* ex Deo proveniat : quod auctor nisi universim intelligat, nihil ei sanctus Thomas proficit. Quid ergo ! non optat charitas ut id sibi proveniat ex Deo, quod est Deo ipsi esse conjunctum? non est ergo natura et essentia amoris ut uniat ; à desiderio unionis amor abstrahere et abstinere potest? Apage insaniam. Hæc dicant homines malè feriati, qui nihil pensi habent nisi aucupari voces ; non dicat archiepiscopus tanto loco positus : agnoscat charitati nihil esse melius aut optabilius, quàm ut Deo conjuncta per gratiam et gloriam, vel sit beatissima, vel esse incipiat. Hæc de spei naturâ dicta sint quo ad errores auctoris revincendos certam viam muniamus.

ARTICULUS VIII.

Auctoris errores detecti ex antedictis.

131. Imò res ipsa confecta est. Duo enim auctor asseruit : alterum mox, quòd ipsa charitas ita absit ab eo, ut aliquid ex Deo sibi provenire optet ; ut nec illud optet sibi à Deo provenire,

[1] *Resp. ad* Summa p. 17, 20. 31, *etc.* — [2] Summa doct. *V^e ecrit. françois. Suar, de fid. spe et char. tract.* 3. *disp.* 1, *sect.* 2, *n.* 3, *ad.* 2.

[1] *Sup*, n. 90, 91. *V^e ecrit.* — [2] *Resp. ad* Summa, *p.* 32, 53, 65, *etc.* 2. 2, *q.* 17. 8. — [3] *Ibid.* p. 14. 2. 2, *q.* 23, *art.* 6.

quòd sit Deo conjunctissima (art. præcedente); quod est erroneum, et ab ipsâ naturâ amoris alienum : alterum, quod amare seipsum et proximum ut rem Dei, atque adeo sibi et proximo optare beatitudinem, non sit charitatis; quod sancto Augustino totique scholæ, et ipsi præcepto proximi diligendi palam repugnat : redit etiam præclarum sancti Bonaventuræ argumentum (sup. n. 70, 71, 117).

QUÆSTIO VIII.

DE FALSO IMPUTATIS.

ARTICULUS PRIMUS.

Auctor involvit quæstionem multis falsò imputatis.

132. Id quoque pertinet ad involvendum quæstionis statum, et ad lectoris oculos ab illo distrahendos, quod auctor mihi tot ac tanta imputet contra verborum tenorem, quæ nunc ne lectori fucum faciant, quàm paucissimis potero commemoranda sunt.

ARTICULUS II.

Primum falsò imputatum.

133. Domini Cameracensis hæc verba sunt [1] : « Meldensis dixerat hanc suam de beatitudinis » motivo inseparabili sententiam ab omni scholâ » usurpari : » rectè : et id etiamnum dicit : « Nunc » verò contrarium ab omni ferè scholâ traditum » fatetur » Non ita : sanè sum confessus ab objecto specifico charitatis abstrahi posse amorem beatitudinis actu expresso et explicito volitæ [2]; non autem ita, quin virtute et impulsu hujus motivi voluntas agatur, nec ita ut à beatitudinis secundario quoque motivo persequendæ studio temperari possit. Quæ quàm inter se, et cum universâ scholâ consentiant, docent, n. 4, prop. VII et VIII, unà cum antedictis q. II, præsertim n. 33. Non ergo Meldensis secum *ipse pugnat invitus*, quod Cameracensis objicit : sed Meldensis sententiam perspicuis verbis expositam, ipse Cameracensis intellectam noluit.

ARTICULUS III.

Aliud imputatum : rursus oculos à statu quæstionis avertit.

134. « Pollicitus est (Meldensis) se confutaturum scholæ sententiam libro eâ de re edito. » ta Cameracensis [3] : falsò. Pollicitus est Meldensis, se ita explicaturum scholæ opiniones varias, ut tota disputatio non tam de re quàm de nomine esse videatur [1]. Item est pollicitus, fore ut demonstraret totam illam quæstionem nihil attinere ad rem de quâ agimus [2]. Item est pollicitus, se demonstraturum nihil attinere ad rem, an ipsa æterna beatitudo primario an secundario, modò tamen necessario motivo ab ipsâ charitate quæratur [3]. Hæc quidem Meldensis est pollicitus; eadem nunc iterum pollicetur, atque ex parte præstitit (sup. q. IV, art. III et IV). Nec quod Cameracensis improperat [4], « de » eo difficultatis cardine scripturum se pollici» tus, mox mutavit sententiam. » Quid est mox mutavit? quo argumento probat? Adeo autem absum ut mox mutarim sententiam, ut totus in eo sim ut quamprimum rem exequar : sed distuli tantisper. Utinam non aliis domini Cameracensis operâ occupatus!

ARTICULUS IV.

Aliud imputatum : de beatitudine ut solo charitatis motivo.

135. Si domino Cameracensi credimus, « is » ergo sum qui totam interiorem vitam et ipsam » charitatem ad beatitudinis in Deo amorem re» ductam velim [5]. » Rursus : « Dominus Mel» densis episcopus charitatis nomine nihil intel» ligebat præter amorem beatitudinis in Deo [6]. » Addit : « Indesinenter collimat idem Episcopus, » ut totam amandi Dei rationem, amabilitatem » totam ponat in quærendâ in Deo beatitudine, » et ut amandi ratio una in beatitudinem resol» vatur [7]. » Quo oculo nostra legerit qui hæc objicit et assiduè inculcat, advertat lector diligens. Neque enim præcipuum, nedum totum motivum charitatis in quærendâ beatitudine collocavi, sed tantùm secundarium, nec in eo amabilitatem ipsam universim, sed specialem et quamdam cum Scoto reposui; quod et Summa doctrinæ (n. 8) et nostræ (n. 4) propositiones XXXVI, et jam inde ab initio in Instructione nostrâ de statibus orationis loci (n. 134) allegati probant.

ARTICULUS V.

Aliud imputatum de objecto secundario.

136. Quod autem secundarium illud suggillat ut meum [8], nec legere voluit annotatum ad latus Scoti locum, suprà expositum est (q. IV,

[1] *Resp. ad* Summa, *p.* 6. — [2] Summa doct. — [3] *Resp. ad* Summa, *p.* 6.

[1] *Instr sur les états d'or. liv.* III. — [2] *Ibid.* — [3] *Ibid. liv.* X, *Addit.* — [4] *Resp. ad* Summa, *p.* 55. — [5] *Ibid. p.* 8. — [6] *Ibid. p.* 16. — [7] *Ibid. p* 25, 26, 45. — [8] *Ibid. p.* 16, 40.

totâ) : ubi id quoque demonstratum est, non id à solo Scoto, sed etiam à sancto Thomâ et ab omnibus theologis, vel istis vocabulis, vel Summâ ipsâ recognitum.

ARTICULUS VI.

De incentivi vocabulo respectu beatudinis : loci Ambrosii.

137. Urget : à Meldensi « incentiva, amandi » illecebras, fomitem inextinctum agnosci : » quorsum ista? quidni motivum [1]? » Quasi ego motivi nomen reformidaverim, et incentivi maluerim? Ego verò non sum tam acutus ut ista secernam : simpliciter dico motivum quod moveat, illicium quod illiciat, incentivum quod incendat, incitamentum quod incitet : quæ voces sint ejusdem virtutis. Motivi vocabulo, quoties in communi nostrâ Declaratione subscripsi! Cæterùm incentivi vocem magis bæsisse memoriæ fateor, quòd latinis Patribus sit familiarior. Sic Ambrosium dixisse noveram [2] : » Summum » virtuti incentivum reposuit Deus futuræ bea- » titudinis. » Iterum : « Dominus noster Jesus, » regni cœlestis gloriam, perpetuæ quietis gra- » tiam vitæ, et beatitudinis, ad virtutis hu- » manæ incentiva proposuit. » En beatitudo incentivum, idque summum, quod in unum cum rei honestate Deique excellentiâ coalescat.

ARTICULUS VII.

Aliud imputatum de contritionis actu.

138. Jam pius lector animadvertat velim, quàm illud invidiosè tribuatur nobis [3] : « Cave » ne imposterum ullum contritionis actum eli- » cias, nisi teipsum beandi proposito; quo » omisso homo sibi illuderet. » Subdit : « Con- » tritio quantumvis flagrans, ex solâ Dei pul- » chritudine et perfectione infinitâ, gratitudini » Dei beneficiis sese delectanti derogaret. His » argutiis, quæ ipso usu et in praxi nusquam » valent, Christum ipsum beneficiorum omnium » fontem abjiceres. »

139. Quàm procul à nobis absit illud, *Cave:* nobis tam acerbè imputatum, antecedentia ostendunt. Quis enim ex nobis dixit unquam : « Cave, ne imposterum ullum actum contritio- » nis edas, nisi teipsum beandi proposito? qui verborum tenor omne aliud motivum excluderet. Nos autem pro primario motivo charitatis adeoque contritionis semper habuisse summam Dei excellentiam, toties diximus, ut lectori tædio esse vereamur.

[1] *Resp. ad* Summa, *p.* 17. — [2] *Amb. in Ps.* 1, *n.* 1 *et* 15; *tom.* 1, *col.* 737 *et* 742. — [3] *Resp. ad* Summa, *p.* 27.

140. Neque item dicimus istud : « Contritio » flagrans ex solâ Dei pulchritudine et perfec- » tione infinitâ, benefico Deo et Christo dero- » gat : » nunquam enim dubitavimus quin sola Dei perfectio abstractivè cogitari possit, nec eo minùs valere rationem charitatis ultro confitemur. Si quis autem negaverit in amore Dei perfecti, et excellentis virtute contineri amorem Dei ut benevoli, benefici, denique servatoris, et in eum propendere per sese omnem animam christianam, eum à Scripturis, à Patribus, à sanâ theologiâ abhorrere dicimus.

ARTICULUS VIII.

Doctrina concilii Tridentini de incipiente amore domino Cameracensi adversatur.

141. Rogatum autem volumus D. Cameracensem, quid sentiat de illo decreto concilii Tridentini [1], quod fide ac spe positis, eò etiam ante justificationem assurgi oportere decernit, *ut fideles Deum tanquam omnis justitiæ fontem diligere incipiant.* An hæc verba concilii ad veræ genuinæque dilectionis initium pertinere præsul negat, spretis academiarum Belgii theologis? Sin autem non audeat aspernari tantos viros, tantumque consensum, fateatur necesse est beneficum illud ac profluum, motivo charitatis contineri.

142. Quid ergo respondebit si illud vicissim objicimus : *Cave,* ne Dei excellentiâ ejus beneficentiam contineri putes : cave, ne contritionis actum editurus, Deum benevolum beneficumque cogites, coque te moveri sinas; sic enim perfectæ illi contritioni derogares : cave, dilectionem illam Dei tanquam omnis justitiæ fontis ex decreto Tridentino, in contritionis actum inseras et involvas : quæ nos non individiosè, sed verè et seriò admonemus?

ARTICULUS IX.

De formulâ consuetâ contritionis.

143. Non ergo, ut objicitur [2], *discedimus ab eâ contritionis formâ quam à parentibus edocti sumus.* Ea enim forma in omnibus catechismis legitur, ut peccatum detestemur, *eo quòd Deo optimo sive infinitè bono* displiceat. Etsi autem *illud optimum et infinitè bonum,* summam Dei excellentiam perfectionemque designat, eâ tamen voce vel explicitè vel virtute complectimur beneficentissimum, beatificum, ac misericordem Deum : et cum Davide dicimus, totoque affectu centies iteramus : *Confitemini Domino, quoniam bonus; quoniam in seculum misericordia*

[1] *Sess.* VI, *cap.* VI. — [2] *Resp. ad* Summa, *p.* 26.

ejus [1] : neque unquam penitus à beatitudinis studio temperamus, ut dictum est.

ARTICULUS X.

Aliud de Catechismo Romano falsò imputatum.

144. De Catechismo Romano nobis objecto [2] idem dicimus : nempe ejus quâ solâ moveamur *bonitatis virtutisque divinæ* nomine, comprehendi simul et illud excellens in se, et illud in nos pronum, eo ordine ac ritu quem sæpe diximus. Rogamus enim D. Cameracensem, an negare audeat benevolentiam ac beneficentiam Dei, inter ejus *virtutes* ac perfectiones esse numerandas? ergo bonitatem Dei virtutemque spectantes, eo quoque nomine beneficentiam complectuntur. Alibi autem ostendimus [3] sanum intellectum ejusdem Catechismi ab auctore perversum : Theresiam, Salesium, reliquos frustra appellatos, oppositæ sententiæ favere pernegamus : neminem esse asserimus, qui non pœnitentes ad contritionis actum, ex motivo benefici et servatoris Dei, inflammandos putet.

ARTICULUS XI.

Alia imposita nobis per apertam calumniam.

145. Neque prætermittendum illud mihi splendidè impositum : « Paulo ac Moysi aliisque piis » animabus per suppositiones illas impossibiles, » pias ineptias, pios excessus, pia deliria, inanes » argutias [4] ; » quodque gravissimum, *inordinatos affectus* à me fuisse attributos [5] : quibus responsum est in tractatu qui inscribitur *Mystici in tuto*, n. 192.

146. Hæc igitur sunt, quæ mihi per calumniam imputata : his autem liquet, me à Scholâ non nisi impositis manifestè falsis di velli potuisse; totumque illud quod à Scholâ discedere accusor, non nisi distrahendis animis à statu quæstionis, inventum fuisse.

QUÆSTIO IX.

DE CHARITATE, UT EST AMOR MUTUUS.

ARTICULUS PRIMUS.

De amore Dei ut amici.

147. Charitatem esse amicitiam omnes consentiunt; attestante Christo : *Vos amici mei estis* : et iterum : *Dico autem vobis amicis meis* : et iterum de Abraham : *Et amicus Dei appellatus est* : et toto vetere novoque Testamento passim : unde etiam amor charitatis vocatur propriè amor amicitiæ, quo quippe Deus amatur ut amicus; in quo mutuum illud requiritur. Quod sponsa cecinit : *Dilectus meus mihi, et ego illi* : et illud : *Ego dilecto meo, et ad me conversio ejus*. Quod etiam Christus præcepit his verbis : *Manete in me, et ego in vobis* [1] ; centies inculcatis. Amicus enim est amico amicus, nec sine respectu dicitur : ergo amor charitatis non est absolutè et abruptè seclusus à respectu ad nos : sed illud restringendum ad primarium objectum quod est specificum; simul tamen relicto, saltem tanquam proprio, eoque inseparabili amore relativo, ut sæpe dictum est.

148. Radix autem hujus rei est, quod amor naturâ suâ est unitivus : imò verò est ipsa animorum conjunctio : neque quis amare potest, nisi eum quem sibi traditum, cui se traditum velit : unde ipsa charitas ab apostolo vocatur *vinculum perfectionis* [2], uniendo Deo et homini aptum, cum conscientiâ amoris mutui.

149. Id à præsule semper dissimulatum esse gravissimum est, etsi sæpe à nobis objectum jam inde ab Instructione de statibus orationis [3], adducto in testem post omnes theologos sancto etiam Francisco Salesio [4], quo vel maximè adversarii gloriantur.

ARTICULUS II.

D. Cameracensis de Francisco Salesio cavillationes.

150. Miror autem post allatum ab illustrissimo archiepiscopo Parisiensi ejusdem sancti viri luculentissimam auctoritatem [5], D. Cameracensem nihil aliud quàm eludere voluisse [6] : nempe sic interpretatur, ut illa convenientia, sine quâ Deum pluris æstimare tantùm, non etiam amare possemus, beato Salesio nihil aliud esse *quàm convenientiam inter objectum et facultatem*; quod est apertè falsum. Primùm enim nec ipsa existimatio potest esse sine convenientiâ inter objectum et facultatem, quippe quæ cognitionem tantæ excellentiæ, adeoque aliquam proportionem intellectualem requirat. Deinde in eo vel maximè reponit Salesius proportionem illam, quòd amor charitatis sit mutuus : quæ ratio aliquid exigit majus quàm proportionem et convenientiam objecti et facultatis.

151. Quod autem ex Francisco Salesio affert [7], à Deo communicatam beatitudinem non esse motivum diligendi, « ut Deus nec minùs amatus » nec minùs esset amabilis excluso paradiso, »

[1] *Ps.* CV. — [2] *Resp. ad* Summa, *p.* 27. *Catech. conc. Trid. in Orat. dom.* — [3] *Pref. sur l'Instr. past. sect.* VII, *etc.* — [4] *Resp. ad* Summa, *p.* 19, 20, 45. — [5] *Ibid. p.* 41, 35.

[1] *Joan.* XV. 4. — [2] *Col.* III. 14. — [3] *Instr. sur les états d'or. liv.* VIII. — [4] *Am. de Dieu, liv.* II, *ch.* 22. — [5] *Instr. past. de M. de Paris, p.* 49. *Am. de Dieu, liv.* X, *ch.* 10. — [6] *IVe Lett. à M. de Paris. p.* 44. — [7] *IVe Lett. p.* 49. *Entr.* II.

tantâ perspicuitate à nobis expositum est [1], ut nullus supersit dubitandi locus; et tamen addentur quædam necessaria, ubi de suppositionibus impossibilibus agendum erit.

ARTICULUS III.

Idem me testem afferens, objectionem meam pro solutione sumit.

152. At, quod idem præsul in eâdem epistolâ ad dominum Parisiensem me quoque suæ sententiæ testem adducit, pace præsulis dixerim, objectionem pro responso accipit. Toto enim illo libri mei VIII loco [2], nihil aliud à me agitur, quàm ut objecta proponam, quæ deinde sequentibus paginis dissolvantur. Sic enim incipio : *Dicent*, etc., quod est objicientis, nondum decernentis aut concludentis. Quod addo: *Videtur sanctus à charitate excludere desiderium possidendi Dei*: non magis est meum, quàm illud sancti Thomæ toties repetitum : *Videtur quòd non*. Itaque illud, quod mihi à D. Cameracensi tribuitur, nihil aliud est quàm ipsissima objectio, quam totis decem eoque amplius paginis confutandam aggredior: quæ confutatio sic incipit : « Verùm » si quid bonæ fidei superesset, ne illæ quidem » difficultates fierent [3]. » Sunt ergo difficultates, quas malâ fide factas conqueror : sunt objectiones quas aversor, his verbis [4] : « Portenti loco esset, si quis diceret desiderium » videndi Dei, et capessendæ salutis, non esse » puri amoris actum. » Quare quod præsul addit [5], concessisse Meldensem id quo *nihil est contra illum luculentius*, objectio est pro concessione accepta : non quidem malâ fide, credo, sed pessimo animi adversissima quæque cogitantis exemplo.

153. Quocirca abstrahendo hic à quæstione de motivis alibi pertractatâ, pro certo relinquitur, amorem Dei ut amici, et esse charitatis, et eum necessario manifestoque respectu ad nos esse conjunctum : quod erat demonstrandum.

ARTICULUS IV.

De amore sponsæ erga sponsum.

154. Nobilissimum ac pulcherrimum amicitiæ genus est illud sponsæ, quæ etiam amica castissima dicitur, ad sponsum candidiorem liliis, et omni puritate puriorem. Quo loco, si pro certo est amorem charitatis esse prorsus sine ullo respectu ad nos, nec amor sponsi ut sponsus est, erit charitatis. Nec erit illud charitatis : *Ego dilecto meo, et dilectus meus mihi* : nec illud : *Tenui illum, nec dimittam* : ac nequidem illud tam castè quàm confidenter editum : *Osculetur me osculo oris sui* : quæ si ab amore charitatis arceantur, tota sacri Cantici languescit ac frigescit oratio, nec amorem, sed spem sponsus et sponsa canerent : quod est absurdissimum et ineruditissimum.

[1] *Instr. sur les états d'or. liv.* IX. — [2] *Ibid. liv.* VIII. — [3] *Instr. sur les états d'or. liv.* VIII. — [4] *Ibid.* — [5] *IVe Lett. p.* 50.

QUÆSTIO X.

DE SANCTO BERNARDO : AD N. 4, PROP. XXIII.

ARTICULUS UNICUS.

Occasione amoris sponsæ erga sponsum, de beato Bernardo quæritur.

155. Beatus Bernardus is est, qui sponsæ rationem in ipso amore vel maximè collocavit. Si, inquit [1], *perfectè diligit, nupsit :* perfectè autem diligit, quæ et se diligi sensit : *diligens*, inquit [2], *sicut dilecta est.* Et illi quidem suspectum quodammodo est filii ad hæreditatem spectantis nomen : cæterùm nec sponsi appellatio minùs relativa est quàm parentis : sed sponsi ratio designat clariùs totam sponsæ possessionem in ipso sponso positam : quo respectu amor sponsi potior esse videtur quàm parentis, licet ambo idem sint; eo quòd in sponsi nomine ipsa amatæ personæ fruitio sit clarior.

156. Sanè auctor Bernardo multùm utitur : nec tamen unquam advertit illud; duas causas diligendi Dei à sancto esse positas : « primam, » quia nihil honestius : alteram, quia nihil » fructuosius [3] : » quas quidem duas esse asserit causas, cur Deus *propter se* diligatur : ut ipsum, *propter se diligi*, in illo fructu, in illo commodo nostro clarè comprehendatur. Nec mirum : cùm illud à Deo requisitum, nihil aliud quàm Deus ipse sit : « *Præmium*, inquit [4], *ipse* » *qui diligitur.* » Quæ nos (n. 4, in prop. nostrâ XXIII), quâ perspicuitate potuimus, exsecuti sumus.

157. Quin etiam Bernardus quærens quo *merito suo* Deus diligatur, nullo loco memorat excellentiam illam ab omni respectu ad nos absolutam. Sed *quo merito nostro* [5] : sic intelligit : « multùm meruit de nobis qui et immeritis dedit » seipsum nobis : » ac paulo post : « Si Dei me» ritum quæritur, cùm ipsum diligendi causa » quæritur, illud est præcipuum, quia ipse prior » dilexit nos : » perspicuâ relatione ad eos quos dilexit.

[1] *In Cant. Serm.* LXXXIII, *n.* 3. — [2] *Ibid. n.* 5. — [3] *De dil. Deo, cap.* I, *n.* 1, *ubi sup.* — [4] *Ibid. cap.* VII, *n.* 17. — [5] *Ibid. cap.* I. *n.* 1.

158. Jam de commodo nostro dicturus hæc subdit [1] : « Habet præmium, sed id quod ama» tur : » ut etiam Deus in ipsâ commodi nostri ratione ideo in se dilectus intelligatur, quia nullum aliud præmium nostrum quàm ipse est.

159. Unde etiam illud [2]: » Non enim sine » præmio diligitur Deus, etsi absque præmii in» tuitu diligendus: » perspicuè intelligitur de illo præmio, quod extra Deum quæreretur. Subdit : « Vacua quippe charitas esse non po» test, nec tamen mercenaria est, quippe non » quærit quæ sua sunt.» Cur autem non quærit? *quia habet*, quia ipso amore jam possidet; *nec quærit quæ sua sunt, quia non desunt* [3].

160. Cætera jam clara sunt : « Amor ipse sibi » fructus : sibi præmium : amat ut amet [4] : » quippe qui in amore suo ipsum amatum complectatur totum, nec *à spe vires* sumit omnes, ut sæpe diximus : nullas, hæreticum, et concilio Tridentino palam contrarium.

161. Quod ergo Bernardus addit ad illud Davidis: « Confitemini Domino quoniam bonus : » confitetur quidem, quia fortasse bonus est sibi, » non quia bonus est in se [5] : » conciliandum est cum eo quod vidimus : Deum diligi *propter seipsum* etiam ex nostro commodo, *quia nihil fructuosius* [6] : nec immeritò tamen vituperatur ille qui *Deum sibi bonum* tantùm cogitat, quique nihil *diligit nisi suum* : itaque Deus bonus nobis et bono et malo sensu sumi potest. Qui vult Deum sibi bonum ut det tantùm extranea à Deo, malus est: amor autem ex Bernardo semper est bonus; cùm ipse ut præmium diligitur Deus.

162. Unde illud existit præclarè ab eodem sancto ibidem pronuntiatum [7] : « Ipse (Christus) » factus est ut amaretur : ipse speratur amandus » felicius, ne in vacuum sit amatus. » En *in vacuum amatus nisi speraretur amandus feliciùs.* Unde sequitur : » Nec habet tamen quidquam » (Deus) seipso melius: se dedit in meritum, se » servat in præmium; » ac paulò post : » Bonus » es, Domine, animæ quærenti te; quid ergo in» venienti? » Ergo illa anima optimo sensu vult Deum bonum esse sibi; quod *quædam anima* perversè et inordinatè vult : ea scilicet quæ *solum diligit suum*, et relicto communi bono, propria, id est creata et angusta bona, sibi à Deo dari petit. Atque hæc Summâ ipsâ alibi explicatâ [8], nunc in pauciora constringimus, ut clarè intelligatur veram et genuinam charitatem, quæ Deum propter ipsum diligat, etiam ad relativa procedere, eo scilicet modo quo diximus.

[1] *De dil. Deo, cap.* VII, *n.* 17.— [2] *Ibid.*— [3] *In Cant. Serm.* XVIII, *n.* 3. — [4] *Ibid. Serm.* LXXXIII, *n.* 4. — [5] *Epist.* XI. *et de dil. Deo. cap.* XII, *n.* 34. — [6] *De dil. Deo, cap.* I, *n.* 1. — [7] *Ibid. cap.* VII, *n.* 22. — [8] *Préf. sur l'Instr. past.*

QUÆSTIO XI.

DE AMORE QUARTI ET QUINTI GRADUS : PRIMUS ET SECUNDUS AUCTORIS ERRORES.

ARTICULUS PRIMUS.

Utriusque amoris definitio ex auctore.

163. Jam scholâ penitus explicatâ, falsò imputatis ordine confutatis, nobis devenit res ad jugulum causæ, et ad duos amores, quarti nimirum et quinti gradus, quibus totus de Doctrinâ Sanctorum liber nititur. Amor autem quarti gradùs, est amor charitatis sive *justificans* [1] : amor verò quinti gradùs, est amor perficiens sive purus, et perfecta charitas [2].

164. His positis auctoris definitionibus, prima nostra conclusio est : *Amor justificans est ille quem schola definivit amorem Deo ut in se est adhærescentem, nullo respectu ad nos:* quoad illam specificam amandi rationem, ut diximus. Res per se clara, et ex dictis probata, ipsâque auctoris confessione concessa.

165. Secunda conclusio : Amor ille *purus est atque gratuitus* : ex terminis constat, cùm sit, ut vidimus, purâ Dei bonitate in se consideratâ fultus, atque eâ ratione à spe distinctus: unde:

166. Tertia conclusio : *Nihil illo amore superius invenitur in scholâ* : quippe cùm in illo consistat pura et perfecta charitas: ex quo sequitur :

167. Quarta conclusio : *Amor ergo quinti gradùs, quem purum perfectumque auctor vocat, extra limites scholæ est, nullâque theologorum auctoritate nititur.*

168. Quod autem nunc auctor addit, in eo esse quinti gradùs vim, ut amorem sui naturalem ac deliberatum excludat, postea considerabimus: interim annotamus nullum adductum nec adduci potuisse scholasticum auctorem, qui in eâ exclusione amoris naturalis ac deliberati, vim amoris puri ac perfecti collocaret. Ergo hæc sententia à scholæ placitis penitus eliminanda est.

ARTICULUS II.

Dicta auctoris.

169. De amore illo quarti gradùs sive justificante hæc præsulis dicta sunt : primum : « Is » amor Deum quærit propter ipsum, eumque » omni rei, nullâ exceptione, anteponit [3] : » quo affectu in genere amoris nihil est sublimius.

[1] *Max. des SS. p.* 6. — [2] *Ibid. p.* 10, 15. — [3] *Ibid. p.* 6.

170. Alterum dictum [1] : « Tunc (in eodem » amoris gradu) anima amat Deum et propter » ipsum et propter se : sed ita ut gloriam Dei » præcipuè diligat, neque in eo proprium feli- » citatem quærat, nisi ut est medium quod re- » fert et subordinat fini ultimo, qui est Dei » gloria : » quo nihil sublimius schola unquam agnovit : ergo quod suprà est, nempe amor quinti gradùs, iterum est saltem supervacaneus, totique scholæ incognitus. Jam ergo demonstramus quàm sit erroneus.

ARTICULUS III.

Primus auctoris error.

171. Est in Summâ doctrinæ [2] hujus erroris demonstratio, quam nunc in pauca contrahimus. Id habet quartus gradus D. Cameracensis in libro de Doctrinâ Sanctorum, « ut in eo Deus quæ- » ratur propter ipsum, omnique rei anteponatur, » exceptione nullâ : quin etiam in eo gloria Dei » præcipuè diligatur, ibique propria beatitudo » non nisi ut medium ad hunc ultimum finem, » hoc est ad Dei gloriam relatum, eique subor- » dinatum requiratur » (n. 169, 170) : atqui quintus gradus, qui amori puro tribuitur, nihil potest habere sublimius, nisi huic addas abdicationem propriæ beatitudinis, etiam ut refertur ad Deum, à quo nunc D. Cameracensis abhorret: ergo amor quinti gradùs non modò est evanidus et nullus, verùm etiam malus, perversus, erroneus. Hoc nostrum erat argumentum in Summâ doctrinæ : quàm autem clarum sit, D. Cameracensis prodet responsio.

ARTICULUS IV.

D. Cameracensis responsio, et secundus error.

172. Sic autem illa responsio se habet [3]: « Finem ultimum appeti potest vel habitu et » implicitè, vel actu et formaliter. Ita, inquit, » D. Thomas. » Subdit: « In quarto gradu subor- » dinatio ad Dei gloriam plerumque fit habitu, » confusè, et implicitè. » Ex quo concludit: » Sic duobus verbis doctoris angelici, actu et » habitu, solvitur objectio.

ARTICULUS V.

Præsul imponit sancto Thomæ.

173. Miror his duobus verbis intelligi objectionem solutam; sanctus enim Thomas illud *referri habitu non actu*, tribuit peccanti *veniali- ter* [1], quod et auctor ipse recognoscit [2]. Atqui absurdum est et erroneum, nihil plus competere justo, quàm ut plerumque agat, eo modo quo peccatum veniale committitur; sic enim inducitur error Lutheranus à sanctâ synodo Tridentinâ proscriptus his verbis [3]: « Si quis in » quolibet bono opere justum saltem venialiter » peccare dixerit, anathema sit. »

174. Quin etiam auctor id addidit [4] : « habi- » tualem illam relationem occurrere etiam in » actibus justorum, quibus peccant venialiter. » Vide, inquit, sanctum Thomam. » Clariùs : « ipsos actus quibus quis venialiter peccat; ha- » bitu Deo esse subditos et subordinatos fini ul- » timo [5] : » quod est planè inauditum et erroneum. Non enim ipsum actum peccati venialis, sed peccantem tantùm habitu esse Deo subditum sanctus Thomas docet. Peccata enim venialia *quæ habent inordinationem circa ea quæ sunt ad finem*, secundùm sanctum doctorem [6], *conservant* quidem *ordinem ad ultimum finem* in subjecto et *in actu humano* indefinitè sumpto; sed non in illo actu in quo est inordinatio. Si enim ipse actus, in quo est inordinatio et peccatum, esset habitu saltem subordinatus ultimo fini, esset quoque per se referibilis in Deum, possetque actu relatus in Deum, fieri meritorius; eo modo quo actus indifferentes, puta comestio, et alii hujusmodi relati ad Deum, fiunt meritorii : quod quidem de actu peccati venialis dicere, est absurdissimum et erroneum. Unde apertè repugnat rationi peccati actualis, ut sit ipso habitu Deo subordinatum. Non enim est ullo modo, ac ne habitu quidem Deo subordinatum, nisi fortè ut judici et ultori, id quod est per se malum atque peccatum. Falsa est etiam auctoris regula, et in Responsione ad Summam [7] et ubique inculcata; *quod Deo non est habitu subordinatum, esse mortale peccatum*. Si enim illud omne quod non est referibile in Deum esset mortale peccatum, nullum esset veniale peccatum, ut vidimus; non enim est referibile ad Deum : alioqum non esset per se et essentiâ suâ malum. Sic auctor exaggerat difficultatem, non solvit.

175. Quare aliam viam incamus oportet, certumque esse debet viros sanctos plosque, plerumque agere ex motivo charitatis; ergo plerumque subordinare Dei gloriæ suam beatitudinem, nec tantùm habitu sed etiam actu aut saltem virtualiter, quod actui æquipollet. Id enim ex naturâ est justitiæ christianæ ; quo nisi conten-

[1] *Max. des SS.* p. 8, 9. — [2] Summa doct. — [3] *Resp. ad* Summa doct. *p.* 48, 49.

[1] 1. 2. *q.* 88, *a.* 1, *resp. ad.* 2. — [2] *Resp. ad* Summa, p. 50. — [3] *Sess.* VI, *can.* 25.— [4] *Resp. ad* Summa, p. 50. — [5] *Ibid.* p. 62. — [6] 1. 2. *q.* 88, *c. et ad* 2. — [7] *Resp. ad* Summa, p. 65.

dant justi omnes, non profectò Deum toto corde diligunt. Perfectis autem tribuimus, ut id faciant sæpius, intensiùs, ardentiùs. Ergo amor quinti statùs, quarti statùs amore solo gradu differt, haud ullâ aliâ re: quod etiam paulò post ex auctore statuemus: quin amor quarti statùs secundùm communem Scholæ notionem, totum quintum statum virtute comprehendit, ut dictum est (sup. art. 1); sic ergo quidquid ultra excogitaveris inane figmentum est.

ARTICULUS VI.

Ex concessis ab auctore contra ipsum infertur, quòd omnis justus Deum anteponat sibi.

176. Neque id præsul diffitebitur; siquidem seipsum intelligat; quarto enim amori, id est justificanti tribuit, *ut reverà licet non semper explicitè*, tamen *implicitè* Deum antepouat sibi [1]. Atqui hæc summa perfectionis est. Nihil enim ultra superest secundùm auctorem, quàm ut sese ille animi sensus prodat, *expediat, evolvat :* inerat ergo, etsi nondum evolutus. Neque fieri potest ut quis sit verè justus, nisi eo sensu polleat quo Deum anteponat sibi: seque ita referat ad Deum, ut se propter Deum, et Deum plus seipso diligat. Quod ergo gerit pectore, sæpe erumpat necesse est, et ex implicito fiat explicitum (ex quæst. II, art. IX, n. 33).

177. Meritò ergo diximus, totâ istâ auctoris tractatione de communi notione charitatis, deque Deo sibi anteferendo, nihil aliud agi, quàm ut fucus fiat theologis: hæc enim ad justos omnes pertinent, non tantùm ad perfectos, de quibus quærimus: pessimèque merentur de amore quem laudant, qui referunt ad perfectos id quod omnes pii præstare teneantur. Quem statum dum exsuperare conantur quinto illo amoris gradu, id profectò agunt, ut perfectionem in falso et inani ponant: nempe in amovendo studio beatitudinis, ut etiam sequentia clariùs prodent. Interim statuimus amorem quinti gradùs, et ab eo quarti discrimen ex auctoris quoque decretis malè et erroneè esse assignatum: quod erat demonstrandum.

ARTICULUS VII.

Quod amor quinti gradùs sive purus ab auctore dicatur inaccessus plerisque justorum.

178. Eâ de re verba auctoris perspicua in trium episcoporum Declaratione trasscripta sunt. Horum hæc summa est [2]: « amorem » quarti gradùs, justificantem scilicet, nec ta» men perfectum aut gratuitum ac purum, mul» tos facere sanctos: plerasque sanctas animas » nunquam in hâc vitâ pervenire ad amorem ab » omni proprio commodo absolutum: inanem » operam futuram si illis aliquis amor sublimior » proponatur, cùm ad eum pervenire non pos» sint; destituti quippe ad eum assequendum » interiori lumine et gratiæ attractu: itaque nec » illis amorem sublimiorem proponendum; quod » si fieret, durum, et perturbationi ac scandalo » foret obnoxium: quo etiam factum sit, ut » antiqui pastores ac sancti hunc amorem quinti » gradùs per quamdam œconomiam silentio pre» merent, nec justorum vulgo proponerent; sed » tantùm exercitia amoris mercenarii. » Hæc auctor in libello de Doctrinâ Sanctorum perspicuis verbis.

179. Nunc autem hæc omni arte cludere aititur [1]: sed perperam. Summa responsorum ejus: 1. Vocari omnes justos ad perfectionem amoris, vocatione generali non speciali semper. 2. Non omnes christianos ad eumdem vocari perfectionis gradum. 3. Id quod reticeri vult plerisque sanctorum, non esse purum amorem, sed aliquod ejus exercitium; nempe contemplationis usum. 4. Cùm amorem quinti gradùs reticeri vult sanctis, non id unquam intelligi de sanctis canonizatis, sive, ut exprobrat Meldensis, de sanctis singulari titulo consecratis. 5. Neque quæstionem esse de dogmate puri amoris speculativè sumpto, sed tantùm de ejus praxi non indicendâ vulgaribus justis. 6. Hujus generis arcana à Gregorio Nazianzeno, Chrysostomo, Cassiano, cæterisque admitti.

180. Sed hæc mera sunt ludibria. Ad primum enim et secundum dicimus, quidquid sit de illâ vocatione speciali, de quâ nunc non agitur, id tamen esse de fide, non posse deesse lumen interius aut gratiæ attractum, ad perfectè exequendum præceptum puri amoris; quod nihil est aliud quàm præceptum charitatis.

181. Ad tertium: id quod reticeri vult auctor *est amor perfectè à commodo absolutus* [2]: hic ille est amor inaccessus sanctis, ac si proponeretur, perturbationi ac scandalo futurus, durusque omnino videretur: hæc, inquam, de ipso amore dicuntur, non autem de quodam orationis exercitio, ut cavillatur præsul.

182. Ad quartum, de sanctis canonizatis, sive singulari titulo sanctorum vocabulo appellatis: sanè ita intellexeram, eo quòd more vulgari sancti absolutè appellati eos sanctos indicare soleant: sed hæc nihil moror: satis enim est ad

[1] *Max. des SS.* p. 9, 18. — [2] *Max. des SS.* p. 34, 35, 261.

[1] *Rép. à la Décl.* p. 107, 109, 110, 111, 112, 115. — [2] *Max. des SS.* p. 51.

errorem, plerasque sanctas animas, ac sanctos quocumque modo eximios, puro amore audito, scandalizari, conturbari tanquam de re durâ et inaccessâ.

183. Ad quintum : certissimum est ab auctore vetari, « ne de illo purissimo quinti gradûs amore » verba fiant, nisi Deo priùs instigante [1]. » Illud enim ipsum est quod à fidelium vulgo, deficiente *interno lumine*, non intelligatur [2] : quos proinde ad illum amorem purum atque gratuitum adhortari nec directores debeant, sed rem Deo integram relinquere, quod est absurdissimum et erroneum : quippe ex quo consequatur, nec præceptum charitatis ad vivum explicari, aut puram dilectionem suaderi oportere.

184. Ad sextum : de sanctis, hæc velut quædam arcana docentibus, alibi responsum est [3]; clarèque demonstratum, neque Gregorium Nazianzenum, neque Chrysostomum arcana sed ardua et excelsa dixisse : neque Cassianum, aut Gersonem, aut quoscumque alios reposuisse inter arcana, puri amoris intelligentiam. Atque ita solutæ sunt cavillationes omnes, errorque auctoris in manifesto est.

ARTICULUS VIII.

Conclusio : de toto libro ab ipsis initiis sponte collapso.

185. Jam ut ab ipsis initiis ipsum libri scopum confutatum ostendam, sit illud à D. Cameracensi concessum [4], « puriorem dilectionem » quinti statûs nihil esse supra ipsam charitatem » cuicumque justo communem : verumque esse » id tantùm, charitatis actus, servatâ semper » suâ specie, frequentiores esse ac intensiores » in perfectis quàm in imperfectis : » quo posito frustra quæritur amor ille quinti gradûs conturbaturus sanctos, iisque reticendus. Neque enim ulla est pia anima, nedum sanctus aliquis qui « communem justis omnibus charitatem, ejus- » que frequentiores intensioresque actus » refugiat, et *ut duros* horreat. Ergo amor ille quinti gradûs, quo totus liber collimat, evanidus, nullus, imò merum amoris spectrum et ludibrium est.

ARTICULUS IX.

Summa errorum qui in hac questione demonstrantur.

186. Adde amorem illum quinti gradûs non modò esse vanum, sed etiam noxium et erroneum, quatuor scilicet erroribus demonstratis :

[1] *Max. des SS. p.* 35. — [2] *Rép. à la Décl. p.* 112. *Préf. sur l'Instr. past.* — [3] *Myst. in tut. n.* 146, *et seq.* — [4] *Resp. ad Summa. p.* 6.

1. Error de abdicando beatitudinis studio (n. 165).
2. De puro amore à sanctorum oculis amovendo (n. 171 et seq.).
3. De amore charitatis justificantis, ad Deum habitu tantùm et non actu referendo (n. 166).
4. De naturâ peccati venialis, deque ipso ejus actu referibili ad Deum, ad eumque habitualiter ordinato.

QUÆSTIO DUODECIMA BIPARTITA.

DE LOCIS EXODI XXXII, 32 : ET ROM. IX, 3 : AC DE SUPPOSITIONIBUS IMPOSSIBILIBUS.

187. Rursus nobis res redit ad locos Mosis et Pauli, et ad suppositiones illas impossibiles toties explicatas; sed quia omni auctoritate destitutus præsul in ratiociniis inde deductis omne præsidium collocat, videamus primùm quid ex his per novam sophisticen inferat, quidve reponamus : deinde, qui et quanti ex ejus doctrinâ errores eruantur.

PRIMA PARS QUÆSTIONIS :

QUA AUCTORIS ARGUMENTA REFERUNTUR ET CONFUTANTUR.

ARTICULUS PRIMUS.

Tria absurda mihi imputata.

188. Præsul omnibus paginis me accusat, quòd suppositiones illas impossibiles asserens, in tria vel maximè absurda me conjecerim [1] : primum, quòd ille actus Mosis et Pauli contra rationem esset, cùm nulli actui rationali beatitudinis motivum deesse posse decreverim, cui tamen illi renuntiaverint : unde sit consequens, eorum actus nihil aliud esse quàm pios excessus, sive amatorias amentias omni ratione destitutas [2].

189. Alterum absurdum sive incommodum; quòd ego Deo adimam libertatem creandi naturas rationales sine ullo respectu ad vitam æternam : quæ tamen eum sine ullo hujus beatitudinis motivo diligerent.

190. Tertium, quòd actus illos faciam mendaces, impios, et hypocriticos [3], eo quòd per restrictionem mentalem reservarent beatitudinem quam immolare velle videbantur. Quod postremum argumentum toties tamque prolixè urget ac inculcat, ut in eo vim maximam collocasse videatur.

191. Quo etiam loco duo quærit [4]. Primum :

[1] *Oppos. p.* 14, 18. — [2] *Ibid.* — [3] *Ibid. p.* 17, 24, 25. — [4] *Ibid. p.* 14, 15.

« num Deus omnipotens potuerit formare crea-
» turas intelligentes, quibus nec sui visionem nec
» vitam aut beatitudinem æternam indulsisset;
» sive, an beata et æterna vita creaturæ intelli-
» genti in rigore et ad summos juris apices de-
» beatur. Alterum : annon illa natura ad Deum
» diligendum teneretur? an Deus sua in illam
» jura perdiderit? annon homo, quem Deus eâ
» lege creaverit ut ejus animam statim atque
» exiret ex corpore, redigeret ad nihilum, etsi
» esset ejus rei conscius, tamen ad Deum su-
» premo amore etiam inter suprema suspiria di-
» ligendum se sentiret obnoxium? » Ibi fingit me ad extremas deductum angustias mirum in modum torquere me, ut ab illis me difficultatibus expediam.

192. Quærit denique annon mea me pungat conscientia, miras illas à me quoque recognitas traditiones in deliris actibus reponentem, nullo sensu, nullâ theologiæ regulâ.

193. Hæc igitur omnibus scriptis inculcat : hæc fictus Lovaniensis tanquam palmaria omnibus paginis urget [1] : hæc epistolæ ad illust. archiepiscopum Parisiensem mille modis versant, tantâ dicendi arte, ut dialecticis laqueis propemodum irretitus videar; quæ tamen tam vana sunt, ut uno velut ictu concidant.

ARTICULUS II.

Unâ quæstiunculâ res tota diritimur, Augustino et Chrysostomo testibus.

194. Ego tot nova, tam in hâc quæstione hactenus inaudita à me quærenti unam propono quæstiunculam : an Moses dicens, *Aut dimitte, aut dele me de libro vitæ*, si de vitâ æternâ intelligendus venit, putaverit se reverâ de libro vitæ æternæ esse delendum? Idem quæro de Pauli anathemate; an reverâ tunc crederet se esse anathema futurum? absit. Nam et Moyses et Paulus impiè errarent, impia crederent, si sentirent se innocuos aliorum salvandorum gratiâ de libro vitæ æternæ delendos, aut anathema sive maledictum futuros. Non id ergo credebant : imò se salvos ac beatos futuros esse sentiebant.

195. Sanè Augustinus in illud [2], *Dele me*,
» Securus hoc dixit, ut in consequentibus ratio-
» cinatio concludatur, ut, quia Deus Moysem
» non deleret de libro suo, populo peccatum il-
» lud remitteret. » Rursus alio loco [3] : « Cùm
» Deus minaretur sacrilego populo, pia Moysi
» viscera tremuerunt : opposuit se pro illis ira-
» cundiæ Dei : Domine, inquit, si dimittis ei
» peccatum, dimitte : sin autem, dele me de libro
» quem scripsisti. Quàm paternis maternisque
» visceribus, quàm securus hoc dixit attendens
» justitiam et misericordiam Dei : ut quia justus
» est non perderet justum, quia misericors est
» ignosceret peccatoribus. »

196. En quàm securus Moyses se de libro vitæ æternæ delendum offeret : an propterea per restrictiones mentales illudebat Deo? an Paulus nesciebat se non propterea futurum anathema, aut Dei justi sententiâ à Christo separandum propter impios? an Deum existimabat injustum fore sibi, ut Judæos lucrifaceret, nec saltem illud suum cogitabat : *Non enim injustus Deus, ut obliviscatur operis vestri* [1]? Planè ex Augustino respondebimus : *Securus hoc dixit* : neque eo secius veram Deo et proximo charitatem exhibebat.

197. Hinc etiam illud à Chrysostomo inculcatum : id Paulum pro Judæis obtulisse Deo eâ conditione, *si fieri posset* : unde etiam, eodem teste Chrysostomo [2], supponebat Paulus « id
» quidem futurum non esse ut fieret ipse ana-
» thema. » Idem Chrysostomus, cùm Paulum dixisse memoraret, non se ab angelis aliisque potestatibus separandum à christo, disertè hæc addidit [3] : « Neque hæc dicebat Paulus, quod
» angeli ipsi, vel reliquæ potestates id tentare
» vellent : absit : sed ut amoris excessum osten-
» deret. » En excessus, sed is pius quem in me toties reprehendit auctor : sed quod est palmarium intelligebat Paulus, et id fieri non posse quod Deo offerebat, et tamen Deo sincerè nullâ restrictione mentali offerri potuisse : per quæ omnia objecta clarè soluta sunt.

ARTICULUS III.

Hujus rei consecutiones.

198. Dices : Fortè sciebant illud quidem esse impossibile : sed non id cogitabant. Ego verò rursus quæro : Quid ergo cogitabant? Deum injustum sibi futurum? an verò ne illud quidem, justusne an injustus futurus esset Deus, possibile id esset an impossibile? cæco ergo impetu ferebantur, neque id verè volebant quod si cogitarent velle non possent.

199. Quare perspicuum est eos omnino intellexisse quid dicerent : intellexisse, inquam, non nisi ex conditione se agere : apertè quidem Moses : *Aut dimitte, ut dele* : neque aliter Paulus

[1] *Lett. d'un theol. de Louv.* p. 21, 36. — [2] *Q. in Exod.* q. 147; *ubi sup.* — [3] *Serm.* LXXXVIII, *de verbis Ev.* n. 24; tom. V, *col.* 482.

[1] *Hebr.* VI. 10. — [2] *Hom.* XVI *in Epist. ad Rom.* ubi sup. — [3] *Hom.* XVII, *etc.*

intelligi potest, in eoque erat vis, quod pro amore Dei et pro populi salute, non modò incredibilia, sed etiam impossibilia tentare velle viderentur.

200. Planè eo ritu quo Paulus *anathema* dicebat angelum, si è cœlo descenderet, mendacia locuturus : quod quidem non dicebat tanquam id impossibile nesciret aut non cogitaret, sed ostensurus fidem, si dari posset occasio, etiam impossibilium esse victricem : quod erat maximum ad commendationem fidei. Neque minoris erat aliud impossibile ad commendationem charitatis, neque aliter cogitabat se anathema futurum quàm angelum falsa dicentem.

201. Quod ergo præsul ait [1] : « Si Paulus et » Moyses sentiebant, non modò certum sibi ma» nere suam beatitudinem, sed etiam ex tanto » charitatis actu quo eam abdicabant, futuram » tutiorem, eorum actus nihil habebant serium : » quod, inquam, illud ait, quod assiduè et ad nauseam infarcit, ineptum est. Utcumque enim se res habet, certè et ex rei veritate et ex Patrum testimonio Paulus et Moses *securi agebant*, securi loquebantur : per te ergo nihil agebant serium : tibique ad *pios excessus*, ad *amatorias amentias*, ad *restrictiones mentales* æquè recurrendum.

202. Nos autem facilè respondemus hæc Mosis et Pauli fuisse seria : sed dicta per hyperbolen ex vehementià affectûs : nec nisi imperitè pios excessus sanctis quoque denegari posse credimus, Paulo ipso attestante : *Sive mente excedimus, Deo* : et Davide canente : *Ego dixi in excessu meo*. De quibus et de amatoriis amentiis alibi quoque diximus, et per hæc patet solutio ad tertium (n. 190).

ARTICULUS IV.

Quæstiones auctoris præciduntur, ab iisque deducta (n. 191) duo prima objecta solvuntur.

203. Veniamus ad illas quæstiones, in quibus auctor omne præsidium ponit : de statu puræ naturæ, deque homine condito sine ullo respectu ad visionem beatificam, aut animà creatà sub eà conditione, ut unà cum corpore extingueretur : annon ergo illi homines, annon illa anima inter extrema suspiria supremum amorem deberent Deo? Quid quod Deus mercedem illam æternam debet nemini, nisi ex sponsione ac promissis gratuitis et voluntariis. Deus ergo absolutè posset etiam sanctissimis denegare visionem sui ac mercedem æternam : verumque illud est, non impossibile humanæ mentis objectum nec absurdum abdicari, si Deus voluisset, eam beatitudinem quà Deo ita volente carere possimus. Hæc igitur sunt quibus jam niti christianos oporteat supremi amoris actum exercituros. Addere potuisset et illud à quibusdam positum, nempe Deum ex supremo dominio posse addicere æternis suppliciis animas etiam immerentes, etiam sanctas; nec minùs interea ad Deum diligendum obligatas.

204. Sed hæc inutilia ad nostrum institutum, non nisi ad amovendum ex oculis veram quæstionem inducuntur. Non enim profectò Moses, non Paulus, aut ad puræ naturæ statum, aut ad animæ interitum animos retorquebant. Augustinus et Chrysostomus illa supremi dominii ferrea jura nesciebant : respiciebant ad statum à Deo revelatum in quo sumus : ad illam ordinatissimam Dei sapientiam, quà, teste Salomone [1], puoire insontes exterum à suà virtute esse judicat : eà re Moyses et Paulus sciebant se esse securos : sciebant impossibile esse quod Deo offerebant : ea vel per pios excessus, vel per alias quascumque volueris sermonis figuras, bono certè animo, sed quod negari non potest, securo et tuto loquebantur. Non ergo quærendum, quid in statu metaphysico si fortè constituti agere teneremur; sed quid nunc à Deo, Christo revelante, rebus ut sunt stantibus, agere jubeamur. Per quæ patet solutio ad secundum argumentum, et ad ei connexas quæstiones propositas (n. 180, 181).

205. Neque propterea admittimus illam de animà interiturà rationem. Animas quidem scimus, ut et angelos, esse spiritus naturà immortales, et ad ejus imaginem à Deo conditos : Pomponatium et alios aliter disserentes impios dicimus : tam innatum esse animæ rationali æternùm vivere, quàm soli splendescere, igni calefacere : neque propterea de restringendà Dei absolutà potentià cogitamus, sed potentiæ illius ordinatæ, quam Schola omnis agnoscit, effectis à Deo revelatis appliciti, cætera inutilia ad metaphysicos ablegamus, et puri amoris usibus inservire, aut ad eum finem hactenus à quoquam allata esse negamus.

206. Nec magis ad rem facit, quod auctor disertissimus, sed ad vana conversus, de Socrate aliisque copiosissimè philosophatur [2] : qui cùm nec de Dei visione cogitarent, et de animæ quoque immortalitate dubitarent, ultro tamen et virtutem quærerent, et pro patrià aliisque motivis ultro mortem oppeterent, nullo tum beatitudinis sive supernaturalis, sive etiam naturalis

[1] *Oppos.* p. 22.

[1] *Sap.* XII. 15. — [2] *IIIe Lett. à M. de Paris*, p. 5—12.

objecto: omnino enim omnibus paginis beatitudinem quærunt, cujus gratiâ etiam Epicurus omnia se agere et docere profitebatur. Nec si æternam beatitudinem nesciebant, ideo est consectaneum Paulo et Moysi omissam eam esse eujus securi viverent, ut diximus, per quæ objectionem quoque primam solvimus (sup. n. 180): atque ita, inverso licet ordine, tres objectiones quibus tota difficultas constabat exsolvimus, ex uno principio deductâ doctrinâ.

ARTICULUS V.

De falsis quibusdam auctoris suppositionibus per antecedentia dissolutis: deque absolutâ abstractione à beatitudine penitus impossibili.

207. In Responsione ad Summam[1], pro certo supponit auctor, « Deum posse diligi absque motivo beatitudinis; imò, eo amputato, perfectissimam amandi rationem vigere: negando itaque, ut Meldensis affectat, ullum actum ratione præditum elici posse abstractione motivi beatitudinis factâ, futurum omnino esse, ut quod magis Deo dignum est in cultu interiore resecetur: » nempe ille actus motivo beatitudinis vacuus. Hunc ergo vel maximum errorem errat adversùs unanimem Patrum ac doctorum, ipsiusque adeo Scripturæ sacræ sententiam, hoc unico fundamento fretus; quod in illis desideriis Mosis et Pauli ex conditione impossibili editis, ille à motivo beatitudinis vacuus reperiatur actus, quod est ipsis terminis evidentissimè falsissimum: essent quippe beatissimi secundùm Augustinum « qui et haberent quod vellent, et nihil vellent malè[1]. » Jam quicumque optat, idem beatus esse vult dum vult optato frui; quod est beatum esse velle. Non potest autem quis invitus esse felix; esset enim simul et felix, qui optato potiretur, et infelix, qui optato frui nollet; quæ quidem Augustino[2], non sunt dogmata, sed portenta. Ergo absurdissimum est, à quovis desiderio secludere votum beatitudinis. Nec potest quis cum Paulo dicere, *Optabam anathema esse*, nisi quâdam propositâ beatitudine, quæ optatum consecutura esset, si impleri posset.

208. Quòd autem videtur summam et in omni genere beatitudinem abdicare, haud minùs falsum. Eo enim ipso quod cum actum edit Paulus, planè significat se rem optatissimam offerre pro Judæis: ergo illud ipsum conjungi cum Christo, quo se certo modo privari volebat, Paulo erat optatissimum; nec optare cessabat. Cùm enim dicebat illud, *vellem si fieri posset*, absolutè nolebat illud quod fieri non posse nisi et ipse sentiret, profectò desiperet, ut suprà dictum est (n. 185): ergo in illo, *Optabam anathema esse à Christo*, Christi desiderium inerat vel maximum; nec immeritò Chrysostomus illud *Optabam*, ex Christi vehementissimo desiderio ortum esse decernit[1], ut mox videbitur.

209. Quanti autem meriti esset ille actus diceremus, nisi alibi explicatum esset[2]. Quod autem negamus et sæpe negavimus, illam actum in se perfectiorem esse quàm alios charitatis actus, absque illis conditionibus impossibilibus editos, ex ipso etiam auctore mox constitit (n. 163 et seq.).

210. Quare, quod auctor asserit[3], « torrentem theologorum nondum credidisse tam perfectum esse mercedis desiderium, ac illud optatum de anathemate pro fratribus, » vanum est. Actus enim ille ferventissimæ charitatis, quo quis cum Paulo ita vult esse cum Christo, ut illam beatitudinem ad Dei gloriam referat, tam ex rei veritate, quàm ex concessione auctoris, totum illud comprehendit, quo sancta anima Deum anteponat sibi, nulla licet adsit conditio impossibilis. Ergo illi actui Christi potiundi vel maximè studioso tota vis amoris inest: neque ex appositâ conditione impossibili aliud quidquam acquiritur, quam ut id quod inerat clariùs evolvatur: quod ipso auctore teste non est necessarium[4] (n. 169, 176).

211. Neque unquam diximus id quod nobis D. Cameracensis imponit, ita posse abstrahi amorem beatitudinis, ut non ejus virtute et impulsu agamus, ut suprà diximus (n. 33, 176).

212. Neque item verum est id quod imputatur nobis, *si desit beatitudo Deum suâ amabilitate cariturum*[5]. Fatemur enim Deum suâ perfectione esse amabilem, idque centies inculcavimus: addimus autem Dei perfectionem summam non planè intelligi, aut etiam cogitari posse, scluso eo quòd Deus sit benevolus, quòd sit beneficus, quòd sit beatificus: quod ab omnibus æquè asseri, neque ab ipso auctore tametsi id obscuraverit, absolutè negari potuisse, sæpe constitit.

213. Itaque à beatitudinis studio ita voluntas abstrahit, ut intellectus à primis principiis, cum tamen nulla conclusio nisi eorum virtute et influxu elici possit.

ARTICULUS VI.

Ex modis impossibilia supponendi antecedentia demonstrantur.

214. Diversimodè sanctis evenit illud, *Non*

[1] *Resp. ad* Summa doct. *p.* 40, 44. — [2] *De Beat. Vitâ, n.* 10; *tom.* I, *col.* 302. *De Trinit. lib.* XIII, *cap.* V, *n.* 8; *tom.* VIII; *col.* 932. — [3] *Ibid. cap.* VIII, *n.* 11; *col.* 953.

[1] *Hom.* XVI *in Ep. ad Rom. Homil.* IV *in Ep. ad Philip. Préf. sur l'Instr. past.* — [2] *Myst. in tuto, n.* 194 *et seq.* — [3] *Oppos. p.* 23, 24. — [4] *Max. des SS. p.* 9, 18. — [5] *Resp. ad Summa. p.* 16, 23, 43.

sciebat quid diceret, quod contigit Petro [1]: cùm visâ Christi gloriâ præposterè delectatus exclamaret amens: *Bonum est nos hic esse*. Quibusdam verò contrario modo evenit, ut visâ Christi gloriâ plus nimio delectari vereri videantur: sic autem amorem suum enuntiant: Utinam divinis oculis aliquid suffurari possim ut intelligar amare gratis, ac nullâ mercedis spe! Quod quidem invenitur in quorumdam sanctorum visis atque scriptis. Sed illud ad litteram sumi vetat pietas. Quid enim: ut amori tuo morem geras, vis Deum cæcutire, ac divinæ scientiæ lumen extingui? absit ut quisquam ex animo hoc dicat. Quid autem est illud, ut gratis amare intelligar? à quo intelligare? nisi nempe absurda comminiscare, nesciet Deus te amare purè: ergo ut intelligas te purè amore, hoc vives? an illud est amici, ut ipse amore suo delectetur, velle, ut eo non delectetur Deus? velle, ut Deus sit lapis, ut summi amoris apud animum tuum laudem feras? Iterum atque iterum, absit. Quid ergo? velit, nolit auctor, amatoriæ insaniæ, pii excessus, impii futuri si ex absoluto consensu proferrentur; neque aliud occurrit quàm illud Marci: *Non sciebat quid diceret.*

215. Jam ad illud Paulinum sensu Chrysostomi intellectum [2], *Optabam anathema esse à Christo*: ab eo dicto si tollas illud, *si fieri posset*, nec sentiat Paulus non esse possibile, nempe illud consequetur, ut Paulus voluerit Deum esse injustum, et pro impiis à Christo separare sanctos (n. 187, 188). Quid ergo illud est nisi pia *hyperbole*, plus excessus: non ex ignoratione, sed ex affectûs vehementiâ? Non ergo ei aptaverim illud: *Non sciebat quid diceret*: sicut nec cùm diceret, *Si ego aut angelus de cœlo aliud evangelizaverit, anathema sit*. Sed omnino id agebat ut ostenderet amorem suum tantum esse, ut vim omnem humani sermonis exsuperet: quod quidem Sylvius exponit his verbis [3]: « Tam » ardenter cuplo (salutem Judæorum), ut aliter » exprimere non possim quam dicendo, Opta- » bam, » etc.

216. Quid si quis diceret: Utinam id fieri posset? quid? nempe ut Deus esset injustus, neque id *vellet quod vult?* absit hoc à Paulo, nec dignum apostolicâ majestate: more Christi dicas *Pater, si possibile est, si vis*; non autem, vellem ut velles: vellem, ut possibile esset. Dicant tamen quibus inest tantus mentis excessus: intentionem laudavero exprimentis ut potest etiam per hyperbolen, quàm Dei gloriam anteponat suæ; verùm et illud adscribam, *Non sciebat quid diceret.*

[1] *Marc.* IX. 5. — [2] *Hom.* XVI *in Rom.* ubi sup. — [3] *In* 2. 2. *q.* 26. *ad* 2.

ARTICULUS VII.

De modo enuntiandi auctoris ipsius.

217. Quid illud auctoris [1]: « Jam non amatur » Deus, neque propter meritum, neque propter » perfectionem, neque propter beatitudinem in » amando conceptam: tantumdem amaretur, » etiamsi per impossibile se amari nesciret, ac » vellet infelices in æternum facere qui eum amarent? » Alibi [2]: « Nec Dei beatifici visio ullâ » re amorem auget? »

ARTICULUS VIII.

An Deus reverà tantumdem amaretur, si se amari nesciret.

218. Duplex impossibile: primum, *tantumdem amaretur, ac si per impossibile se amari nesciret*: in rigore falsum et impium. Hoc est enim dicere, cognitione quâlibet beneficiorum Dei, quantumvis maximorum, non potest effici ere Deus ut magis diligatur. Vacat ergo illud Christi: *Magis diligit, cui plura donata sunt: cui autem minùs, minùs diligit*: contra expressa Christi verba, ut dictum est (n. 4, prop. XX, XXI): neque ad ullum rectum sensum redigi potest, nisi per hyperbolen ac pium excessum, ut vidimus (n. 205. 206, 214, etc.).

ARTICULUS IX.

An verum sit illud: *Non auget amorem Dei beatifici visio*, n. 217.

219. Insana propositio, si sancto Augustino credimus, ut visione sui nihil lucretur Deus; ut tanta pulchritudo nec visa magis placeat, magis amorem accendat. Verba Augustini sunt [3]: « Nimis insipienter dicitur, tantùm amari Deum » antequam videatur, quantùm amabitur cùm » videbitur. » Sequeretur enim in ipsâ patriâ nec Deo viso majorem futuram esse justitiam; quod est erroneum: unde idem Augustinus [4]; « Porrò si in hâc vitâ, nemine dubitante, quantò » ampliùs diligimus Deum, tantò sumus utique » justiores, quis dubitet piam veramque justi- » tiam cùm fuerit dilectio perfecta tum per- » fici? » Item de Doctrinâ christianâ [5]: » Si cre- » dendo diligimus quod non videmus, quantò » magis cùm videre cœperimus! » Quam veritatem habes centum in locis, præsertim verò il-

[1] *Max. des SS.* p. 10. 11. — [2] *Ibid* p. 28. — [3] *Ad Bonif. contra Ep. Pelag. lib.* III, *cap.* VII, *n.* 21; *tom.* X, *col.* 461. — [4] *Ibid.* — [5] *De doct. christ. lib.* I. *cap.* XXXVIII, *n.* 42; *tom.* III, *col.* 18.

bro de Spiritu et Litterâ [1], luculentissimè demonstratam.

220. Quod si fieri non potest quin visio Dei firmet ac perficiat charitatem, proportione factâ desiderii vis idem aget, cùm ipsum desiderium charitati vertat. Rectè enim Augustinus [2]: « Appetitus quo inhiatur rei cognoscendæ, fit amor » cognitæ. » Quare promissum videndi Dei æquè suo modo incitabit charitatem ac ipsa visio: nec fieri potest quin magis ametur summa pulchritudo cùm se videndam offert, quàm si non offerret. Alioqui potiri aut non potiri Deo, imperfectam habere an perfectam justitiam, pro re indifferenti haberetur; quo nihil est Deo indignius.

221. Quare cùm aliqui sanctorum negant plus amari Deum beantem animas quàm non beantem; de charitate dixerunt, quoad essentiam ac substantiam actùs, quod est verissimum: neque enim charitas patriæ ac viæ substantiâ differunt, dicente apostolo: *Charitas non excidit*: quin autem charitas ex visione Dei sit perfectior, purior, firmior charitate ex fide conceptâ atque ænigmatis obvolutâ, dubitare dumentis est.

222. Falsum ergo est id quod concludit auctor [3] ex suppositionibus impossibilibus, « separari » posse motivum Dei remuneratoris sive beati» fici, à Deo perseveranter dilecto, licet res se» parari non possint: » nullus enim sanctorum id dixit; imò ex illorum auctoritate docuimus illa motiva Dei, ut est perfectus et ut est beneficus ac beatificus, non esse separata quæ per se subordinata, quæ conjuncta sint, quæ in unum coalescant (ex n. 4, prop. XXVI, XXX, XXXI; item ex n. 82, 84, 86, etc).

ARTICULUS X.

An in istis tantus sit labor, quantum auctor fingit.

223. Quare quod ait auctor [4], me multùm laborare in exsolvendis objectionibus quas ex impossibili ducit, fallitur. Nullo enim labore respondeo, voluntatem abdicandæ æternæ conjunctionis cum Deo, ipsiusque adeo æternæ beatitudinis, *si Deus vellet ac possibile esset*; cùm sit conditionata, faciiè conciliari cum absolutâ et inseparabili suique securissimâ voluntate salutis æternæ: quo tota difficultas nullo labore solvitur.

224. Non ergo me pungit conscientia, ut ibidem fingit auctor, quasi actus Paulo et Moysi à quibusdam Patribus attributos nullius sensûs esse, et ab omni regulâ alienos dixerim: non enim unquam hoc dixi: imò verò ostendi securitatem illam (quâ, utpote irrationabili, meam conscientiam stimulari et gravari sensit auctor) et ex rei veritate, et ex sanctis Augustino et Chrysostomo esse deductam.

225. Nec ullius laboris est, explicare meritum horum actum, eo quòd tantus sit amor, ut et possibilia complectatur, nempe voluntatem assequendæ in Deo beatitudinis, et super impossibilia eniti videatur, ut dictum est (n. 215).

226. Quin etiam mea me conscientia gravissimè pungeret, si fingerem Moysen et Paulum non fuisse securos, cùm hos actus ederent; quod auctor de illis indignissimè et contumeliosissimè affirmavit, ut diximus (n. 201).

ALTERA PARS QUÆSTIONIS:

ADVERSUS AUCTORIS ERRORES IN PRIMA PARTE EXPLICATOS.

ARTICULUS XI.

Primus error, de actibus separatis à motivo beatitudinis: sancti Augustini decreta seu principia quatuor.

227. Submotis igitur vanis quæstionibus de purâ naturâ, deque animæ mortalitate, et aliis ejusmodi, quæ diverticulo tantùm, et rebus involvendis institutæ erant, hi errores auctoris ad purum eliquantur. Primus error: actus rationales à beatitudinis studio absolutos, esse admittendos ut perfectissimos: immeritò me reprehensum, quòd eos actus scilicet à beatitudinis studio penitus absolutos esse posse negaverim: iis enim recisis, recidi pariter quod in Dei cultu est optimum: nec posse negari sanctos sine ullo motivo beatitudinis agere potuisse, cùm etiam philosophi, aliique apud paganos, sine illo motivo, ultro pro patriâ aliisque rebus mortem oppetierint.

228. Huic autem errori, variis modis expresso, opposuimus n. 4, propos. I, II, et sequentes ad VII, totamque quæstionem secundam, et Augustinum millies, cujus hæc sunt certa decreta [1]: 1. non posse indifferenter haberi beatitudinem: « quomodo enim est beata » vita quam non amat beatus? aut quomodo » amatur quod utrum vigeat an pereat indiffe» renter accipitur? 2. Nisi fortè virtutes, quas » propter ipsam beatitudinem sic amamus, per» suadere nobis audent, ut ipsam beatitudinem » non amemus. Quod si faciunt, etiam ipsas

[1] *Cap.* XXXVI, n. 64, *tom.* X, *col.* 122. — [2] *De Trin. lib.* IX, *cap. ult.* n. 18; *tom.* VIII, *col.* 888. — [3] *Max. des SS.* p. 28. — [4] *Oppos.* p. 19.

[1] *De Trin. lib.* XIII, *cap.* VIII, n. 11; *tom.* VIII, *col.* 935.

» utique amare desistimus, quando illam pro-» pter quam solam istas amavimus non ama-» mus. » 3. et aliorum radix : « Quomodo erit » vera tam illa perspecta, tam examinata, tam » eliquata, tam certa sententia, beatos esse » omnes homines velle ? » ac paulò post : « Si » volunt, ut veritas clamat, ut natura compel-» lit, cui summè bonus et immutabiliter beatus » creator indidit hoc. » Ex quo tria existunt : primum, non esse virtutem, atque adeo non esse charitatem, quæ hoc sibi tentat demere, ut beata esse velit : alterum, non posse esse indifferens ulli virtuti, adeoque nec ipsi charitati beatitudinis studium, et charitatem non esse quæ id conetur : tertium, pugnare contra naturam atque adeo contra Deum, qui à quoque actu suo hoc votum, hoc studium tollere nititur : ex quo consequitur, quæcumque auctor intulit ex suppositionibus impossibilibus, de separando motivo beatitudinis ab actu amoris et à virtute charitatis, esse impium et contra naturam et contra ipsum Deum.

229. Quod si responderint illud intelligi de desiderio beatitudinis ita innato, ut non sit etiam ex cognitione verè elicitus : imò cæcus et cæco impetu ortus, quemadmodum positum est in quâdam præsulis explicatione manuscriptâ : contra; esto Augustini quartum decretum istud [1] : « Quoniam verum est quod omnes » homines esse beati velint, idque unum ar-» dentissimo amore appetant, et propter hoc » cætera quæcumque appetunt; nec quisquam » potest amare quod omnino quid vel quale » sit nescit, nec potest nescire quid sit quod » velle se scit, sequitur ut omnes beatam vitam » sciant. »

230. En clarè beatæ vitæ desiderium non ita innatum ut cæcum sit, sed ex cognitione elicitum. An autem sit etiam deliberatum, frustra quæritur, cùm de eâ re volendâ quam nemo non velle possit, nulla sit deliberatio. Ad cumulum erroris accedit, quod me sancti Augustini eumque secuti sancti Thomæ verba et dicta exscribentem, omnibus academiis proscribendum proponat, ut vidimus (in Prologo).

231. Hæc autem Augustini decreta clarissima, Scripturis apertè congruunt; nullus enim major et copiosior beatitudinis sive beatæ vitæ prædicator quàm ipse Christus : neque separari sinit, exempli gratiâ, studium mundandi cordis, quòd est virtus, ab optatâ visione Dei, quæ est beatitudo, quam nemo non optat; ita de cæteris. Clarè ergo supponit beatos esse velle quibus has virtutes suadet, hæc præmia proponit. Sunt ergo omnes homines beatitudinis amatores, eoque studio ad capessenda Christi præcepta ac præmia incitantur. Ergo virtus, quæ, auctore præsule, id vult eripere sibi ut non curet beatitudinem, nullo modo est virtus etiam christiana.

232. Sic ille qui dicit : *Domine, quid faciendo vitam æternam possidebo* [1], ejusque rei gratiâ jussus a Domino, commemorat illud : *Diliges Dominum Deum tuum*, manifestè confert illud mandatum ad finem beatitudinis : neque eo minùs probatur ab optimo magistro dicente, *Hoc fac et vives.*

233. Nec mirum, cùm votum ac ratio beatitudinis clarè comprehendatur inter ipsa motiva præcepti his verbis : *ut bene sit tibi* [2] : etiam his, *Diliges Dominum Deum tuum* : ut ostendimus (n. 4, prop. XV).

234. Quare quisquis cum auctore asserit, hoc adimere sibi posse virtutes, non modò naturæ atque ejus auctori Deo; sed etiam evangelio et traditioni repugnat : quod erat demonstrandum.

ARTICULUS XII.

Alii errores de sacrificiis sive conditionalis sive absolutis.

235. Ex his etiam patet erroneum esse, imò impium atque blasphemum, id quod auctor asserit de sacrificiis in extremis probationibus.

236. Primus ergo error est : quòd Moyses et Paulus hoc sacrificium offerentes, non fuerint securi salutis æternæ (ex n. 201) : quod est contumeliosum in sanctos, et blasphemum in Deum à quo inspirati erant.

237. Secundus error : quòd admittat auctor non solùm conditionatum sacrificium ex impossibili, quod est Chrysostomi et sequacium ejus; sed etiam absolutum, quod nusquam invenitur in sanctorum scriptis : id enim post Chrysostomum semper addunt : *si fieri possit* (sup. n. 197, 215); neque unquam aliter : auctor ergo sanctorum dictis addit, novaque et inaudita fingit.

238. Tertius error : illud absolutum habet idem objectum quod et conditionatum, cùm absolutum illud in eo sit, » quòd casus impossi-» bilis non modò possibilis, sed etiam actu rea-» lis esse videatur [3] : » casus autem impossibilis sive conditionalis, de salute æternâ erat : ergo et casus absolutus ac realis visus, de eâdem salute est; quæ est vera abdicatio salutis æternæ.

239. Hæc autem alibi fusiùs exsequemur : sed hæc sufficiunt ut ostendamus auctorem à

[1] *De Trin. lib.* XIII, *cap.* V, *n.* 8 ; *col.* 932.

[1] *Luc.* X. 25. — [2] *Deut.* VI. — [3] *Max. des SS. p.* 90.

Patrum, etiam eorum quibus utitur, sententiâ toto cœlo aberrare.

ARTICULUS XIII.

De sancti Chrysostomi et aliorum Patrum sententiis auctori oppositis.

240. Hæc addimus veluti mantissæ loco: primum, Chrysostomum ab auctore alienum: deinde, alios Patres non omnes Chrysostomi sequi sententiam.

241. Nam præterquam quod Chrysostomus istud sacrificium, ut auctor appellat, non agnoscit nisi conditionatum et ex impossibili, ut vidimus, Chrysostomus clarè distinguit Patrem ab ipsis Patris rebus [1]: et res quidem Patris abdicare paratus: *si id fieri posset;* tamen ab ipso Patre ejusque [illegible] studio non se vel per illam conditionem impossibilem separabat. Verba Chrysostomi: *ut ingenuus ac Patris amans filius, Patris consuetudinem,* [illegible] *expectabat solum*: hoc est cum eo versari, ejus præsentiâ frui avebat: quare quod hic ex impossibili abdicat, sive regnum cœlorum, *sive fruitionem quamdam* [2], non substantiam regni, quæ est ipsa *consuetudo* et [illegible] cum Deo, sed accidentalia quædam, nempe exteriorem *gloriam profluentem et societatem cum sanctorum choro cogitabat.*

242. At ne id quidem cæteri Patres admittebant: non Augustinus; non ipse Cassianus; non Gregorius Nazianzenus, qui desideria Pauli non ad pœnas æternas revocat, ut pessimè interpretatur auctor, sed ad illud *quod aliquid ut impius patiatur.* Pati autem aliquid tanquam impius, procul abest ab æternis suppliciis: et nihil distat ab eo quod pertulit Christus maledictum pro nobis factus, ut alibi vidimus [3]. Et sic patet, nec omnes Patres in allatam à Chrysostomo descendisse sententiam, nec auctori ipsi Chrysostomum licet allegauti, cum eo convenire.

ARTICULUS XIV.

De incommodis.

243. Præter errores gravissimos, multa sunt incommoda quæ nos ab auctore dissocient. Cùm enim Deus tot nos beneficiis ac miraculis supra peccatum, supra naturam evexerit; proprium Filium dederit, et cum eo quid non [4]? cum se nobis custodem, provisorem, parentem, sponsumque præbuerit, ut majorem in modum amorem eliceret: contrà, velut obliteratis tot beneficiis, sic agere cum Deo volumus, tanquam in purâ naturâ constituti; imò verò infra naturam puram; obliti scilicet animam rationalem, secundùm Augustinum et alios, naturâ immortalem esse, ita nos geramus ac si mortalem eam ac statim extinguendam haberemus: neque ea contenti sic amare volumus, veluti nobis nullum Evangelium, Christus nullus esset: instar cujusdam Socratis, aliorumque qui Testamentorum exsortes degunt: imò verò pejore loco, tanquam nobis nullus esset provisor Deus; non operum nostrorum, non amoris memor, qualem esse fingunt Epicurei Deum: ab illis enim apud Diogenem Laertium legimus, introductum Deum nec amantem res humanas nec beantem suos, imo nescientem se coli, quem colendum dicerent propter præstantiam naturæ præcellentis. Novi autem spirituales Deum nostrum ex suppositione faciunt etiam tristiorem, qui amatoribus suis non modo nihil præstet, verùm etiam pro æternâ mercede paraverit sempiternos ignes, æterna supplicia: talem Deum per congestas tot ac tantas suppositiones falsas componunt, ac tum mirificè se sperant amaturos, si ita deformaverint, et salutaria omnia circumciderint. Cæterùm impossibilia quædam fingere licuit, sive ex amoris vehementiâ, sive ad magis exprimendam primariam objectivam rationem charitatis: non autem ad separanda motiva, aut tanquam in eis ipsa perfectio collocetur, ut nostri statuunt.

[1] *Homil.* XV *in Rom. ubi sup.* — [2] *Homil.* XVI, *ubi sup.* — [3] *Pref. in* [illegible] *Instr. past. n.* 116 *et seq.* — [4] *Rom.* VIII. 32.

QUÆSTIO XIII.

DE FINE ULTIMO UNO, ET DE SUMMO BONO.

ARTICULUS PRIMUS.

Finem ultimum esse unum: ad n. 4, prop. III.

244. Illa propositio sic se habet: « præclare » sanctus Ambrosius: *Qui verus est finis, is finis est non unius, sed omnium* [1]: » ergo unus bonorum et malorum, christianorum et infidelium; qui finis non potest alius esse, præter eam quam omnes communiter appetunt beatitudinem. Quid, cùm fruuntur Deo quem plus seipsis diligunt, suamque beatitudinem ad ejus gloriam referunt, quæ est ipsa essentia charitatis? an tum ipsis alius est finis ultimus, qui non nisi unus esse debuit? Quibusdam placet distincti finis ultimi et ultimatè ultimi, quem Deum esse volunt. Alii sic exponunt, ut et beatitudo nihil sit aliud quàm Deus, sed confuse consideratus:

[1] *Ambr. in Ps.* XXXVIII, *n.* 16; *tom.* I, *col.* 849.

et, Deus nihil sit aliud vicissim quàm ipsa beatitudo sed expressius intellecta; ita ut non sit duplex finis ultimus, sed unus vel confusè vel expressè consideratus.

245. Ita Augustinus passim: omnes enim laborare ut assequantur Deum: et qui ab illo aberrant et fallacia bona quærunt, in eis apprehendere quamdam Dei speciem sive umbram: neque eis inhæsuros, nisi ex reliquiis divinæ lucis quamdam sectarentur ejus imaginem. Sic in superbiâ, Dei magnitudinem, honestatem, gloriam; in curiositate, Dei scientiam; in avaritiâ, immensam in Deo rerum copiam; in sensuum voluptatibus, summam Dei quietem, sommum de se ac suâ veritate gaudium adumbratum vident; nec in quâvis creatâ re finem constituerent beatitudinis, nisi ex quâdam Dei specie ibi relucente: nec verè beati sunt, sed se beatos somniant: sunt autem verè beati, cùm in Dei beatitudine et gloriâ suam beatitudinem collocant et gloriam. Denique cùm quærunt quietem quam nunquam non quæruot, nihil aliud quàm latenter Deum quærunt qui solus quietat, ut omnes theologi fatentur.

ARTICULUS II.

De ratione boni, sancti Thomæ doctrina.

246. Radix autem beatitudinis est ipsa Dei bonitas, de quâ hæc habet sanctus Thomas jam inde ab initio primæ partis, quæstione de bono in communi [1]: « Ratio boni in hoc consistit, quod » aliquid est appetibile: unde philosophus dicit, » quòd bonum est id quod omnia appetunt. Quo, » inquit, manifestum est, quòd bonum et ens » sunt idem secundùm rem; sed bonum dicit » rationem appetibilis, quam non dicit ens: » quod sanctus doctor repetit per tutam quæstionem [2].

247. Hinc docet has inter se coincidere rationes; pulchri, boni, perfecti, et causæ finalis: perfectum enim idem esse ac bonum, et hinc esse rationem appetibilitatis [3]. « Manifestum est » enim, quod unumquodque est appetibile se» cundum quod est perfectum: nam omnia ap» petunt suam perfectionem. » De pulchro autem et bono sic habet [4]: » Reverà esse idem, » sed ratione differre: quòd bonum propriè re» spiciat appetitum: est enim bonum id quod » omnia appetunt, et ideo habet rationem finis: » pulchrum autem respicit vim cognoscitivam. » Unde efficitur ut omne quod quærit bonum, suo modo quærat Deum, et ratio boni in Deo relotiva sit, quippe *diffusiva* sui; sed fundata in ipsâ entis absolutâ ratione [1].

ARTICULUS III.

Ex his D. Cameracensis confutatio, et radicalis explicatio definitionis charitatis.

248. Respondet Cameracensis [2], » nullum esse » dubium, quin bonum sit appetibile sive appe» titu dignum: atque hic quæri tantùm, anuon » possit diligi bonum in seipso iis amoris acti» bus qui non sint appetitus sive desideria hu» jus boni quod est nobis bonum. Et sanctus » quidem Thomas docet bonum esse desidera» bile, sed non docet diligi non posse tanquam » bonum, absque eo quod appetatur eodem actu » per quem diligitur. »

249. Responsionem præsulis attuli ad longum, ex postremo libello quem edidit; ut ostenderem difficultatem ab eo nequidem esse intellectam. Vis enim argumenti nostri non est in eo quòd bonum sit desiderabile sive appetibile, ut aiunt, materialiter; sed quòd ratio boni sive bonitatis dicat rationem appetibilis additam enti: unde cùm Deus diligitur ut bonus, sive ex ratione bonitatis, simul diligi nt est appetibilis ac diffusivus sui; quod idem est, ut vidimus (n. 246, 247).

250. Ex bis autem radicaliter intelligitur præclarus locus sancti Thomæ [3] jam commemoratus [4], ubi sic habet: « Una sola ratio diligendi » attenditur principaliter a charitate, scilicet » divina bonitas quæ est ejus substantia; se» cundùm Ps. cv: *Confitemini Domino quoniam bonus.* » Si enim sola ratio diligendi principaliter est divina bonitas; ergo ratio diligendi est ipsa appetibilitas, sive illud diffusivum sui: et hæc est ratio diligendi Deum propter seipsum, « propter suam nempe bonitatem, quæ » est ejus substantia [5]: » unde ulteriùs liquet, in primis illis rationibus diligendi Dei inveniri relationem ad nos, ejus generis relationum quas transcendentales vocant, nempe essentiales ac primitivas, in Dei bonitate collocatas, sed in ipsâ entis absolutâ ratione fundatas, ut dictum est (247).

251. Ex quo etiam patet, præsulem multùm abhorrere à sancti Thomæ doctrinâ quam assiduè laudat, cùm toties distinguit absolutam Dei bonitatem à relativâ: clarè enim sanctus doctor nullam agnoscit bonitatem nisi relotivam illam

[1] I. p. q. 5, art. 1. — [2] Art. 2, 3. — [3] I. p. q. 5, art. 2, 4, ad 1. — [4] Ibid. art. 4, ad. 1.

[1] Ibid. art. 1. — [2] IVe Lett. à M. de Meaux; 4e object. p. 11. — [3] 2. 2, q. 23, art. 5. ad 2. — [4] Sup. n. 84. — [5] S. Thom. ibid.

ac sui diffusivam, sed in entis tamen absolutâ ratione fundatam.

252. Nec minùs fallitur, cum toties inculcat, posse hominem non agere ex desiderio suæ perfectionis ac beatitudinis, ex ipsis enim communissimis et intimis naturæ principiis eruit sanctus Thomas hanc sententiam [1] : *Omnia appetunt suam perfectionem :* quod ipsum est quærere suam beatitudinem, secundùm Augustinum centies : *ideo beati quia illo fine perfecti :* et secundùm sanctum Thomam ex beato Augustino pronuntiantem *quòd ultima hominis perfectio est beatitudo* [2] : hæc autem quàm consonent nostris propositionibus XVI et XVII, n. 4, lector per se videt.

QUÆSTIO XIV.

DE SPE AC SALUTIS DESIDERIO AUCTORIS ERRORES.

ARTICULUS PRIMUS.

Errores libri de Doctrinâ Sanctorum.

253. Ex iis quæ dicta sunt, sequitur spem theologicam in statu perfectorum, hoc est in amore quinti gradûs, nullius esse usûs, secundùm principia auctoris : sic autem res conficitur. Charitas ejusmodi est, quæ ne ipsâ quidem beatitudine indigeat aut eâ moveatur ; ergo nec spe movetur : non enim magis diligeret sperans ac non sperans. Unde etiam à præsule allegatus Bernardus dicens : Amor non à spe vires sumit, hoc est, ex præsule, non vires sumit illas. Ergo spes planè inutilis, nec in statum perfectionis, id est in quintum illum gradum admittenda.

254. Aliter : Anima perfecta, ex præsule, non indiget beatitudine : non ergo indiget spe ; quod autem addit præsul [3] indirectè indigere, ut mentem attentiorem faciat ad Dei magnitudinem et excellentiam, etsi directè non indigeat, verba sunt : anima enim perfecta, secundùm præsulem, ne quidem indiget attentione ad opera ac beneficia divina, ut ad Deus magis amandum excitetur, solâque divinâ excellentiâ commoventur : ergo spes theologica, beneficiorum recordatio, ipsaque gratitudo res sunt supervacaneæ.

255. Non ergo mirum, si à statu perfectionis sive à quinto gradu amoris ipsa spes arceatur. In illo enim gradu anima contraxit habitum amandi Dei nullo respectu ad beatitudinem. « Neque » enim suppliciorum metus, neque mercedis de- » siderium ad amorem quidquam conferunt : non » merito, non perfectione, non ipsâ beatitudine » commovetur [1]. » Atqui spes theologica ad hæc tantùm utilis : ergo his seclusis est inutilis.

256. Nihil est ergo cur charitas hanc spem imperet, ex quâ nec ardentior nec purior futura sit. Quin etiam si spem imperet nullo sibi emolumento futuram, à perfecto actu amoris filius nullâ spe indigi desistet ultro, ut frequenter imperfectum actum nihil profuturum.

257. His congruit id quod conlitetur auctor, « proprii commodi motivis plenam esse Scriptu- » ram, plenam traditionem, plenas Ecclesiæ » preces [2], » eaque motiva *et esse reverentiâ digna,* et tamen perfectioribus animabus *subducenda.* Non autem Scriptura, non traditio, non Ecclesiæ preces alia commendant commodi proprii motiva præter motiva spei theologicæ. Ea ergo sunt motiva, quæ secundùm auctorem et imperfectis relinquuntur, et perfectioribus subtrahuntur.

258. Quæ respondet auctor meræ cavillationes ludificationesque sunt, ut solâ eorum expositione perspicuum est. In primâ enim epistolâ quam ad me publicavit, ait ea motiva ideo esse reverenda, quòd sint reverenda Isaiæ vaticinia et aliorum prophetarum præclaræ rerum divinarum descriptiones, quibus animæ imbecilles in mercenaria desideria ac vota, præter auctorum intentionem inducantur : quod est absurdissimum, neque confutatione dignum. Omnino ludit præsul orbem christianum, dum hæc comminiscitur ; unde nec ipse his hæret, ut sequentes articuli demonstrabunt.

ARTICULUS II.

De supprimendis salutis desideriis : Chrysostomi et Ambrosii loci ab auctore allati.

259. Ex Chrysostomo quidem ista referuntur [3] : « Deus voluit virtutem exerceri posse » mercedis intuitu, ut infirmitati nostræ se ac- » commodaret [4]. » Alibi : « Si quis infirmus est » et mercedem intueatur [5]. » Ex Ambrosio verò hæc [6] : « Propositum piæ mentis mercedem non » expetit, sed pro mercede habet boni facti con- » scientiam ; angustæ mentes invitentur promis- » sis, erigantur speratis mercedibus. » Quæ si ad extremum urgeantur, jam Abraham et patriarchæ omnes inter infirmos erunt : quos Paulus inducit expectantes cœlestem civitatem cujus artifex Deus, ac patriam requirentes salutatis à longe repromissionibus [7] ; inter imperfectos Mo-

[1] *I. p. q. 5, art.* 1. — [2] I. 2. *q.* 3, *a.* 2. — [3] *Resp. ad* Summa, *p.* 13, *etc.*

[1] *Max. des SS. p.* 10. — [2] *Ibid. p.* 33. — [3] *Resp. ad* Summa, *p.* 34. — [4] *Hom.* XIII *in Ep. ad Hebr. n.* 4; *tom.* XII. *p.* 136. — [5] *Hom.* LXXVII *al.* LXXVI *in Joan. n.* 4; *tom.* VIII, *p.* 453. — [6] *Lib.* II *de Abrah. cap.* VIII, *n.* 47; *tom.* I, *col.* 332. — [7] *Hebr.* XI. 10, 13, 14.

ses aspiciens in retributionem [1], ut etiam concilium Tridentinum ex eodem apostolo definivit [2], et angustæ erit mentis respicere ad mercedem eam, de quâ scriptum est: « Ego protector » tuus, et merces tua magna nimis. » Quod si falsissimum est, profectò Chrysostomus et Ambrosius mercedis intuitum remittentes ad infirmas et angustas animas, æquiorem interpretationem postulabant.

ARTICULUS III.

De his D. Cameracensis verba.

260. D. autem Cameracensis hæc verba sunt [3]: « Utut explicentur hæc salutis desideria (ex » Chrysostomo et Ambrosio repetita) imperfecta » à Patribus habentur, qui ea perfectis animabus » nec imperant nec suadent. » En clarè desideria salutis generatim et quocumque modo sumantur habita imperfecta Patribus, perfectis nec imperari nec etiam suaderi. Ergo sunt indifferentia; qui est ipsissimus error quem nunc auctor deprecatur et à se amoliri tentat: at nunc illum perspicuis verbis nequidem palliatum aut coloratum tradit: adeo hæc hærent pectori et faciiè erumpunt.

261. Neque verò dicat præsul se hic desideria salutis intelligere ea quæ ipse vocaverit naturalia desideria visionis beatificæ aut æternæ felicitatis: neque enim horum desideriorum aut hic aut usquam aut Chrysostomus aut Ambrosius meminere. Antistes loquitur generatim de salutis desideriis ad imperfectas animas ablegandis, perfectis verò animabus nec imperandis nec etiam suadendis: qui error est perspicuus et maximus.

ARTICULUS IV.

De loco B. Chrysostomi.

262. Chrysostomi et Ambrosii auctoritatem nihil moramur, quorum clara sententia est. Nec enim Cameracensis ignorare potuit Chrysostomi insignes locos in D. Parisiensis egregiâ Instructione laudatos, ex quibus clarum erat quos Joannes Chrysostomus mercenarios appellaret: non profectò eos qui pro omni mercede « Christum » sequi et adipisci volunt: nec cœlum nec regnum » cœlorum dilecto anteferunt. *Quid enim mihi » est in cœlo, aut à te quid volui super terram?* » Hoc est, neque superioris, neque inferioris cujusquam boni cupido me tenet, sed tui solius: » hic est amor, hæc amicitiâ [4]. » Reliqua vide ejusdem virtutis. Hic ostendisse sufficiat, non omni mercede fieri mercenarios et infirmos; sed quamdam esse mercedem cujus studio amantes et amici sumus. Hæc tacere, et Patrum dictis abuti, ut plebi imperitæ merces, adeoque spes, sanctorum auctoritate vilescat, et ad imbecillitatem animi referatur, non est theologicæ sinceritatis.

ARTICULUS V.

Expenditur sancto Ambrosius.

263. Quàm antem confusa sit et vaga mercedis idea quam D. Cameracensis informavit, docet Ambrosii locus quem citat [1]. « Propositum » piæ mentis, inquit [2], mercedem non expetit, » sed pro mercede habet boni facti conscientiam: » angustæ mentes invitentur promissis; erigan» tur speratis mercedibus. » Vides indefinitè et universim de mercede, imò de mercedibus dictum. Cui etiam addit Ambrosius, agi de *aliquâ mercedis humanæ retributione.* Cùm ergo merces non unius sit generis, non potest apud Patres uno modo sumi mercedis mentio, sed ex cujusque rationibus æstimanda. Quis enim angustæ mentis esse dixerit, divinis bonis Deoque qui sit summum ipse præmium incitari? non sanè Ambrosius, cujus hæc verba sunt [3]: « Et si bona » est virtutum amicitia et summi boni charitas, » nihil aliud quærit perfectus ille, nisi solum et » præclarum bonum; unde et unam petiit à Do» mino, etc. Neque verò eum ut angustum in» opemque fastidias: abundat enim ad beatitudi» nem et possessionem boni, et ideo nihil aliud desiderat: » eo quod *omnia habeat*, ut addit idem Ambrosius, *in Deo* scilicet universali bono.

264. Præclarè ergo Ambrosio cum Chrysostomo convenit, non unam mercedis esse rationem: esse quamdam mercedem quam charitas cupiat, quam perfecti ambiant. Ea autem est, secundùm Ambrosium et Chrysostomum, quam David postulavit his verbis: *Unam petii à Domino, hanc requiram; ut videam voluptatem Domini*, etc. Quæ verba Davidis ab utrisque illis Patribus prolata vidimus. Est autem illa perfectorum, non infirmorum merces: nec illa profectò est quæ *angustam* facit animam; non enim *angustum aut inops*, Ambrosio teste, illud bonum quod tendit, cum omnia capiat. Ergo animam, nedum angustam faciat, facit capacissimam: quare ab eo desiderio sub Ambrosii nomine arcere perfectos, aperta calumnia est.

[1] *Hebr.* XI. 26. — [2] *Sess.* VI, *cap.* XI. — [3] *Resp. ad Summa*, p. 51. — [4] *Chrysost. Hom.* V *in Ep. ad Rom.* n. 7; *tom.* IX. p. 471.

[1] *Resp. ad Summa*, p. 51. — [2] *Ambr. lib.* II *de Abrah. cap.* VIII, n. 47; *ubi sup.* — [3] *De Jacob et Vitâ beatâ, lib.* I, *cap.* VII, n. 30; *tom.* I. *col.* 454.

ARTICULUS VI.

Abrahami merces secundùm Ambrosium.

265. Ut autem D. Cameracensi de sancto Ambrosio spem omnem adimamus, redeamus ad locum ab eo prolatum ex libro II de Abraham, cap. VIII. Eo verò loco Ambrosius id notat ante illam celebrem victoriam de quinque regibus reportatam, nihil esse ei de mercede promissum; verum post rem gestam, et pugnæ eventum, hæc a Deo dicta: *Ego protegam te: merces tua multa erit* [1] : nempe, inquit, « spondendæ mercedis » locus tunc erat. Minus enim mirabile faceret » si secutus promissum, hostem esset adorsus [2]. » Ac paulò post : « Bona mens est, quæ sine re» sponsi cœlestis syngraphâ certamen arripuit. » Quod quidem intellectum de particularibus gestis, quale istud fuit, verum esse potest, nobiliusque interdum videtur et grandius, incertum eventûs et præmii certasse cum regibus, quàm promissi peculiaris pignore. At illud trahere universim ad vitæ christianæ rationem, non ipse Ambrosius sinat, cujus hæc verba jam vidimus: « Summum enim virtuti incentivum est ipsa bea» titudo [3]. » Quin ipsum Abrahamum tantum virum tamque perfectum, quippe » quem votis » suis philosophia æquare non potuit [4], » ubique pollicitatione mercedis illicitum Ambrosius non tacet : non tacet ipsa Scriptura, quæ Abrahamum memorat dixisse ad Dominum : *Domine, quid dabis mihi* [5]? Usque adeo præclarum est, nec angustæ et imbecillæ mentis, à Deo desiderare bona, modò digna petas, et, ut ait Nazianzenus, à magno magna.

ARTICULUS VII.

Conclusio ex dictis.

266. Lectori jam æstimandum relinquimus, an theologo eoque episcopo dignum sit, afferre Patrum locos, quibus Christiani inducantur, ut desideria salutis habeant inter indifferentia : *quæ non imperentur ac nequidem suadeantur.* Nihil enim de salute à Patribus dictum, ex ipsâ lectione constitit : de mercede quidem actum; sed explicare oportebat, generatim actum esse : cæterùm aliquam mercedem dari, quæ perfectis quoque desideratissima haberetur, alioqui plebs fallitur, et Patrum doctrinâ in errorem inducitur.

[1] *Gen.* xv. 1. — [2] *Lib.* II *de Abrah. cap.* VIII. *n.* 47; *ubi sup.* — [3] *Amb. in Ps.* I, *n.* 1, *ubi sup.* — [4] *Amb. lib.* I *de Abrah. cap.* II, *n.* 3, *col.* 282. — [5] *Gen.* xv. 2.

QUÆSTIO XV.

DE AMORE NATURALI SUI, QUEM AUCTOR INDUCIT.

ARTICULUS PRIMUS.

Hujus definitio et usus.

267. Quem nunc affectum sui naturalem præsul ut totius systematis enodationem inducit, ab ipso definitur [1] : « amor naturalis et de» liberatus nostri ; imperfectus quidem, nec tà» men peccatum, neque vitiosus actus, cùm per » se nec sit bonus nec malus. »

268. Is amor, in primâ epistolâ excusâ ad me scriptâ, « est inhæsio naturalis donis pro» missis [2] : amor naturalis et deliberatus beati» tudinis formalis [3] » illius æternæ, quâ Deum intuemur eoque perfruimur. Ergo illo amore, licet naturali, Deum ipsum ac Dei promissa diligimus.

269. Usus vero is est quem sæpe explicuimus, sed ne supersit ullus dubitationi locus, in eâdem epistolâ auctor exponit his verbis [4] : « Si » commodum proprium pro salute sumerem, in » quâcumque paginâ, imò in quâcumque lineâ » delirarem : quocumque momento defendere » oporteret spem sine spe ; summam beatitudi» nem cum ejus desperatione conjunctam, » etc. His autem se exsolvit, constituendo proprium commodum in illo amore naturali ac deliberato Dei atque sui : ergo hujus amoris usus in eo est ut totum librum expediat : ac si eum amorem cassum ostendimus, remanebit liber, auctore consentiente, delirus, ineruditus, nullâ sui parte sibi ipsi congruus.

ARTICULUS II.

An probatio ejus amoris in sancto Thomâ et Estio valeat.

270. Si quid ergo ad auctoris systema propugnandum invicti roboris esse oportet, est profectò ille amor fundamenti loco positus. Atqui constat nihil illo fundamento esse debilius, quippe tota probatio loco sancti Thomæ et Estii nititur [5], qui nihil de eo dicunt.

271. Et sancti quidem Thomæ ab auctore verba prolata hæc sunt [6] : » Amor sui tripliciter se potest habere ad charitatem. » Ac paulò post : « Tertio modo à charitate quidem distin» guitur, sed charitati non contrariatur, puta: » cùm aliquis diligit seipsum secundum ratio-

[1] *Instr. past. n.* 3 *et* 9. — [2] *Lett.* I[re] *à M. l'Év. de Meaux*, *p.* 23. — [3] *Ibid. p.* 32. — [4] *Ibid. p.* 46. — [5] *Instr. pas. n.* 4. — [6] 2. 2 *q.* 19. *art.* 6. *in c.*

» nem proprii boni, ita tamen quod in hoc pro» prio bono non constituat finem : sicut etiam » ad proximum potest esse aliqua specialis di» lectio præter dilectionem charitatis quæ funda» tur in Deo, dum proximus diligitur amore con» sanguinitatis vel alicujus alterius conditionis » humanæ, quæ tamen referibilis sit ad charita» tem. » Hactenus auctor sanctum Thomam citat.

272. Ex Estio verò hæc sunt quæ ad rem faciant[1] : « Timorem gehennæ et opus ex eo sub» secutum, licet ex amore justitiæ non procedant, » sed ex amore vitæ temporalis (non esse pec» catum) ; nullà alioqui circumstantià actum » depravante : procedit enim (ille timor), in» quit, ex amore quo naturaliter sibi quisque » vult bene, et in genere felicitatem appetit. » En totum tanti systematis fundamentum.

273. Sed profectò nihil est. Ut enim ab Estio ducamus exordium ; agit ille de amore *naturali* quidem, sed non deliberato, quo quisque *sibi bene vult et in genere felicitatem appetit.* Atqui ille amor non est deliberatus, nemo enim deliberat an beatus esse velit. ergo amor ille nihil ad rem pertinet : et jam subtracto uno ex duobus locis fundamenti loco positis, ædificium claudicat.

274. Nec magis ad rem confert sancti Thomæ locus : cùm nec verbum ullum habeat de *amore naturali beatitudinis formalis* et æternæ à Deo promissæ, de quo loquitur auctor. Contrà sanctus Thomas de amore loquitur, quo quis diligit seipsum « secundum rationem proprii boni, ut » etiam diligit proximum ratione consanguini» tatis vel alicujus alterius conditionis hu» manæ : » non æternæ felicitatis naturaliter appetitæ.

275. Sed neque sanctus Thomas neque Estius hunc amorem inducunt, ut in eo sive remanente sive subtracto, perfectorum ab imperfectis discrimen constet. Hoc autem unum est, quod ab auctore spectatur. Ergo amor ille naturalis deliberatus quo utitur, nusquam est in Estio, nusquam in sancto Thomâ.

ARTICULUS III.

Dionysii Carthusiani locus.

276. Instructio pastoralis in progressu sermonis Dionysium Carthusianum laudat[2] *de amore naturali* loquentem, sed de eo *amore naturali qui proveniat ex amore beatitudinis :* qui amor proinde non est deliberatus, et quo nec perfecti nec imperfecti carent. Nihil ergo ad rem facit amor ille naturalis quem hi doctores memorant, nullusque eorum est qui non longissimè ab auctoris mente distet.

[1] *Est. in 3, d. 34, §. 7.* — [2] *Past. sans chif. dec. 63.*

ARTICULUS IV.

Loci sancti Bonaventuræ de affectu naturali.

277. De affectu naturali citat auctor tres locos sancti Bonaventuræ[1] : primum ; « Unde » simpliciter dicendum est, quod expectatio » boni æterni non est mercenaria, nec minuit » meritum, nec facit ad imperfectionem chari» tatis vel meriti, nisi in quantum mens homi» nis multùm affectuosè et intensè aspicit ad » commodum proprii boni ; multi autem sunt » qui beatitudinem expectant, et tamen parum » de se et multum de Deo curant. » Hunc excessum ardoris et adhærentiæ ad seipsum, ad desideria naturalia refert auctor[2] : ego autem non ad naturalia, quæ ipso teste innocua sint, sed ad vitiosa et prava, quibus quis de seipso plusquam de Deo cogitat, ejusque gloriæ parum studet ; quod in vitio est. Negat autem Bonaventura hoc provenire ex expectatione mercedis, quia *multi sunt qui beatitudinem expectant, et tamen parum de se et multum de Deo curant,* dum alacres et erecti vix unquam in se sistunt ; sed etsi curam sui gerant, eam tamen in Dei honorem transferunt.

278. Rursus Bonaventura de affectu naturali loquitur[3], cùm eos commemorat qui mercedis æternæ desiderium dicebant naturæ esse, non gratiæ ; quam sententiam dudum exoletam, imò et hæreticam esse monuimus (n. 65, 68) : quare nec iste textus ad hunc locum pertinet.

279. Tertium sancti Bonaventuræ locum citat auctor[4] ex *Compendio theologicæ veritatis,* q. 24 : quem locum si legisset, primo, credo, intuitu vidisset, nec profectò tacuisset, hoc opusculum esse tantùm sancto Bonaventuræ *adscriptum :* deinde nec per quæstiones, sed per libros septem et librorum capita distributum. Libro autem quinto, cap. 24[5], hæc habentur verba quæ præsul citat de amore naturali, quem auctor ille, quisquis est, « nec laudabilem esse nec » vituperabilem dicit : » sed non ipse sibi constat ; subdit enim amore illo « secundùm concupiscen» tiam diligi Deum, quia necessitati nostræ sub» venit ; quo amore non diligitur res propter » se, sed propter usum ejus : unde hoc modo » plus diligit homo seipsum dilectione naturali » quàm Deum. » Quem amorem falsus Bona-

[1] *In 3. d. 26, art. 1, q. 1, ad 3.* — [2] *IVe Lett. à M. de Paris, p. 41. Lett. Ire à M. de Meaux, p. 42.* — [3] *In 3. d. 27, art. 2, q. 2, sup. q. 3, art. 6, n. 65, 68.* — [4] *Lett. IV, p. 12.* — [5] *De comp. theol. T. VII, lib. 5, cap. XXIV. p. 760.*

ventura, cùm nec laudabilem nec vituperabilem dicit, fallitur. Itaque nec is locus ad amorem manifestè vituperabilem pertinens, quidquam omnino facit ad amorem naturalem qui præsuli est innocuus; ergo ineruditum opus meritò contemnendum, quippe quod Bonaventuram nec sensu nec stylo refert; cujus generis opuscula in hoc septimo tomo ad calcem cum isto congesta sunt.

ARTICULUS V.

Ex his contra librum absoluta conclusio.

280. Multos quidem alios locos affert auctoris Instructio pastoralis pro amore naturali, sed qui hujus amoris nec mentionem faciunt: agit enim conjecturis et consecutionibus, nullo unquam verbulo de eodem amore, ut demonstravimus [1]. Unde extat argumentum ni fallor invictum. Pro naturali amore citantur multi loci in quibus hujus nulla mentio est: qui autem eum nominaverint auctori non congruunt, ut mox vidimus. Quod postquam constitit, ac nullos locos esse claruit, quibus illa unica auctoris enodatio nitetur, jam demonstratum est librum, qui non alio fundamento staret, non modò eversum funditus, verùm ex ipso auctore (sup. n. 259) falsum, inconditum, à se dissonum esse, nec sustineri posse.

ARTICULUS VI.

Quòd ille amor sit inutilis, ex confesso.

281. Ac reverà inutilem esse ex ipsâ auctoris concessione constitit : quem locum de inutilitate amoris naturalis ex ipso auctore tractavimus libello cui titulus *Mystici in tuto*, re, nisi valde fallimur, ad evidentiam ductâ (n. 187, 188); quò nunc, brevitatis gratiâ, lectorem remittimus.

ARTICULUS VII.

De commodo proprio æterno.

282. Ibidem commemoravimus commodum *proprium æternum, et in æternum* penitus abdicatum, cui loco demonstratum affectus naturalis solutionem convenire non posse (ibid. n. 185, 186) : quâ de re videnda est præfatio gallica in Instructionem pastoralem (n. 11 et seq.).

ARTICULUS VIII.

Aliud argumentum contra amorem naturalem.

283. Huc accedat istud valde notabile ac decretorium : si de amore illo Dei naturali, innocuo ac deliberato, in primo suo libello cogitaret auctor, hujus definitionem attulisset sb ipso libri exordio [1], cùm etiam amorem Dei judaicum quo diligitur Deus propter bona ab ipso distincta, ac propter rorem cœli ac pinguedinem terræ, definiendum putarit, quem fatetur libro esse inutilem [2]; quantò magis commemorasset amorem naturalem Dei et sui deliberatum et innocuum, quo totius libelli rationem contineri nunc velit! Non autem definivit : quinque amores definivit [3], 1. judaïcum ex uno commodo temporali, qui est carnalis et vitiosus, purèque servilis : 2. sacrilegum et impium, quo Deus diligitur tantùm ut instrumentum felicitatis nostræ : 3. amorem spei, christianæ scilicet, non modò innocuum, sed etiam per sese bonum et ex Dei gratiâ : 4. amorem charitatis, meritorium et justificantem : 5. amorem purum sive perfectæ charitatis summâ excellentiâ præditum. Sed ad nullum horum quinque amorum amor naturalis Dei et sui referri potest, cùm omnes isti amores vel sint vitiosi vel meritorii : amor autem naturalis sit quidem deliberatus, sed tamen innocuus ac per se nec bonus nec malus. Ergo ille amor naturalis, si auctori credimus, fundamenti loco futurus, ab ipso definitus non est, neque ulla ejus mentio est inter definitiones illas quibus tota libri ratio constat.

284. Si dicas amorem naturalem contineri amore tertio qui est spei, de quo auctor non videtur apertè pronuntiare utrum sit bonus vel malus : contra, 1. non affertur ibi character proprius hujus amoris, qui est ut sit naturalis, deliberatus, innocuus; ergo non est ibidem intentus. Contra : 2. si amor ille naturalis hic intelligi deberet, amor spei theologicæ ac supernaturalis ab auctore prætermissus esset; non autem prætermitti debuit. Quòd prætermissus esset, hinc patet quòd amor spei theologicæ non est naturalis, sed ex gratiâ; nec est indifferens, sed per se bonus. Ergo prætermissus est, si tertius amor sit amor naturalis ille nec bonus nec malus. Contra : 3. amor ille est amor ejus spei quem sanctus Franciscus Salesius asserit esse virtutem theologicam [4]; atqui amor ille supernaturalis est, et ex Dei gratiâ : amor ille per se bonus est, licet non sit justificans. Amor autem de quo dicimus non est supernaturalis, cùm naturalis vocetur ; non est per se bonus, sed indifferens: non ergo comprehensus sub tertio amore, qui spei dicitur.

285. Hinc demonstratio : Amor naturalis non

[1] *Préf. sur l'Instr. past.*

[1] *Max. des SS.* p. 1. — [2] *Ibid.* p. 11. — [3] *Ibid.* p. 2. 11. — [4] *Ibid.* p. 8.

est ullus eorum quinque amorum qui ab initio libri traduntur; quod autem non traditur in illo initio, quo libri argumentum fundamentumque ponitur, nullo loco in libro est : ergo amor naturalis penitus prætermissus est; cujus mentionem vel maximè fieri oportebat.

QUÆSTIO XVI ET ULTIMA.

DE RECAPITULATIONE DICTORUM.

ARTICULUS I.

Admonitio de dicendis.

286. Hæc recapitulatio, recollectâ hujus libelli summâ, ad extremum ob oculos ponet omnes auctoris errores in hoc libello recensitos. Meminerit autem lector, nos hæc scribere et typis tradere, inter ipsas quotidie prodeuntes D. Cameracensis elucubrationes, quibus aut errorem suum, aut hujus muniendi vias magis magisque prodit; quare cogimur hic subinde inserere quædam nova, occasione dictorum ejusdem auctoris, quæ posteaquam hæc excusa sunt, eduntur in lucem.

ARTICULUS II.

Summa doctrinæ à sancto Augustino traditæ de beatitudine.

287. Primùm ergo recolligimus locos ex sancto Augustino allatos, quorum caput est id quod de necessario amore beatitudinis sanxit millies, ut est dictum (n. 4, prop. II) : postea autem isti loci distinctiùs allegati prodierunt (sup. n. 228, 229).

288. Horum autem hæc summa est, » non » posse indifferenter haberi beatitudinem; pro- » pter beatitudinem amari virtutes : non ergo » futuram esse virtutem eam, quæ suadeat non » amandam beatitudinem : quòd si perficeret, » nec ipsam virtutem amaremus, quam propter » solam beatitudinem amamus. » (Ibidem.)

289. Radix autem horum est, quòd » omnes » homines esse beati velint, idque unum appe- » tant, et propter hoc cætera quæcumque appe- » tunt : eaque sit perspectissima, examinatis- » sima, eliquatissima omnium sententia ac » voluntas quam Deus indidit, quò natura com- » pellit. » (Ibid.)

290. Ergo quicumque asserit, cum præsule, dari actum voluntatis, quo beatitudinem non velimus, contra Deum et contra naturam, est impius (ibidem).

291. Nec minùs Evangelio ac Scripturæ repugnat quàm naturæ (n. 231 et seq.).

292. Quod autem D. Cameracensis recentissimo scripto ad meipsum edito [1], voluntatem consequendæ beatitudinis, sive ejus appetitum quem schola vocat innatum, semel iterumque ac tertiò cæcum appellat, facilè confutatur ab Augustino dicente : » Quia non potest quisquam » appetere quod quale sit nescit, sequitur ut » omnes beatam vitam sciant, quam velle se » sciunt : » ergo vitæ beatæ appetitus non est cæcus, sed ex cognitione elicitus (n. 229) : quod etiam invenimus apud sanctum Thomam (sup. n. 9 et seq.).

ARTICULUS III.

Pro certo supponitur, charitatem esse motum ad fruendum Deo.

293. Ejus rei gratiâ commemoravimus definitionem charitatis à sancto Augustino traditam; quòd autem Cameracensis vocem fruitionis eluserit [2], eâque intellexit excludi respectum ad nos, atque etiam beneficia ut sunt utilia nobis [3], id confutavimus ex Augustino (n. 100, 110, 111, 112) : ubi sancto Augustino comites dedimus sanctum Gregorium Nazianzenum, Cassianum, ipsum etiam sanctum Thomam à præsule citatum et sæpe rediturum (n. 101, 102, 103).

ARTICULUS IV.

Purus amor haud minùs ab Augustino agnitus.

294. Id enim est puri amoris : « Nec seipso » quisquam frui debet, quia nec seipsum debet » propter seipsum diligere, sed propter illum » quo fruendum est. Tum ille est puro amore » præditus qui se refert ad Deum, non Deum ad » se; qui seipsum non propter seipsum diligit, » sed propter Deum; qui totam dilectionem re- » fert in illam dilectionem Dei, quæ nullum à » se rivulum duci extrà patitur, cujus deriva- » tione minuatur [4] : qui denique id sentit, a se » debere ampliùs diligi Deum quàm seipsum [5]. »

295. Ille, inquam, amor est purus, qui nullo vel tenui rivulo diminutus, Deum anteponit sibi. Atqui ille amor haud minùs in se comprehendit beatitudinis votum, ratione generali et communi omni actui; cùm beatitudo ea sit « quam omnes unam appetunt, et propter quam » unam appetunt quidquid appetunt » (sup. n. 229) : ergo ut à nullo actu, ita nec ab illo amore, beatitudinis votum separari potest.

296. Specialiori ratione; nempe virtutis : cha-

[1] IIe Lett. à M. de Meaux, p. 15, 16. IVe Lett. p. 14, etc. — [2] Resp. ad Sum. p. 32, 33, 34. — [3] Ibid. p. 14. — [4] De doct. christ. lib. I, cap. XXII, n. 21; tom. III, col 11. — [5] Ibid. cap. XXVII, n. 28; col. 13.

ritas, quæ est virtus, respicit beatitudinem, cùm hujus gratiâ virtutes omnes adeoque ipsa charitas diligatur (sup. n. 228).

297. Denique specialissimâ ratione: charitas appetit beatitudinem, cum sit virtus illa quæ fruitur Deo in eoque fine acquiescit (ibidem, n. 109).

298. Porrò Augustinus casti purique amoris laudator eximius, ad puritatem amoris præcipuo studio ferebatur, cujus etiam hoc dictum est: « Deum tantò habebimus præsentiorem, quantò » amorem, quo in eum tendimus, potuerimus » habere puriorem[1]. » Ergo sectatorem beatitudinis in quovis actu, etiam puri amoris studiosum fuisse constat.

ARTICULUS V.

De Magistro et de sancto Thomâ.

299. Augustino subjungimus ejus discipulum, imò verò scriptorem Magistrum Sententiarum, eumque sequentes omnes Magistri interpretes, in I, dist. 1 (n. 8).

300. Ex sancto verò Thomâ hæc collegimus: finem ultimum vitæ humanæ esse beatitudinem propter quam homines omnia velint, idque certissimi principii in moralibus loco esse (n. 8): id angelicæ haud minùs quàm humanæ naturæ convenire, atque adeò intellectuali omni creaturæ: ex hâc voluntate beatitudinis causari omnes alias voluntates (n. 9, 10): ex quo fit ut angelus et homo naturaliter appetant suum bonum et suam perfectionem (n. 11): ex hoc immobili deduci voluntatis motus (n. 13): motum autem sive tendentiam ad beatitudinem, ita esse innatum, ut tamen ex cognitione sit elicitus (n. 9 et seq. 29 et seq.): et hanc esse naturam voluntatis humanæ, ut quemadmodum omnis conclusio ex rationibus primis primisque principiis, ita omnis deliberata voluntas ex illâ voluntate innatâ ejusque virtute oriatur (n. 12, 13).

301. Horam autem omnium radicem esse, quòd Deus beatus hoc beatitudinis votum cuicumque naturæ ad imaginem suam factæ indiderit (n. 14): ulteriorem autem intimam profundissimamque radicem esse Dei bonitatem, necessariâ atque essentiali et transcendentali relatione respicientem ad nos (sup. q. XIII, art. I, II, III.)

302. Hinc conficitur, ab auctore sub meo nomine vapulasse sanctum Thomam, cùm scilicet reprehendor dicens, « nisi Deus esset totum bo» minis bonum; non eidem fore diligendi ratio» nem: » quæ verba à præsule graviter reprehensa non mea sunt, sed sancti Thomæ exscripta fideliter (n. 22 et seq.).

303. Ex his autem intulimus, secundùm sanctum doctorem, ipsam charitatem super communicatione beatitudinis esse fundatam (n. 38, 40): charitatem in Deum tendere ut est objectum, principium, causa beatitudinis (n. 36, 39, 40, 41): ut est finis ultimus ad quem et per se tendat charitas, et cæteras virtutes dirigat (n. 41, 42): denique Dei fruitionem esse finem ad quem ordinatur homo per charitatem. Ex quibus fit, ut nullus actus rationalis sine appetitu beatitudinis, et nullus actus charitatis sine appetitu fruitionis esse possit: unde etiam sanctus doctor definitionem charitatis ab Augustino traditam adoptat ut suam (sup. q. VI, art. XI, n. 110).

304. De spei et charitatis differentiâ, deque diversâ utriusque virtutis ad fruitionem tendendi ratione, sancti doctoris sententia explicatur, et inde deducta objecta solvuntur (n. 121, 122, 129, 130).

ARTICULUS VI.

De sancto Bonaventurâ.

305. Quæ sanctus Bonaventura nos docuit, hæc sunt. Ac primum, post sanctum Augustinum ac Magistrum, de fruendo et utendo: Deum solum seipso frui nusquam indigentem: nostrum autem tam usum quàm fructum esse ex indigentiâ (n. 73): eum à quo quæritur Deus ut merces, ideo non uti Deo, quia illum non refert ad aliud (n. 74): habere ergo puram et veram charitatem: Deo fruendum ut eo qui nos faciat beatos, *quia in beatitudine est recta fruitio* (n. 75). Item Deo fruendum esse, eò « quòd sit nostra beatitudo, et quòd ipse solus « perfectè finit et delectat ipsum animum propter » se et super omnia » (ibid.): « qui est finis finiens atque consummans, hoc est finis ultimus: ex quo toto ratio charitatis instruitur (n. 76).

306. Hinc colligit sanctus ille doctor, à quocumque justo amore charitatis Deum plus diligi quàm seipsum, eo quòd diligatur *dilectione fruitionis* propter se et super omnia; non *dilectione usûs* et propter aliud (n. 71): quæ dilectio fruitionis sit ipsa beatitudo et finis ultimus, ut dictum est.

307. Hæc autem confirmantur, quia Deus « magis sit cuique rei intimus, quam ipsa sibi; » quare ex amore charitatis anima « magis tendit « in Deum quàm in se, quia melior est et Deus

[1] Epist. CLV. *al.* LII. *ad Maced.* n. 13: tom. II. col. 540.

» quàm ipsa sibi » (n. 77). En Deus à charitate quæsitus etiam ut est nobis optimus.

ARTICULUS VII.

Aliud ex eodem sancto Bonaventurâ; et de amore sui per charitatem.

308. Luculentissimus autem locus adversus D. Cameracensem est ille quo utitur, sed trunco. Refert enim, id tantùm, quòd « charitas velit » bonum Deo, cùm vult eum esse summum bo- » num: » omittit autem quod eadem charitas velit illud bonum et proximo et sibi, nempe « ut illud habeat per gratiam et gloriam » (n. 70). Hic autem fatetur præsul agi de verâ et propriè dictâ charitate: ergo necesse est fateatur, verâ et propriè dictâ charitate quemque velle habere Deum per gratiam et gloriam (n. 71).

ARTICULUS VIII.

De eodem.

309. Huc accedit quòd idem sanctus Bonaventura interpretans illud sancti Bernardi, quòd charitas *non curet præmium*: de creato præmio fatetur; de increato negat: quia maxima *charitas maximè desiderat habere Deum* (n. 63, 69). Agit autem sanctus, non de homine habente charitatem, sed de ipso motu charitatis (n. 65, 66): unde discrimen inter timorem pœnæ et mercedis desiderium, quòd pœna non sit Deus, nec aliquid Dei: merces autem et beatitudo, summa sit ipse Deus (n. 67) propterea diligendus motu charitatis, ut dictum est (sup. art. V et VI).

310. Agi autem hîc de charitate propriè dictâ, prout contra distinguitur à fide et à spe, easque informat, ex sancti Bonaventuræ verbis, clarè habes probatum. (n. 69).

ARTICULUS IX.

Corollarium ex sanctis Thomâ et Bonaventurâ de Paulo desiderante Christum.

311. Hujus ergo doctrinæ præclarum est corollarium, nempe ex sanctorum Thomæ et Bonaventuræ conjunctis auctoritatibus; locum illum Pauli, dissolvi desiderantis et esse cum Christo, esse verum motum veræ ac genuinæ charitatis, eorumque doctorum summum inter se esse concentum, et mihi cum ipsis.

ARTICULUS X.

De Scoto.

312. Scotus is est qui maximè præsuli favere videatur, defixâ charitate in Deo secundùm se, et circumscripto studio *propriæ commoditatis* ab ejusdem charitatis notione: reprehenso etiam sancto Thomâ, qui charitatem in beatitudinis communicatione fundabat (n. 82, 85): et tamen hoc restringit ad primarium charitatis objectum: admittit autem secundarias objectivas rationes, quibus valeat ratio relativa: nempe amantis et redamantis Dei, *communicando* se nobis, et *disponendo nos ad beatitudinem*: in quo sit *specialis* quædam ratio amabilitatis, provocans ad amandum, et in ipsum charitatis actum influens (eod. n. 82).

313. Hæc autem secundaria et posterioris generis amabilitas reducitur ad ipsam excellentiam Dei: eo quòd non esset perfectissimus nisi redamaret; atque hinc fieri amicitiam, imò superamicitiam, motivo creantis ac beatificantis Dei, unà cum summâ rei honestate conjuncto, ab eoque inseparabili (n. 84, 85, 86, 88, 89).

314. Ex his conciliatio sancti Thomæ cum Scoto, unâ rei summâ, licet non uno modo explicatâ (n. 84, 85, 86, 87).

ARTICULUS XI.

Praxis ex dictis; consensus mysticorum.

315. Summa conciliationis est: etsi charitas hoc habet speciale, quòd primarium adeoque specificum ejus objectum sit absolutum ab omni re ad extra, adeoque ab ipsâ beatitudine: tamen ex secundario motivo ea praxis inducitur, ut utraque motiva conjungantur (n. 87, 89): fiatque amicitia, hoc est amor mutuus, in quo consistit charitas: in quam praxim abeunt mystici quoque cum scholis etiam adversariis, Thomisticâ nimirum et Scotisticâ (n. 90, 91, 128).

ARTICULUS XII.

Estius, Sylvius, Suarez: ex his conclusio.

316. Quanquam non censui adhibendos multos scholasticos ad probandam rem facilem et claram, de quâ nulla unquam fuit vera controversia, tamen adduximus Estium, Sylvium (n. 15 et seq.) quibus etiam adjunximus Suarezium docentem actum amoris gratitudinis esse elicitum ex ipsâ charitate, manifestè ducto motivo ex respectu ad nos (n. 127).

317. Atque ex his certa est nostra conclusio sæpe repetita, sæpe repetenda, Scholam ordinasse motiva charitatis, non autem negasse, aut separasse.

ARTICULUS XIII.

Falsò imputata nobis circa clausulam, *nullo respectu ad nos.*

318. De illâ clausulâ tria demonstravimus: primùm, circa eam nobis imputari falsa: secundò, sententiam præsulis ab eo quoque infractam: tertiò, multis argumentis probari non alium ejus vigere sensum præter eum quem diximus.

319. De falsò imputatis q. VIII egimus; sunt autem ejusmodi: 1. quòd sententiam nostræ adversantem à totâ ferè Scholâ tradi confessi sumus, quod nunquam fecimus (n. 133): 2. quòd adversemur Scholæ, neque ullum agnoscamus motivum charitatis præter ipsam beatitudinem; quod est falsissimum et calumniosissimum (ex n. 135): 3. quod contritionis actum ex motivo divinæ perfectionis improbemus; aperta calumnia (ex n. 138, 139, 140): 4. quòd formulam contritionis in Catechismis, ac maximè ex Catechismo Romano editam improbemus; item calumniosissimum: (n. 143, 144.)

320. Ex quo patet nos non nisi per apertam calumniam à Scholâ dissociari potuisse: cùm è contrà, sanctum Thomam, sanctum Bonaventuram, Scotum, aliosque Scholæ principes; ad hæc, Estium, Sylvium, Suarezium sequamur duces: quorum testimoniis sæpe prolatis nullum responsum hactenus datum est.

ARTICULUS XIV.

De eâdem clausulâ, *nullo respectu ad nos,* concessa ab auctore proferuntur: primum concessum, de amore unitivo.

321. Primum concessum est naturam amoris esse essentialiter unitivam, adeoque respectum ad nos ab amore charitatis non posse distrahi (n. 48, 95).

ARTICULUS XV.

Secundum concessum, de Deo ut benefico: auctoris contradictiones.

322. Secundum concessum, amorem Dei ut benevoli, benefici, et beatifici pertinere per sese ad charitatem (n. 45, 96): cùm tamen ea attributa per suum connotatum habeant inseparabilem relationem ad nos (ex n. 4, prop. XVI); hujus autem concessionis tanta vis, ut eâ solâ quæstio finita esset: sed apertè variat auctor, totamque rem ad minuta deducit (ex n. 98, 99). Fictus autem Lovaniensis negat Deum beneficum esse charitatis objectum (ex n. 180): et ipse Cameracensis suo nomine, ejus rei gratiâ, meipsum recentissimè reprehendit [1].

ARTICULUS XVI.

Tertium concessum, de amore sui, et de necessario appetitu beatitudinis.

323. Tertio concedit auctor, « necessitatem » esse indeclinabilem, ut nos ipsos semper dili» gamus: » ergo in omni actu (n. 27): « neque » fieri posse ut nos diligamus, nisi nobis optemus » supremum illud bonum, quod est unum neces» sarium. » (Ibid.)

324. Eam concessionem firmat illa sententia: quòd supponendum sit, cum Augustino, « inde» clinabile pondus, continuaque impulsio, sive » tendentia in beatitudinem, id est in fruitionem » Dei » (n. 28): quo loco has duas voces notavimus, *continua, indeclinabilis.*

325. Ibidem cavillationes auctoris, ac præsertim quòd appetitus ille sit cæcus, elisimus (n. 29, 30 et seq.): quod idem efficaciùs inferimus ex sancto Augustino (n. 228).

326. Huc etiam referendum est id quod de amore sui, tam ex sanctis Augustino, Thomâ, et Bonaventurâ, quàm ex ipso auctore diximus (n. 113, 114, 115, 116, etc.).

ARTICULUS XVII.

De amore Dei ut amici, et ut sponsi.

327. Quin amor Dei ut amici, et Christi ut sponsi, ad charitatem pertineat, dubitari non potest; cùm amor amicitiæ sit ipsa charitas; amor verò sponsi ut sponsus est, sit sponsæ character proprius et innatus. Quòd autem et amicus et sponsus voces relativæ sint, æquè perspicuum. Idem de Salvatore, etc. Non posse ergo clausulam de *nullo respectu* aliter intelligi quàm diximus, ex ipsâ terminorum notione demonstratum est (n. 147, 148, 149): quo etiam loco miras de sancto Salesio D. Cameracensis cavillationes attulimus (n. 150, 151, 152).

ARTICULUS XVIII.

De sancto Bernardo: novus locus ab auctore productus et truncatus.

328. De sancto Bernardo singularem quæstionem instituimus decimam (n. 155); cujus hæc summa est: propter se Deum diligi, sive pro suo merito, sive pro nostro commodo diligatur, eo quòd præmium nostrum sit ipse qui diligitur:

[1] *IIe Lett. à M. de Meaux. p. 13.*

pro merito autem suo diligi ex eo quod multùm meruerit de nobis, prior nos immerentes diligens (n. 156, 157 et seq.). Quo patet duas diligendi causas, ad quas reliquas revocat, valere per respectum ad nos : quod erat probandum nobis.

329. Mellifiui doctoris novum præsul profert locum quartâ epistolâ ad nos [1], ex sermone de diversis affectionibus animæ : qui sermo totus adversatur præsuli. Citat autem hos locos de animâ validiore, quæ ætatem infantilem et novitiorum statum prætergressa, » non lacte jam » potatur, sed vescitur solido cibo : nec parvas » parvulorum consolationes captans, sed ipsam » beatam spem [2]. » Hæc ille : quæ quid ad rem faciant non video. Auctor autem ex his elicit agnosci à Bernardo naturalem nostri amorem qui rescindi in perfectis debeat : de quo tamen amore ne verbulum quidem occurrit, nisi fortè existimet primas ineuntis devotionis suavitates esse naturales : quod et Bernardus improbat, cùm hic eas tribuat gratiæ et dono Dei, et nos alibi refellimus [3], et ipse auctor rejicit.

330. Frustra autem præsul objicit hæc verba sancti Bernardi [4] : « Invenitur tamen alter gra» dus sublimior et affectus dignior isto, cùm pe» nitus castificato corde, nihil aliud desiderat » anima, nihil à Deo quærit, quàm ipsum Deum. » Ergo quærit Deum, Deum habere vult; quod unum intendimus. Unde subdit : » Crebro scilicet » didicit experimento, quoniam bonus Dominus » sperantibus in se, animæ quærenti ipsum : ita » ut ex affectu cordis clamet, *Quid mihi est in* » *cœlo? Deus cordis mei, et pars mea Deus in* » *æternum!* » Quæ manifestè ad fruitionem spectant.

331. Sic Bernardus : præsul autem hæc verba, quibus ipse sanctus mentem suam maximè explicat, prætermittit : quâ fide, nescio : profert verò sequentia : » Neque enim tuum aliquid, non » felicitatem, non gloriam, non aliud quidquam » tanquam privato sui ipsius amore desiderat » anima, quæ ejusmodi est : » quo loco iterum sistit auctor : hæc autem omittit : » sed tota pergit » in Deum, unicumque ei et perfectum deside» rium est, ut introducat eam rex in cubiculum » suum, ut ipsi adhæreat, ipso fruatur. Unde et » jugiter revelatâ facie, quoad potest cœlestis » sponsi gloriam speculando, in eamdem imagi» nem transformatur de claritate in claritatem. » Ex hoc planè audire meretur : Tota pulchra » es. Et audet ista loqui, Dilectus meus mihi, » et ego illi ; atque in ejusmodi felicissimâ et ju» cundissimâ confabulatione delectatur gloriosa » cum sponso. »

332. Non piguit integra hæc verba transcribere, ut lector intelligeret quam felicitatem, quam gloriam anima illa despiciat : nempe eam felicitatem, eam gloriam, *quæ non sit in sponso* : quam proinde anima non nisi *privato sui*, hoc est inordinato *amore desideret*.

333. Quod igitur hic fingit auctor, » amorem » naturalem etiam per respectum ad beatitudi» nem formalem, » somniat. Neque enim Bernardus hic quidquam loquitur de amore naturali, aut de beatitudine formali quam anima refugiat; illa enim fruitio, illa charitas, illa felicissima confabulatio cum sponso, quâ tantopere delectatur, nihil quidquam est aliud quàm ipsa beatitudo formalis et creata, quam auctor in ore habet : neque enim aut illa claritas, aut illa confabulatio, increatum est aliquid; cùm sit tamen id quod nos formaliter beat. Hoc autem neque ab animâ refugi, neque ad *privatum sui amorem* trahi, aut Bernardus dicit, aut sinit ipsa veritas.

334. Cave dixeris istud de Deo, sive, ut Augustinus loquitur, de veritate, gaudium esse naturale, nisi eo sensu quo necessariò et per se naturam delectat, exsatiat; neque tamen minùs cœleste et infusum est.

335. Cæterùm, ut diximus, hic beati Bernardi locus totus noster est. Ostendit enim sponsam, hoc est animam perfectissimam, perfectâ charitate quærere Deum, quo fruatur : cujus amore mutuo delectetur : cum quo suavissimè colloquatur : maximo sanè et inseparabili respectu ad animam.

ARTICULUS XIX.

De excluso ab auctore salutis desiderio.

336. Questione decimâ quartâ, salutis desiderium ab ipso quinto gradu seu statu excludi demonstravimus : sanctorum Joannis Chrysostomi et Ambrosii perpendimus locos, atque ex his demonstravimus pessimè esse conclusum ipsum salutis desiderium nec imperatum nec suasum, et angusti animi esse, et ad imbecilles animas remittendum, quod auctor intendit (n. 258).

ARTICULUS XX.

De amore naturali : Alberti Magni auctoritas.

337. Quæstioni XV, eâ de re institutæ, tantùm addimus quæ ex domini Cameracensis recentibus scriptis collegimus. Reducit in palæstram Albertum Magnum in Instructione pastorali

[1] *IVe Lett. à M. de Meaux*, p. 18. — [2] *Serm. de div. affect. anim.* VIII, n. 8; tom. I, col. 1101. — [3] *Préf.* — [4] Ubi sup. n. 9.

citatum [1], ad stabiliendum, *commodi* etiam *æterni* nomine, amorem naturalem. Miror autem à præsule me compellari bis vocibus [2] : » Ipse tu agnovisti in ejus auctoris verbis com» modum æternum, quod in æternitate non su» persit. » Hinc insultat his verbis : « Quid de » tuâ ratiocinatione credendum est, cùm falsa » illa sit ex teipso, cùm ad Albertum Magnum » qui eàdem voce usus est adhibetur? »

338. Mirum, inquam, sic agi, tanquam concesserim in Alberto Magno aliud æternum esse commodum, quam salutis æternæ : atqui ego ne cogitavi quidem. Perfecti amoris nomine apud illum doctorem intellexi charitatem [3], « quæ » nullum commodum sive temporarium sive » æternum quæreret, ut in eo scilicet finem ulti» mum collocaret. » Hæc mea verba sunt, quæ auctor ad amoris naturalis significationem trahere frustra nititur.

339. Quandoquidem verò præsul Albertum Magnum adduxit, sciat illius sententiam nihil differre ab illâ cæterorum doctorum, ac maximè sancti Thomæ, quo discipulo gloriatur. Æquè enim felicitatem definit, » id quod est optimum; » propter quod omnia alia operata sunt: propter » felicitatem enim omnis fit operatio [4]. » Nulla ergo est quæ non ad eum finem referatur; ac frustra quæritur actus humanus ab illo fine absolutus. Pergit : » Summum bonum est beatitudo, » hocque bonum voluntatis est objectum [5] : » Non ergo ulla voluntas est ab hoc bono absoluta. Quod quidem postea sic exponit : « Bonum ip» sum commune, cujus ratio in intellectu, est » objectum voluntatis [6]. » Rursus : » Mens, » quia imago Dei est, beatitudinis est parti» ceps [7] : » quam proinde si abdicat, non vult esse imago Dei : denique sic describit naturam voluntatis, ut, quia est *appetitus intellectivus*, nedum cæco impetu feratur, *ad ipsam tendat rationem appetibilitatis absolutè* [8], quæ ab intellectu apprehenditur; quæ ipsa doctrina est, quam à B. Augustino ductam B. Thomæ tradidit.

340. De præmio autem sic habet : « Est gau» dium de Deo quod præmium essentiale est [9] : » quod præmium in apertâ Dei apprehensione » aut ad ipsum jucundissimâ conjunctione tan» quam sponsum consistit, quæ beatitudo voca» tur [10]. »

341. Quod ergo delicata « anima quasi abo» minatur per modum commodi vel præmii

[1] *Instr. past. p.* 63. — [2] *IV. Lett. a M. de Meaux*, p. 21. — [3] *Préf. Alb. Mag.* ibid. — [4] *De appreh. part. VII, n.* 8. — [5] *Ibid. p.* 10, *n.* 16. — [6] *Ibid. n.* 23. — [7] *Ibid. n.* 21. — [8] *Ibid. p.* 12, *n.* 4. — [9] *Ibid. p.* 10, *n.* 25. — [10] *Ibid. n.* 13.

» amare Deum [1], » si ad extremum urgeas, beato auctori quem laudas apertè repugnaveris. Omnino comparatè ista intelligenda sunt, nihilque aliud indicant, quàm sponsam supra *commodum* ac *præmium* aliquid cogitare. Quin etiam » is qui diligit Deum, quia sibi bonus est, » et propter hoc principaliter ut suam beatitudi» nem sibi communicet » (en *principaliter*, id est, ita ut in eo finem ultimum collocet), » natu» ralem et imperfectam charitatem habere con» vincitur. » Quæ verba, etsi in speciem sibi faventia, referre auctor erubuit : satis enim intellexit *imperfectum* illud sonare inordinatum; nec charitatem Dei esse, sed sui, quæ in eo desiderio ut in fine ultimo acquiescat, ac secundarium objectum loco primarii principalisque ponat.

342. Sanè motiva secundaria beatus auctor non tacet in eodem Paradiso Animæ ad litteram *O*. « Inductivum, inquit [2], veræ charitatis » est agnitio Dei : nam in ipso materia totius » dilectionis consistit, scilicet nobilitas, poten» tia, benignitas, pulchritudo, providentia, » etc. Quæ sunt pleraque relativa ad nos. « Item, in» quit, dilectio Dei ad nos æterna, immensa, » non interpolata et fidelissima inductiva est » veræ charitatis. » En illa secundaria quæ inducant charitatem veram, et ad Deum secundo loco nos moveant, ipsâ Dei gloriâ instar finis ultimi ac primarii collocatâ : quod cum omni scholâ planè congruit, ut vidimus.

ARTICULUS XXI.

De piis excessibus.

343. Quod pios excessus sanctis tribui auctor crimini imputat, ex Chrysostomo atque ex ipso Paulo confutavimus (n. 197, 201, 202).

344. De amatoriis amentiis remisimus ad Bernardum et alios (*Mystici in tuto*, n. 193). Nunc juvat afferre locos in quibus mellifluus doctor sponsam negat sui rationisve compotem [3] : dicit ebriam amore [4] : alibi, saturatam, eructantem, etc. quippe ex cellâ vinariâ prodeuntem : « totum » quod rationis, consilii, judicii videtur, obli» tam [5]. » His subjungimus Guillelmum sancti Theodorici abbatem, Bernardo supparem ejusque adhuc superstitis Vitæ scriptorem sanctissimum, cujus hæc verba sunt [6] : « Audi sanc» tam insaniam : *Sive mente excedimus, Deo.* » Vis adhuc audire insaniam? *Si dimittis eis* » *peccatum, dimitte: sin autem, dele me de li*» *bro vitæ*. Vis aliam, ipsum audi apostolum :

[1] *Parad. Animæ, cap.* 1. — [2] *Ibid.* — [3] *Serm.* LXXIII *in Cant. n.* 1; *col.* 1525. — [4] *Ibid. Serm.* VII, *n.* 3, *col.* 1283. — [5] *Ibid. Serm.* LXXIX, *n.* 1; *col.* 1543. — [6] *De nat. et dign. Am. cap.* III, *n.* 6; *Op. S. Bern. tom.* II, *col.* 245.

» *Optabam anathema esse,* etc. Hæc ad sancti » Spiritûs adventum apostolorum fuit ebrietas ; » hæc Pauli insania, cùm diceret ad eum Fes- » tus : *Insanis Paule,* » etc. Malè ergo sibi auctor consulit, qui immodico studio reprehendendi nostra, sanctos etiam reprehendit.

345. Neque ideo Paulus aliique ejusmodi amatores meriti exsortes, cùm et illud ad meritum amoris spectet, quòd ejus vis non nisi tantâ hyperbole exprimi potuerit : quod sæpe dicendum est adversùs auctorem assiduè nobis hæc falsa imputantem.

ARTICULUS XXII.

Futiles quæstiones.

346. De purâ naturâ, de animæ rationalis mortalitate, de felicitate neglectâ à philosophis, deque aliis ejusmodi, futiles quæstiones ad involvendam rem introductas sæpe notavimus (n. 203, 206, 243) : non enim Paulus, non Moses, non alii ad hæc animos retorquebant : agitur non de vanâ et præposterâ imaginatione cujusvis alterius statûs, sed de *anathemate à Christo*, de *libro vitæ æternæ*, rebus stantibus ut sunt, à Deo per Evangelium constitutæ. Porrò beatitudinem et naturalibus et supernaturalibus votis appetendam, etiam in illis actibus, quibus eam ex impossibili abdicare videbantur, gerebant in animo (n. 207, 208) : alioquin nec habuissent charitatem, quæ est motus ad fruendum (n. 109 et seq.).

ARTICULUS XXIII.

De primariis et secundariis rationibus objectivis charitatis.

347. De illis tam in se consideratis quàm inter se comparatis, quid auctor sentiat, et quàm ipsi adversentur doctores cæteri, sæpe quidem commemoravimus ; præcipuè verò, n. 92, 106 : quæ ad enodandam difficultatem omnem et scholæ decreta explicanda et tutanda vel maximè pertinent : atque etiam ad ostendendam hujus controversiæ gravitatem (n. 107, 108). His autem positis, et in unum brevitatis gratiâ recollectis, auctoris errores faciliè elucescent.

ARTICULUS XXIV.

Errores in hoc libello notati recensentur.

348. Non enim omnes, sed eos quos in hoc libello memoravimus, recensemus : sunt autem ejusmodi,

I. Error : non omnem actum rationalem fieri ex amore sive appetitu innato beatitudinis tanquam finis ultimi ; contra sanctum Augustinum expressè, et contra universam theologiam [1].

II. Appetitum illum innatum esse cæcum : contra eumdem [2].

III. Amputato motu ad fruendum Deo, vigere perfectissimam charitatem [3].

IV. Non ergo valere definitionem charitatis ab eodem Augustino traditam, et à magistro, à sancto Thomâ, et universâ scholâ receptam [4].

V. Ex eo quòd amor charitatis sit penitus absolutus ab omni respectu ad nos, etiam quoad motiva secundaria ac subordinata minusque præcipua, sequitur contra scholam universam error gravissimus; quòd amor charitatis non sit, ut omnis amor, essentialiter unitivus [5].

VI. Et quòd amor Dei ut amici, ut Domini, ut Dei nostri; Christi verò ut sponsi, ut Salvatoris, etc. charitatis non sit : quod est contra Evangelium, et consensum Patrum et theologorum omnium [6].

VII. Ex his everti à sancto Bernardo allatas duas causas diligendi Dei *propter se ;* nempe, pro *merito suo,* pro *commodo nostro* [7].

VIII. Amorem justificantem, qui ab auctore quarti gradûs dicitur, etsi Deum sibi rebusque omnibus, nullâ exceptâ, anteponit, nec sibi felicitatem quærit, nisi in quantum subordinata est gloriæ Dei ; tamen non esse amorem purum [8].

IX. Dari amorem purum, qui quinti gradûs dicitur, super quartum illum gradum, licet hic vim omnem amoris comprehendat [9].

X. Amorem illum purum, sive quinti gradûs, plerisque sanctis animabus esse inaccessum, nec eis prædicandum [10].

XI. Amorem quarti gradûs subordinari Dei gloriæ magis habitu quàm actu, nec ad eum plerumque referri magis quàm actum peccati venialis [11].

XII. Actum peccati venialis Deo habitu subordinatum esse [12].

XIII. Quidquid non est habitu subordinatum Deo, esse peccatum mortale : ex quo sequitur, nullum esse veniale peccatum [13].

XIV. Actum amoris elicitum ex suppositione impossibili, quòd anima justa æternis suppliciis, rebus ut sunt, addicatur, in se absolutè perfectiorem esse, quàm actum alioqui perfectissimum sine illis suppositionibus [14].

XV. In iis actibus qui per suppositiones im-

[1] *N.* 7, 8 *et seq.* 18, 20, 21, 22, 228. — [2] *N.* 9. *et seq.* 30, 31, 229. — [3] *N.* 20, 21, 207, 208. — [4] *N.* 109, 110, 111, 112, 115, *etc.* 293, 299. — [5] *N.* 95, 131, 147, 148. — [6] *N.* 147, 148, 155, 231 *et seq.* — [7] *N.* 156, 157 *et seq.* — [8] *N.* 163, 169, 170 *et seq.* 175. — [9] *Ibid. et* 186. — [10] *N.* 178 *et seq.* — [11] *N.* 172, 173, 174, 175. — [12] *Ibid.* — [13] *Ibid.* — [14] *N.* 207, 210, 227.

possibiles fiunt, etsi non ipsam rem, tamen motiva reipsâ separari [1].

XVI. In eo amore ita immolari salutem, ut beatitudinis ac salutis desiderium ab eo amputetur [2].

XVII. Securos non fuisse Mosen et Paulum, quòd non essent, ille delendus è libro vitæ, hic verò anathema futurus: maximâ sanctorum contumeliâ, et in Deum blasphemiâ [3].

XVIII. Præter illud salutis sacrificium conditionatum ex impossibili, à sancto Joanne Chrysostomo ejusque scholâ et aliis quibusdam agnitum, dari aliud sacrificium absolutum, cujus nulla sit mentio apud illum et cæteros Patres aut auctores [4].

XIX. Sacrificium illud absolutum consistere in eo quod casus impossibilis non modò possibilis, sed etiam actu realis æstimetur [5].

XX. Sacrificii ergo illius absoluti idem esse objectum atque conditionalis, nempe salutem æternam [6].

XXI. Spem mercedis, salutisque desiderium in perfectorum statu nec suasum nec imperatum, et ad imbeciles angustasque animas remittendum [7].

Hæc igitur sunt, quæ ex hoc libello facilè condemnentur. His adde alios errores copiosè demonstratos, *Mystici in tuto*, et ibidem recollectos, n. 174, 175, 176. Verùm et hæc et alia bene multa, quibus se quietismus erigere nititur, positis fundamentis, ac remotis obicibus, Deo dante postea breviùs ac pleniùs enitescent.

QUÆSTIUNCULA

DE ACTIBUS A CHARITATE IMPERATIS.

Tanta est in libro de Sanctorum Decretis errorum seges, ut eam tot auctoris inventa subtilia superare et exhaurire non possint. Hujus autem quæstiunculæ ut exsolvamus nodos, totum hoc argumentum in pauca conjicimus, neque tamen quidquam prætermittimus quod sit necessarium.

I. Primùm quidem annotamus quarto amoris gradu vim omnem amativam facilè contineri [8]: quippe cùm illius gradûs tanta sit charitas, ut anima non modò Deum anteponat sibi, verùm etiam felicitatem suam totam in objectum cha-

[1] *N.* 202, 227. — [2] *N.* 207, 227. — [3] *N.* 190, 194 *et seq.* 201, 215, 233. — [4] *N.* 197, 237. — [5] *N.* 238. — [6] *Ibid.* — [7] *N.* 239, 260. — [8] *Max. des SS.*, p. 6, 9, 10, 16, 18.

ritatis referat, neque aliter beata velit esse, quàm ut Dei promoveat gloriam: quo fine amoris perfectio et puritas constat. Cùm ergo in eo gradu tota virtus amandi sit, quintus amor ab auctore positus tanquam operis scopus unicus; non modò est supervacaneus, verùm etiam noxius: cùm spe ac mercede amori penitus subordinatis nihil superius excogitari possit, quàm ipsa spei ac mercedis ex vehementiâ charitatis abjectio, earumque vis tota in amoris suavitatem et attractum absorpta. Quo ipsa spes extinguitur, quod est erroneum, imò hæreticum, palam pronunciante apostolo [1]: *Nunc autem manent tria hæc, fides, spes, charitas.*

II. Respondet auctor, quarti gradûs amorem esse reverâ purum atque perfectum, propter eas quas dixi rationes: cæterùm quinto amori id à se attribui, ut spei exercitium ab ipsâ charitate plerumque imperetur, magisque præveniat spem charitas quàm ab ipsâ se præveniri sinat: ita conciliari omnia: atque amori puro sive charitatis conjunctam stare spem aliasque virtutes, sed à charitate imperatas: neque eo minùs spem veram, quòd instigante et imperante charitate prodeat.

III. Acuta sanè hæc sunt, sed planè commentitia. Neque enim auctor in perfectionis constituendâ ratione ullam imperantis charitatis, nec spei imperatæ toto tractatu de Doctrinâ Decretisque Sanctorum mentionem facit: quare hæc omnia etsi vera essent, tamen operis instituti rationi non congruunt.

IV. Præterea ad amorem quinti quoque gradûs pertinet, ut in eo plerumque spes affulgeat à charitate imperata; cùm, fatente auctore [2], et ibi sit amor qui Deum anteponat sibi, et charitas ipsa spem cujus finis est, et anteveniat, et moveat, et ad actum impellat: quippe omnimodis subordinatam sibi, et ad se pertractam.

V. Quin etiam in quovis gratiæ et charitatis statu valet apostolicum illud: *Finis præcepti charitas* [3]; ergo finis charitas etiam præcepti de spe: ac proinde quovis in statu gratiæ et charitatis, spem regit, movet, incitat, et in suum finem trahit charitas; quod planè idem est atque imperare.

VI. Non ergo quisquam est justus qui non plerumque et se et spem suam omnem referat ad Deum ejusque gloriam, qui est unicus vitæ christianæ, præceptorumque finis, in quem quicumque non tendit christianus non est.

VII. Cujus rei gratiâ hæc mandat idem apostolus: *Omnia vestra in charitate fiant* [4]. Et

[1] *I. Cor.* XIII. 13. — [2] *Max.* p. 6, 9. — [3] *I. Tim.* I. 5. — [4] *I. Cor.* XVI. 14.

iterum : *Omne quodcumque facitis in verbo aut in opere, omnia in nomine Domini nostri Jesu Christi*[1]. Denique : *Sive ergo manducatis, sive bibitis, sive quid aliud facitis, omnia in gloriam Dei facite*[2]. Quod si tanta, tam necessaria, tamque apta atque connexa justorum est ad Dei gloriam relatio, ut etiam manducandi ac bibendi animalem actionem propter eamdem Dei gloriam exercendam habeant : quantò magis spem videndi ac fruendi Dei, ac beatæ æternitatis aliasque virtutes ad ipsum Deum referant, ipsique charitati dominæ ac reginæ virtutum servire faciant!

VIII. Nec refert quòd perfecti nostri, reluctantibus licèt exactioris moralis disciplinæ professoribus, apostolica verba non ad præceptum, sed ad consilium referant. Utcumque enim est, consilium istud ad omnes justos pertinet; neque ad statûs passivi gratiam, de quâ explicandâ hic agimus, revocatur.

IX. Auctor namque sic agit, ut quinti amoris gradum et passivum et plerisque sanctorum inaccessum doceat[3] : unde etiam sanctissimis quoque animabus offensionem perturbationemque gravem pariat, duriorque videatur, quàm ut assequi possint. Quod ad illam quam diximus apostolicam sententiam de omnibus actibus in charitate faciendis pertinere, nemo nisi impiè dixerit.

X. Quis enim cùm hæc audit: *Omnia vestra in charitate fiant* : et : *Sive manducatis, sive bibitis, sive quid aliud facitis, omnia in gloriam Dei facite:* quis, inquam, cùm hæc audit, non ædificatur potiùs quàm offenditur? Quis verò cogitavit unquam, ut ab his suadendis temperaret? planè nullus : quippe cùm vulgo fidelium ab ipso apostolo proposita esse intelligat.

XI. Vide, christiane lector, quàm sit alienum à christianâ veritate, ut perfectionis obtentu Dei sacerdotes hæc apostolica prædicare omnibus, omnibus suadere non audeant. Hiccine erit finis christianæ perfectionis, ut vulgatissimæ apostolorum sententiæ apud plerosque exolescant, offendant animos, durioresque quàm suaviores ac veriores sanctis quoque animabus esse videantur?

XII. Sanè commemorat auctor[4] amorem quarti gradûs quintique, cùm uterque justificet, id habere commune ut Deum anteponant sibi, ac felicitatem ipsam ad eum ejusque gloriam referant; quo sublato, vel ipso confitente nulla justificatio est : sed interim in eo esse discrimen, et quinti gradûs excellentiam, quòd quarti gradûs amor habitu tantùm plerumque, quintus verò plerumque etiam actu referat : planè eo modo rituque quo sanctus Thomas docet peccati venialis actum habitu referri ad Deum. Hæc auctor[1]. Quæ quidem indicant quàm ductilem ac versatilem habeat theologiam. Cæterùm quòd justificantis amoris gratia habitu non actu, nec magis quàm ipse peccati venialis actus referatur in Deum, erroneum est : quod etiam alibi demonstravimus ; nempe *Summâ doctrinæ*, n. 9 ; et *Schola in tuto*, q. XI totâ : quo etiam loco docemus de peccati venialis actu in Deum habitu relato erroneam doctrinam imponi sancto Thomæ.

XIII. Neque illud prætermittere possumus, quod in eodem libello nostro est traditum, si semel admittatur in quinti amoris gradu ab animâ contrahi habitum Dei amandi, nullo omnino respectu ad beatitudinem; inde omnino consequi ut spes sit inutilis, neque usquam imperanda: nihil enim erit cur charitas spem imperet, ex quâ nec audentior, nec firmior, nec purior futura sit. Quin etiam si spem imperaret nullo sibi emolumento futuram, à perfecto actu amoris illius nullâ spe indigi ultro desisteret : quod ab optimâ illâ et perfectâ mente longe abesse oportet : neque curaret illud, ut frequentaret imperfectum actum nihil profuturum (*Schola in tuto*, q. XIV, n. præsertim 255, 256).

XIV. Quare nec his hæret auctor : non hæret, inquam, ei doctrinæ : quòd in actibus spei charitate plerumque imperatis perfectio reponatur : sed in eo vim facit, ut naturalis amor sui, ille innoxius, et in imperfectis residuus, a perfectis plerumque excidatur : quo nunc tota spes systematis redigitur : tum in Instructione pastorali auctoris, tum in Responsione ad Summam doctrinæ, aliisque scriptis Explicationem de Doctrinâ Sanctorum consecutis.

XV. Quâ explicatione ex postfacto, sive postliminio ac præposterè editâ, totius libelli de Sanctorum Doctrinâ rationem planè interversam esse constat; substitutis etiam sexcenties et intextis in ipsam versionem latinam aliis vocibus quàm iis quas originalis babebat textus. Omnibus enim ferè paginis loco *commodi proprii* quod habet ipse textus, occurrit substituta sive addita *mercenaria appetitio* : quæ sanè non versio, sed aperta et assidua textus corruptio et interpolatio est : quo etiam fit, ut libelli hujus studiosissimi defensores ipsam quoque explicationem abjiciant, nec minùs propterea libellum tueantur invito quoque auctore, ut est à nobis

[1] *I. Cor.* X. 31. — [2] *Col.* III. 17.— [3] *Max. des SS.* p. 34, 35. — [4] *Ibid.* p. 6, 9, 10.

[1] *Resp. ad* Summa doct. p. 48, 49.

demonstratum *: *Quiet. rediv.* admonit. prævia, n. 1, 2, etc.

XVI. Quod autem ubiqua pertendit auctor explicationem de affectu naturali idem valere cum illâ de imperatis ab ipsâ charitate spei ac reliquarum virtutum actibus; eo quòd illo affectu naturali præpediatur charitas, ne actus illos imperet: id quidem falsum est. Neque enim ab iisdem actibus imperandis magis prohibetur charitas per naturales affectus illos innoxios, quàm per ipsam vitiosam ac morbidam cupiditatem, toto hujus vitæ decursu omnibus atque etiam sanctissimis inhærentem. Quare posteaquam affectum naturalem illum innoxium, nusquam licet in libro de Sanctorum Decretis indicatum; tamen ut necessarium tutando systemati Instructione pastorali editâ, in quæstionem istam per vim intrusit: rursus indifferens esse statuit, an sit innoxius necne, ut est à nobis alibi demonstratum [1]. Ex quo patet auctorem sua æquè ac nostra diruentem, nullo loco hactenus consistere potuisse.

XVII. Ne quid nos fugiat quod ad hanc quæstionem spectet: auctor ad stabiliendum amorem suum perfectum in imperatis, ordinariè saltem, à charitate spei ac virtutum actibus collocandum, subsidia undecumque corradens; ex ipso etiam Articulo Issiacensi firmamentum petit. Nos autem eo loci de perfecto amore explicando nequidem cogitavimus. In eo enim versabamur, uti doceremus ex Paulo, omnium virtutum actus, etiam in charitate adunatos, tamen distincto exercitio etiam inter perfectissimos pollere. At neque Paulus, neque nos Paulum secuti, de perfectione illâ extraordinariâ, et plurimis quoque sanctorum inaccessâ quinti et singularis gradûs, in quâ passivæ sive contemplativæ orationis, ac præsentiæ Dei ratio poneretur, cogitabamus quidquam: naturam ac vim charitatis quocumque orationis statu Paulus exprimebat: naturam ac vim veritatis ex eodem apostolo quocumque orationis statu exprimere conabamur.

XVIII. De contemplativâ sive passivâ oratione, sive quod idem esset, de oratione simplicis præsentiæ Dei, sive quietudinis, Art. XXI demùm agere cœpimus: præcedentibus Articulis id unum agebamus, ut constaret apud omnes nullâ perfectione impediri quominus actus virtutum, ac præsertim fidei, spei et charitatis etiam adunati in charitate perfectâ ubique vigerent distinctis ac propriis exercitiis ita ut illa adunatio illi distinctioni nihil prorsus efficeret.

* Ante *Quietismum redivivum* collocari debuit hæc *Quæstiuncula de actibus a charitate imperatis*, etsi posterius edita, cùm auctor in ejus fronte hanc notam apposuerit: *Scholæ in tuto ad calcem inserenda*. (*Edit. Versal.*)

[1] *Rép. à quatre Lett.*

XIX. Id verò luce clarius ex Articulorum tenore colligitur: cùm usque ad XXI ea comprehendamus quæ ad communis vitæ, perfectæ licèt, statum pertinent, ut patet ex Articulis X, XII, XIII, XIV, XV, XVI, XVIII; ab Articulo verò XXI, quæ singulares sive extraordinarios contemplationis, sive passivæ orationis status spectant, ordine exequimur.

XX. Tantùm autem abfuimus à perfectione christianâ in illis orationibus extraordinariis ac passivis collocandâ, ut etiam expressis verbis explicandum putaremus non in eis perfectionem aut puritatem christianæ vitæ esse repositam [1]: quo loco et illud vetabamus ne in puro castoque amore, quæ christianæ vitæ summa perfectio est, contemplativæ sive passivæ orationis ratio collocari posset.

XXI. Ergo ab Articulorum intento ac proposito toto cœlo aberrat auctor, qui nobis reluctantibus, ipse quoque sui oblitus, contemplativæ sive passivæ orationis naturam in puro amore ita collocandam putat, ut nullis nisi amore purissimo ac perfectissimo præditis ad illam orationem detur accessus sive aditus: cæteris ea doctrina offensis et conturbatis, ut dictum est (sup. n. 9, 10).

XXII. Quod auctor, in Responsione ad Summam doctrinæ [2], docet, systema suum duabus tantùm rebus indigere, nempe notione communi charitatis in Scholâ, et nostro Issiacensi XIII Articulo, non ullâ aliâ re: id eo pertinere demonstravimus [3] ut affectus ille naturalis sui, quæ una nunc auctoris enodatio est, sit omnino inutilis: cùm neque ad notionem charitatis, neque ad explicandum Issiacensem Articulum valeat. Vide *Mystici in tuto*, n. 187, 188. Quod unum sufficit ad planè demonstrandos ejusdem auctoris mirabiles ac variabiles vultus.

XXIII. Fidenter autem asseveraverim, nunquam magis Ecclesiæ fucum fieri cœptum, nunquam periculosiùs de religione lusum quàm nunc fit. Librum reprehendis gallicum; auctor ad latinam versionem provocat, perperam licèt repræsentatâ proprietate textûs. In quarto gradu purum amorem constitutum doces, adeoque quintum illi superpositum et inutilem, et noxium esse conficis; ad actus imperatos, ad affectum naturalem, nunc quidem innoxium, nunc si velis noxium quoque; ad relationem habitu non actu confugit: ab unâ explicatione ad aliam desilit: nullo consistit loco: nihil non asserit: nihil non ut vult, explicat, et in sensum quemvis trahit ut nusquam subtilior artifex extitisse, aut re-

[1] *Iss. Art.* XXII, XXIII. — [2] *Pag.* 5 *et* 6. — [3] *Myst. in tut.* n. 187, 188.

ligionem christianam absolutam et simplicem tot acuminibus vexasse videatur.

XXIV. Hæc si quis à me, eo quòd candidiùs, idcirco etiam intemperantiùs dicta esse suspicatur; non ita est: iterum atque iterum fidenter in Domino dico; non ita est: ut est etiam à me alibi demonstratum [1]. Zelo enim zelatus pro ipsâ veritate; pro matre meâ Romanâ Ecclesiâ; pro Domino meo D. Innocentio XII; pro catholicâ quàcumque diffusa est Ecclesiâ: id nunm vereor, ne nobis et cæteris catholicis tractatoribus, quod absit, auctor acutissimus per novarum vocum involucra verba dedisse, ac pro verâ pietate miras merasque offucias substituisse videatur.

QUIETISMUS REDIVIMUS.

ADMONITIO PRÆVIA.

DE SUMMA QUÆSTIONIS, AC DE VARIIS LIBRI DEFENSORIBUS.

1. Miror sic affectos esse quosdam, ut cùm illustrissimi Cameracensis explicationes abjiciant, nihilo secius ejus librum mordicus tueantur, ipsique faveant plusquam ipse sibi. Et is quidem, abjectâ spe tuendi libri ut sonat, non modò versionem latinam apparavit eam in quam multa nova interscreret; verùm etiam ingenti studio Instructionem pastoralem adornavit, quâ explicationem affectûs naturalis ac motivi novo modo sumpti adeo necessariam judicaret, ut liber ipse collapsus abiret in ruinam, nisi hoc se adminiculo sustentaret. Quin etiam in quâdam epistolâ pronuntiavit istud: hâc interpretatione sublatâ, nullâ sui parte constare posse librum, ac « de » paginâ ad paginam, imò de lineâ ad lineam » scatere insaniis sive amentiis [2]. » Hæc ille: cui tamen, si Deo placet, novi defensores meliore viâ, quàm quâ ipse se purgat, consulendum putant.

2. Nec immeritò ejus explicationes abjiciunt: quippe quæ toto libro nullâ vel levissimâ voce indicatæ, ac desperatis rebus præpostere ac per vim intrusæ sint, contra omnium lectorum sensum. Nemo enim profectò affectum naturalem loco proprii commodi substitutum, erat suspicatus: nemo motivi nomine aliud intellexerat, quàm consueto more objectum aut finem extrà positum quo ad actus singulos moveremur. Per motivum autem intelligi non ejusmodi finem, sed ipsum impulsivum interius: tam nova et inaudita omnibus significatio est, ut nemini prorsus veniret in mentem. Neque quidquam aliud intelligere, neque in nostrâ Declaratione ponere poteramus, quàm id quod intelligebant et sapiebant omnes; neque nos amorem naturalem aliaque ejusmodi commentitia et à libro penitus aliena, nullique omnino cognita, divinare ac somniare oportebat.

3. Neque tamen hic ratiocinatione agere volumus, sed ipsâ auctoritate gestorum: habemus enim præ manibus explicationem illustrissimo Carnotensi ab auctore, ac per hunc nobis traditam, non ita multò post editionem libri. Hâc autem explicatione illustrissimus Cameracensis per commodum quidem proprium, nihil aliud intelligebat quàm ipsum *bonum nobis*, quod est objectum spei theologicæ; per motivum verò nihil aliud quàm finem extrà positum: nullâ usquam aut amoris naturalis aut motivi interioris mentione: quod idem illustrissimus Carnotensis, datâ Epistolâ pastorali maximè theologicâ, ex ipso verborum tenore tam liquidò ostendit [1], nullus ut dubio locus superesse possit.

4. Grave quidem est nobis, grave Carnotensi [2], de Cameracensi alind credere, quàm id quod idem Cameracensis, Deo teste appellato, à se intellectum esse significat. Sed sive id oblivione, sive quâcumque aliâ ratione gestum, ipsa verba nos cogunt vetantque aliud intelligere in Cameracensis libro, quàm id quod et ipse datâ quoque explicatione prodidit, et omnes, etiam ejus acerrimi defensores, intelligendum arbitrentur.

5. Quòd autem assiduè purum amorem obtendunt, ac pulcherrimæ vocis splendore se capi profitentur, id quidem vanum est. Neque enim purum amorem eum qui vera charitas est illa justificans, inficiatur quisquam. Charitatem enim scimus eam quæ, teste apostolo, *non quærit quæ sua sunt* [3], atque ita ex Dei gloriâ ac perfectione conceptam, ut ad eum finem alii omnes animi sensus voluntatesque referantur. Hanc à Cameracensi quarto gradu collocatam, maximè collaudamus: improbamus autem tantùm amorem quinti gradûs, unum puri amoris nomine celebratum, qui se spei auxilio juvari et excitari nolit. Non ergo de vero puro amore quem schola omnis agnoscit, ulla nobis concertatio est: sed de amore fictitio, qui virtutes omnes theologicas supergressus, ideo se purum vocitat, quòd spei christianæ opem ac motivum

[1] *Rép. à quatre Lett.* — [2] *Ire Lett. à M. de Meaux*, p. 46.

[1] *Lett. past.* p. 58. — [2] *Ibid.* p. 60, 79, 80. — [3] *I. Cor.* XIII, 5.

ipsum æternæ salutis abjiciat. Neque sustinemus amorem purum dici eum, qui divinam fruitionem, hoc est summum et immortalem ex Dei visione amorem pro fine non habeat, nec votis omnibus complectatur.

6. Sanè Cameracensis, ut ab imperfectâ nec ad liquidum purâ charitate, ad perfectam et puram transeamus, vult amputari aliquid; nempe studium commodi, mercedis, beatitudinis. Hoc autem quod amputat, vel est illud studium, affectus ille naturalis, commodi, mercedis, beatitudinis, quem tantis conatibus in Instructionem pastoralem invexit; vel est ipsa spes theologica, sive in spe theologicâ movendi illiciendique animi vis.

7. Cameracensis autem studiosissimi defensores, non illam affectûs naturalis explicationem admittunt; ergo admittant necesse est spei theologicæ moventis excidium illud, quod et nos criminamur, et ipse Cameracensis improbat: non ut leve quoddam facinus; sed ut impietatem, quam a nobis imputari sibi omnibus paginis queritur [1].

8. Mira ergo libri sors quem defensores ejus eà tantùm ratione à se propugnari posse putant, quam ipse auctor unà nobiscum rejicit ut impiam.

9. At enim, inquiunt egregii defensores, nos spem non omnino tollimus, sed eam in ipso amore puro virtute contineri, eoque suppleri dicimus. Triste perfugium: cùm Paulus fidem ac spem, reipsâ, non tantùm virtute manere ac distingui pronuntiaverit: *Nunc autem*, toto scilicet hujus vitæ decursu, atque adeo in perfectis quoque, *manent tria hæc* [2]: enucleatè, distinctè; et per proprios actus: *fides, spes, charitas: major autem horum*, non sola sed major, *est charitas*: has animans, regens, sibique conjungens, et ad sese referens: non autem consumens, aut eorum actus premens.

10. Nec aliter Malavalius, Molinosus, Guyonia, spem illæsam prædicabant, quàm quòd puro amore illo uniformi ac permanente, virtute contineri, illoque adeo suppleri memorabant: quos nos alibi reprehendimus [3], nec ipse Cameracensis excusat: et in ipsis Issiacensibus Articulis [4], fidei ac spei aliarumque virtutum actus cum charitate conjunctos, sed tamen *distinctos* explicitosque subscripsimus. Qui ergo Cameracensi hanc excusationem subministrant, Malavalium, Molinosum, Guyonium, infausta et damnata nomina, reducunt in Ecclesiam.

11. Alia argumentatio: ille actus spem supplens et virtute eminenterque continens, vel est actus charitatis, vel actus charitate major. Atqui actus nullus est actu charitatis major: est enim ea virtus charitas quæ omnibus aliis virtutibus *major est*: eâ autem major esse nulla memoratur. Quin illa dilectio quâ negat Dominus ullam esse majorem [1], non est aliud quàm charitas. Ex eo autem quòd omnibus virtutibus major sit, non sequitur ut suppleat reliquas, sed ut eas adjungat sibi, eis emineat, eas regat. Ergo supplementum illud spei fictitium est.

12. Si potest spes ejusve actûs charitate suppleri, maximè ex eo quod dicat apostolus: *Charitas omnia sperat* [2]. Atqui eàdem ratione dicit: *Charitas omnia credit*: ergo tam fides quàm spes charitate suppleri posset; quod nemo dixerit.

13. Sanè haud magis licet supplere spem quàm fidem: fidem autem alio actu perfici, verum est; suppleri autem, falsum: nec minùs impossibile est sine spe quàm *sine fide placere Deo* [3], quod ait apostolus: cùm eidem apostolo *fides sit sperandarum substantia rerum, argumentum non apparentium* [4]. Ergo sine spe ejusque expressis actibus, æquè ac sine fide ejusque actibus, anima fidelis esse non potest.

14. Tum ea charitas, quæ ex apostolo *omnia credit, omnia sperat, omnia sustinet* [5], non est alia charitas quàm ea quæ est justis omnibus communis: si ergo ex eo loco concludi posset spem ut charitate contentam ab eâ quoque suppleri, id ad omnes status vitæ christianæ pertineret: nec tantùm ad illum puri amoris statum qui sanctissimis quibusdam inaccessus esse fingitur. Non autem id pertinet ad omnem vitæ christianæ statum: alioquin ubique tam spei quàm fidei eliderentur actus; quod est absurdissimum et erroneum.

15. En quàm portentosam et à Scripturis alienam theologiam cogantur inducere qui tuendum aut excusandum Cameracensem suscipiunt.

16. His igitur explosis, alii defensores prodeunt, quorum hæc excusatio sive responsio est: nos quidem confitemur optandum, ut nunquam extitisset ac prodisset liber tot æquivocationibus scatens: cæterùm, posteaquam prodiit, nullâ censurâ est dignus: qui scilicet ubi occurrerit aliqua prava propositio, alibi confestim aliam contradictoriam statuit: ita ut nullus sensus perspicuus ex libro eliquari possit: quare *prudentiali*, ut loquuntur, censurâ, non autem juridicâ affici potest.

[1] *Instr. past.* p. 18, 23, 37, 49, *etc.* — [2] *I. Cor.* XIII. 13. — [3] *États d'or. liv.* III. — [4] *Art.* I, II, III, XIII.

[1] *Joan.* XV. 13. — [2] *I. Cor.* XIII. 7. — [3] *Hebr.* XI. 6. — [4] *Ibid.* 1. — [5] *I. Cor.* XIII.

17. Hæc excusatio libros fere omnes hæreticos æquè à juridicâ censurâ liberaret. Ut enim omittam censuras non *prudentiales* illas, sed jurisdictionales easque gravissimas, *periculosum in fide, inducens in hæresim*, aliasque ejusmodi quas libro æquus omnis, licet benignissimus, interpres inussisset : quis Nestorio, quis Pelagio, eorumque asseclis non etiam ab hæresi pepercisset, si eorum et asseclarum propositiones contradictorias attendisset? Vide de *homousio*, de *theotoco*, semiarianorum ac nestorianorum technas: vide severianorum, semieutychianorum de duabus naturis; vide monothelitarum de duabus voluntatibus pugnantia deliria: vide apud Prosperum *Carmine de Ingratis*, imò etiam apud Augustinum, quibus artibus Pelagius lubricus anguis elapsus, ac vix unquam satis manibus comprehensus et constrictus evaderet. Audenter dixero : nullus error, nulla hæresis planè condemnabitur, si ex repugnantibus eorum duces liberentur, quibus eos magis gravari oportebat.

18. Ipse Molinosus quantâ arte serpit? ipse Malavallus, ipsa Guyonia vix erroris aut hæresis deprehendi possint, si repugnantiæ pro excusationibus habeantur. Vide quæ eam in rem diximus in opere de statibus orationis, lib. 1, n. 28; et x, n. 1.

19. Ergo ut errantibus in fide omne præcluderetur effugium; ea semper regula viguit, ut quod esset per se hæreticam notaretur, insuper habitis excusationibus, contradictionibus, tergiversationibus : si qua ambiguitas, si qui nodi inter se ita implicati occurrerent, ut ex his eliquatus sensus vix expediri posset, non propterea dimitterentur intacti ; sed ancipiti illo gladio, quod est verbum Dei, ab ore Christi prodeunte, potiùs secarentur : atque etiam inter censuras errantium memoraretur illud à sancto Leone II prolatum[1], ut quisquis erraverit, idem sui ipsius impugnator extiterit.

20. Est ergo necesse est condemnatus liber, quo duce bonæ mentes in tenui et ambiguo veri falsique discrimine nimis laborarent : quo proinde non modò mulierculiarum, sed etiam quarumvis imbecilliorum animarum, interdum et firmiorum capita læderentur, animi fatiscerent, aut in nubes avolarent; aut, quod est pessimum, novæ perfectionis atque exquisitissimæ sanctitatis specie in occultam superbiam agerentur.

21. Neque tamen verum est, inesse libro omnimodam et inextricabilem contradictionem, ac semper occurrere propositiones alias aliis oppositas, sive collisas. Ecce enim illa propositio de Christi perturbatione involuntariâ, nihil apud auctorem habet excusationis : quin ipse eam planè abnegavit, aliique imputatam voluit : quam tamen defensores ejus, ipso quoque invito, tueri memorantur. Nec pudet suasisse auctori, ut manifestum errorem, etiam ejuratum et abjectum, resorberet ut fecit[1], et nos demonstravimus[2].

22. Quid illa propositio perperam Augustino imputata : « Omne quod non provenit ex principio charitatis, ex cupiditate provenit eâ quæ » omnium vitiorum est radix[3] : » quam propositionem ipse non aliter excusat auctor[4], quàm attributâ etiam Augustino eâ charitate quæ sit naturalis, non virtus theologica; atque eâ cupiditate vitiorum radice quæ sit innocua ? cujusmodi excusationes si valent, jam apud quosvis auctores etiam fallacissimos nihil erit inexpiabile.

23. Nec minùs insolens est illa propositio de sacrilego amore sui, qui tamen ad justitiam et ad conversionem, invitâ omni theologiâ, iterum ac tertiò, correctione nullâ, præparare dicatur[5].

24. Atqui hæc imperitiùs, inquies, sive mavis incautiùs quàm fallaciùs dixit : pessimè ; neque enim de rebus maximis ac reconditissimis tantâ confidentiâ dicere debuit, qui non à theologiâ satis amplum sibi præsidium comparasset.

25. Ac tametsi, ut in falso systemate, sunt multa apud auctorem quæ inter se pugnent : tantùm abest ut omnia ejusmodi sint, ut contrà certum sit, ipsam doctrinæ summam falsis, sed sibi consectaneis, constare decretis sive principiis. Deducturus enim animas ad illam purgationem quâ salutem ipsam perfecto et absoluto sacrificio devoverent, in eoque sacrificio perfectionem christianam collocarent; jam inde ab initio ei purgationi, quam summam esse voluit, comparavit viam, inducto amore illo cujus in eo esset puritas, ut vel esset penitus exspes, vel saltem ab omni spe independens, nullo spei, nullo mercedis æternæ, nullo ipsius Dei potiundi motivo excitaretur : ex quo sit consequens salutis ut est salus indifferentia; nullâ tanti beneficii ad amorem inflammandum habitâ ratione. Hinc etiam profluit « suæ re» probationis convictio invincibilis[6], » et illa

[1] *Epist. ad Imp. post Concil.* vi. *Vid.* états d'or. *locis supra cit. et notam editoris, ad positam.* (Edit. Versal.)

[1] *IV*e *Lett. à M. de Meaux*, p. 24. — [2] *Rép. à quatre Lett.* — [3] *Max. des SS.* p. 7. — [4] *Instr. past.* n. 9, p. 18. — [5] *Max.* p. 17, 19, 20, 21. — [6] *Ibid.* p. 57, *etc.*

« casûs impossibilis ad salutem devovendam in » realem et actualem ipsi animæ perfectæ visa » et approbata conversio : » quæ si auctor obtinuerit, nihil jam prohibebit quominùs in desperationem eam quæ summi et absoluti sacrificii loco habeatur, prona sint omnia.

26. Neque verò obstabit illud, quod illa convictio *apparens non intima vocitetur*[1] : hoc enim ipsum est quo molinosismi ratio constat, quod desperatio simul et invicta sit, nec tamen intima, sed tantùm apparens : eodemque ritu ipsa infidelitas et quæcumque crimina atque flagitia, vero licet actu perpetrata, tantùm apparentia sint, internamque virtutem relinquant incolumem.

27. Neque hujus rei omittitur radix, nempe *generale desiderium* non modò *cognitarum*, verùm etiam *omnium latentium voluntatum Dei*[2]; quibus ipsa prædestinationis ac reprobationis decreta, cùm sint omnium occultissima, continentur : in quo ipse præsul, et Guyoniæ gratificatur, et totum molinosismum suis principiis aptum et connexum struit.

28. De quâ re dubitatio nulla superesse jam potest, posteaquam editâ rerum Relatione[3], ex ipsius gestis scriptisque contextâ, exque ipsis litteris ejus manu exaratis, à nobis luce meridianâ clarius demonstratum est, totam hanc causam, quæ tanto ambitu agitatur, inde esse profectam, quod à Guyoniâ suâ tuendâ abstinere nolens, ab amicis et coepiscopis discedere, et omnia perturbare maluit, quàm ut amicam intimam, atque ex ipsâ spiritualis vitæ ratione conjunctissimam, suo præsidio destitutam relinqueret.

29. Quo etiam coactus est, et Molinoso Guyoniæ conjuncto parcere, et à falsorum spiritualium censu damnatum ejus nomen eradere, et cum quietistis eam inire societatem quam principiorum ac dogmatum declarat.

30. Hæc tamen principia, ne seipsa proderent, quibusdam involucris occultari oportuit : unde multis in locis malè consarcinata, imò verò dissuta atque disrupta apparet oratio ; sparsaque ambigua quæ vim apertioribus tollere videantur : quæ si excusationi sint, librumque à censurâ immunem præbeant, jam ad illum occulta quietistarum factio quasi dato signo latenter confluet, aut inter vera falsaque pendebit animus, totaque Ecclesia fluctuabit.

31. Nec juvat auctorem, quòd ab iis consequentiis abhorreat, quarum principia ac fundamenta posuit : neque prohibere quisquam potest, quin libro innocuo viso et in auctoritatem recepto, ejus legitimæ ac veræ consecutiones ab invitis quoque extorqueantur : cùm præsertim non desint ipsis principiis congruæ voces : nempe « docilitates, humiliationes quævis, li» bertatis privationes, obsessiones etiam ac » possessiones ad vitam interiorem pertinentes[1] : » tentationes quoque novi generis, quibus ce» dere sit unum salubre remedium[2] : spretis » mortificationibus tanquam penitus inutili» bus[3] : » tum, « cææ obedientiæ in omnibus[4] : » quibus congruat ad « omnes praxes à directore » imperatas flexibilis animus[5] : » insuper habitis « anteactis experimentis, lectionibus, con» siliis et consultationibus : » nihil ut sit proclivius, quàm pessimas dirigendi artes, omnemque Molinosi paraturam reducere, excusare saltem, et intactam relinquere.

32. De contemplatione aliisque consectaneis in promptu est dicere ; sed his supersedeo, ne totum hoc opus ab ipsâ præfatione contexere velle videar.

33. His autem opponimus à Scripturis traditam ac Patrum vestigiis tritam credendi, sperandi, diligendique semitam ac formam : nempe ut diligamus *Dominum* existentem illum atque viventem, sed tamen *Deum nostrum* : in se quidem excellentem, sed interim se nobis commodantem, *conglutinatum* nobis, à quo nobis *bene sit*[6] : quibus motivis clarè à Deo revelatis, ac uno præcepto copulatis, piâque fide et obedientiâ conjunctis, sacram ac purissimam et eliquatissimam charitatem spiremus.

34. Absit ut ab eâ doctrinâ scholæ decreta discedant : planè confitemur Deum in sese perfectum, in sese absolutum ; nec in relatione ad nos constare perfectionem tantam : imò verò amorem nostrum longè transcendere et exsuperare debere id omne quod mente aprehendimus, ut in illo beato et optimo qui lucem *habitat inaccessibilem*, animum defigamus. Quin etiam illud absolutum ac perfectum existens, eâdem exquisitissimâ ratione debemus agnoscere, ut illud ipsum quod sit in nos benevolum, quod sit beneficum, quod sit beatificum, eaque motiva ordinari quidem inter se, non autem à se invicem separari posse : et ad purum amorem ex corde eliquandum, secundùm evangelicam et apostolicam disciplinam et inde secutas ecclesiasticas preces, in praxi copulari et in unum redigi oportere : quæ nostræ theologiæ in hoc fidei negotio adversùs novitates summa est.

[1] *Max. des SS.* p. 87, 90. — [2] *Ibid.* p. 61. — [3] *Relat. sur le Quiét.* vide infrà.

[1] *Max. des SS.* p. 76, 123, 124. — [2] *Ibid.* p. 75, 77, 92. — [3] *Ibid.* p. 144 — [4] *Ibid.* p. 240. — [5] *Ibid.* p. 77. — [6] *Deut.* VI, X, XI.

35. His puris castisque decretis dominus Cameracensis, si Malavalli, si Molinosi, si Lacombii, si Guyoniæ damnata commenta anteponat, sciet Ecclesiam non deludi ambiguis, non factionibus commoveri. Qui autem dignitati consulendum putant, pergratum faciunt episcopis, quos in pretio haberi è re Ecclesiæ est. Meminisse tamen debent, faciiè anteponendam particularis quantumvis maximi præsulis dignitati, Sedis apostolicæ, romanæque Ecclesiæ, ac nobilissimi juxtà atque sanctissimi pontificatûs honorificentiam, quam in sanâ doctrinâ tradendâ, asserendâ, vindicandâ, oportet esse maximam: neque oblivisci possumus, in hâc ipsâ quietismi causâ, romana Ecclesia quid egerit adversùs majores minora peccantes. Denique id confidenter dixerim, satis constituram domino Cameracensi ex ipsâ obedientiâ suam auctoritatem, quem scilicet splendidiorem omnibus charioremque faciet verè ac sincerè emendatus error, quàm ipsa ab initio doctrinæ integritas.

36. Instant, quidquid sit de dignitate, cum D. Cameracensi inclementiùs agi; qui cum incommoda sibi objecta negando propulsaverit, aut saltem explicando quodammodo retractaverit, tamen adhuc postuletur erroris haud secus ac si ea planè tueretur. Sanè explicationes edidit, sed tam multiplices, tam varias, tam ancipites, ut nedum constiterit eas textui consonare, ab eo potiùs abhorrere, ac nequidem ipsas inter se convenire appareat: negat se retractasse quidquam, quasi id non honori, sed dedecori sit: nullibi errasse vult: et sic sua excusat omnia, ut etiam tueatur illam, non sine horrore auditam, involuntariam perturbationem Christi. Clara et perspicua, ac nullo ambiguo tecta aut involuta pollicitus, obscura et perplexa congessit: nec illud saltem confitetur, non fuisse earum id quod tot explicationibus, tot emendationibus, tot excusationibus indigeret: denique explicationis nomine nihil nisi nova addidit novis; errores erroribus cumulavit, universamque concussit theologiam.

37. Quid quod explicationes nullo prorsus tentatæ sunt examine? unde mirum illud exurgit: alii explicationum nullam habent rationem, ac librum plusquam auctor ipse defendunt: alii librum quidem in se faciiè abjiciunt; plenum ambagibus, periculosum, erroneum etiam haud ægrè notant, modò detur locus explicationibus, quas fidenter probant nullum licet in examen adductas: nimis prono animo in auctoris obsequium.

38. De resignatione et indifferentiâ quam affert distinctionem velut à sancto Francisco Salesio ortam, et ubique in libello fundamenti loco positam, eam liquet ad rem nihil attinere: quippe cùm resignatio quæ submissa, et indifferentia quæ nulla desideria habere dicitur, nusquam de salute aut rebus ad salutem necessariis ab eodem Salesio [1]; sed de rebus indifferentibus, temporalibus, ac mutabilibus intelligantur, nullâ, nullâ, inquam, prorsus salutis æternæ, nisi quoad dilationem tantùm, nunquam autem quoad rei substantiam, mentione habitâ, et ipsâ salutis abdicatione, non res inter veras, sed res inter impossibiles recensitâ, ut ex textu sancti auctoris et ex Pauli ac Martini exemplis ab eodem allatis, satis superque constitit.

39. Quod aiunt, res abstrusas ac subtiles quæ captum vulgi superare videantur, doctorum hominum disputationibus relinquendas; meliùs dicerent, ad homines otiosos ac malè feriatos remittendas, et à publicis tractationibus procul ablegandas, cùm vanis curiositatibus dent locum, imò rebus pessimis involucra præbeant.

40. Jam de scriptionibus nostris uno verbo transigam. Calumniantur enim nos, quasi anticipato judicio Sedis apostolicæ decreta antevenire satagamus: quin ipse Cameracensis toto orbe jactat, à se quidem obiatum esse silentium, à nobis verò esse rejectum: quod est iniquissimè comparatum, cùm de silentio egerit post oppletum orbem tantâ scriptorum eorumque in nos ipsos atrocissimorum copiâ, ut si taceremus, nihil aliud quàm imputatos errores, imputata crimina confiteri videremur.

41. Sanè illustrissimus archiepiscopus ne finem scribendi faciat, id prætexit: sibi reo et accusato deberi ultimas respondendi partes: quasi nos ipsum, non ipse se ad Sedem apostolicam detulerit: aut fori usu ac legibus erroris insectatio appareatur. Vel Augustinum videat non sanè contentiosum, sed modestissimum et imprimis pacificum, ad extrema usque suspiria inter Vandalorum insultus pro Dei gratiâ respondentem, et in sanctissimo opere streuè occumbentem. Ego verò quâ mente scripserim, testatur scripta epistola ad eminentissimum cardinalem Spadam, cùm mea quædam in hoc argumentum opuscula mitterem: quam ego epistolam non ambitiosè, sed necessariò hic subjectam volo; ut sciat universus orbis, sciant posteri, si qua ad eos ipsius causæ gravitate scripta nostra pervenerint, quis noster intimùs sensus fuerit, quanta in Sedem apostolicam, ac dominum Innocentium XII, optimum et clementissimum pontificem, reverentia.

42. « Vellem equidem conticescere, eminen» tissime Cardinalis, et Sedis apostolicæ tacitus

[1] *Am. de Dieu, liv.* IX, *ch.* 3, 4, 5, *etc.*

» expectare judicium. Dam enim Ecclesia romana tam gravi examiae rem tantam expendit, quid est præstabilius, quàm ut præstolemur salutare Dei, et ut in silentio et in spe sit fortitudo nostra? Sed per manus hominum tot currunt epistolæ, tot responsa prodeunt, Instructiones pastorales tanto studio tantâque arte sparguntur, ut meritò vereamur, si nihil opponimus, ne doctriuis variis et peregrinis plebs Christi abducatur à simplicitate Evangelii. Noa ergo, eminentissime Cardinalis, tauquam ad contestandam instruendamque litem hæc scribimns, aut, quod absit, docendam snscipimus magistram Ecclesiarum, à quâ doceri eupimus. Rogamus autem, ut hunc librum, quem extorsit ipsa necessitas, et benignus accipias, et ad S. D. N. pedes offerre velis: redeuat enim ad nos libri nostri clariores atque firmiores, cùm vel tetigere apostolicum limen. Si verò ipse Paulus arcanorum auditor, et tertii cœli discipulus, venit Jerosolymam videre et contemplari Petrum, cum eoque conferre Evangelium quod prædicabat in gentibus, ne fortè in vacuum curreret aut cucurrisset: quantò magis nos humiles, sed cathedræ Petri communione et gratiâ gloriantes, ad eam afferre omnia nostra debemus; vel ineltaadi, si legitimè eurrimus; vei emendandi, si vel minimum aberramus! Ego quidquid scribo, hâc mente me scribere volo, sanctoque pontifici fausta omnia apprecor; utque te rerum præclarissimo administro diutissimè utatur, oro: Emiuentiæ tuæ addictissimus. Vale, eminentissime Cardinalis. » *Sic inscriptum:* Eminentissimo domino meo D. Cardinali SPANÆ, Jacobus Benigaus Bossuetus, Episc. Meldensis, S. et obsequium.

43. Hæc quidem à nobis scripta sunt. Libri defensores alii mysticos inclamant, alii scholasticos: nos verò illis ia tuto collocatis jam id agimus, ut quietismo resurgenti consulatnr, tantique momenti rem, brevi opusculo comprehensam, pro suâ gravitate perpendi postulamus.

QUIETISMUS REDIVIVUS.

SECTIO PRIMA.

PRIMUS ERROR QUIETISTARUM, DE CURA AC DESIDERIO SALUTIS, ALIISQUE CONNEXIS.

Hoe loco statim admonemus, singuias propositiones sno hic ordine recensendas, singulos ferè errores continere: cæterùm, facilitatis causâ, errores cognatas et ad eumdem fiaem pertinentes in idem caput compingimns.

CAPUT PRIMUM.

Molinosi et aliorum loci.

1. De hoc errore, quo totus de Doctrinâ Sanctorum liber collimat, legantur primùm hæ jam in Summâ doctrinæ memoratæ [1], quatuor Molinosi propositiones VII et XII: « Ne aalma de inferno aut de paradiso cogitet aut eorum curam gerat, aut propriæ perfectionis, aut virtutis, aut salutis suæ cnjus spem abjicere debet: » quibus addendæ sunt XXXI et XXXV » de omittendâ à meditativis praxi virtutum, deque earum actibus, propriâ electione aut activitate non producendis: ae de snpprimendo amore erga humanitatem Christi, ut quæ sit objectum nimis sensibile. « Quæ sanè propositiones quàm totum quietismum facilè complectantnr, omnes vident. Damnatæ antem sunt ab Innocentio XI, ia bnllâ *Cœlestis pastor* [2].

2. Ad has revocandæ istæ ejusdem Molinosi, deinde Guyoniæ. Molinosi quidem: » Vitam consistere in eo quod nihil eonsideres, nihil desideres, nihil velis: atque animam qnidem olim esurientem fuisse bonorum cœlestium, ac sitientem Dei quem amittere metueret; » ubi notandum illud *olim*: *nunc autem*, ex quo scilicet » anima perfecta est: eam nihil enrare heatitudinem illorum qui esuriunt ae sitiunt justitiam. » Hæc quidem Molinosus [3].

3. Gayoàia verò, secuta Molinosum, *derelictionis* nomine (*abandon*) docet [4] » indifferentiam ad quæcumque bona sive animæ sive corporis, sive temporalia sive æterna: » ita ut anima quæ quondam ex motu charitatis bona omnia sibi volebat per respectum ad Deum, sui ipsius tota obliviscatur: obliviscatur omnis commodi, saiatis, perfectionis, gaudii, solatii, neque qnidquam sibi postulet. » Nec mirum; qnippe quæ nec ulia bona sibi velit, ac nequidem per *respectum ad Deum: quondam* enim ea volebat: non nunc. Ad hæc per iliam indifferentiam anima « illa sic intrat in divinæ justitiæ rationes (*intérêts*), ut toto corde consentiat in id omne quod de ipsâ fecerit (divina justitia) sive ad tempus sive ad æternitatem: » quo comprehenditur consensus ia reprobationem et alienam et suam, quæque ex his consequuntur. Alio loco [5]: » Sic intrat in divinæ jus-

[1] Summa doct. n. 2. *sub fin.* — [2] *Actes, etc. après l'Instr. sur les états d'or.* — [3] *Instr. sur les états d'or. liv.* III. *Guid. liv.* II, *ch.* 19. 20. 21. *etc.* — [4] *Moyen court.* §. 6. 17. *etc. Cant. ch.* II, *v.* 4. *p.* 41. — [5] *In Cant. cap.* VIII, *n.* 14, *p.* 206 *et seq.*

» titiæ rationes, ut nihil aliud velle possit, sive » sibi, sive cuicumque alteri præter eam ratio- » nem (*intérêt*) quam divina justitia ipsi præ- » stare velit, sive ad tempus sive ad æterni- » tatem. »

4. Eadem Gnyonia dixit [1], « non posse ani- » mum suum hærere in quocumque desiderio, » etiam gaudiorum paradisi: » ac postea [2]: « Tanta amantis indifferentia est, ut nec possit » desiderare paradisum; » quanquam hoc desi- derium nihil aliud spirat quàm illud toties à B. Augustino memoratum, gaudium de veritate, deque Deo viso, possesso, et summè in æternum amato, aliisque consectaneis.

5. Atque hæc de curâ, desiderio, ac studio salutis, quoniam inter se conjuncta sunt, ad eumdem titulum redigantur. De Christi huma- nitate quandoquidem ea quæ Molinosus aliique dixerunt non ita claram conjunctionem cum an- tedictis habent, alium in locum transferantur. Illustrissimus autem antistes quàm nihil aliud præter hæc doceat, coloret et pingat, sequentia demonstrabunt.

CAPUT II.

Domini Cameracensis loci, sive propositiones circa abdicationem et immolationem salutis æternæ.

PRIMA PROPOSITIO.

1. Articulus VIII hæc habet [3]: « In extremis » probationibus zelatorem sive æmulatorem » Deum, purgando amori nullum ostendere exi- » tum sive nullum perfugium, nullam spem ad » suum commodum proprium æternum: » atqui nullum est nobis proprium commodum æternum præter ipsam æternam salutem: ea ergo est cujus spes abdicanda proponitur: quod est im- pium, ex ipso auctore in Instructione pastorali passim [4].

2. Hunc in locum non cadit interpretatio affectûs naturalis, qui affectus naturalis nedum sit æternus, solo hujus vitæ tempore nec toto continetur, cùm nec ad perfectos spectet. Ergo iterum atque iterum spes salutis abdicatur.

3. Huc etiam, nimirum ad illum actum quem vocant derelictionem sui (*abandon*) quo commo- dum proprium abdicatur, nec aliud profectò quàm illud æternum, hunc, inquam, ab auctore refertur illa *à Christo postulata sui abnegatio* [5]. Ergo motus animi seipsum abnegantis, est mo- tus animi abnegantis spem salutis æternæ; to- tus ergo articulus ad impietatem pronus.

[1] *In Cant. cap.* VIII, *p.* 207. — [2] *Ibid. p.* 209. — [3] *Max. des SS. art.* VIII, *p.* 73. — [4] *Instr. past. p.* 18, 23, 37; 49, 51, 56, 84, 90, 104, *etc.* Voy. *Préf. sur l'Instr. past.* — [5] *Max. des SS.* p. 72, 73.

II[a] PROPOSITIO.

1. Articulo X sic scribitur [1]: « In extremis » probationibus anima potest invincibiliter per- » suasa esse persuasione reflexâ, quæque non » sit ex intimo conscientiæ, se à Deo justè esse » reprobatam; » ac postea adducitur « convictio » quæ non sit intima, sed apparens et invinci- » bilis [2]. » In eo autem consistit error, quòd piæ animæ invincibiliter credant se à Deo justè esse reprobatas, quæ blasphemia non alio modo ab auctore solvitur, quàm si intelligatur illa persua- sio populari quodam sensu: in eo quod anima id *imaginetur, credat, sumniet*, ut habetur in Notis et Instructione pastorali centies [3]. Sed frustra: convictio *enim est*, eaque *invincibilis*. Atqui convictio ad mentem pertinet: denique ex ipso auctore *reflexa est*: atqui ex Instruc- tione pastorali *imaginatio incapax est reflexi actûs* [4]. Hic actus ad mentem, *ad superiorem partem*, ad intellectum voluntatemque perti- net: ergo et illa persuasio atque convictio. Item illa persuasio sive convictio pars est sacri- ficii offerendi, de quo mox dicemus: pars est etiam illius acquiescentiæ infrà quoque memo- randæ. Non ergo est imaginantis aut somnian- tis, sed verè et seriò reflectentis: id autem, ipso auctore fatente, est impium: ergo ex ipsis explicationibus liber impietatis arguitur.

5. Deinde, is status apertè desperantis est; ergo piæ animæ quæ in illo esse finguntur in de- sperationem consentiunt.

6. Tum, ex eo quòd sit illa persuasio inelue- tabilis, id efficitur, ut fideles animæ contra Apostolam expressè *supra id quod possint tenten- tur* [5], et ut *Deus jubeat impossibilia*: quod hæreticum et anathemate damnatum à concilio Tridentino ipsissimis verbis [6].

7. His autem semel positis, totus articulus scatet blasphemiis. Neque valet excusatio quòd illa persuasio et convictio dicatur *apparens, non intima:* hoc enim ipsum est quod vitio da- tur; nempe ut persuasio et convictio illa quæ sit reflexa et invincibilis, sit tantùm *apparens, non intima*. Sic namque pessimus Molinosus docet turpissima flagitia, in quæ perfectæ animæ invincibiliter rapiuntur, apparentia esse non in- tima: tum illud perversissimum, ea haberi pro non intimis, sed tantùm apparentibus, quæ sint reflectentis animi. Ergo propositio ipsâ suâ ex- cusatione seipsam conficit.

[1] *Max. des SS. p.* 87. — [2] *Ibid. p.* 90 — [3] *Notæ lat. in li- brum de Doct. SS. Instr. past. p.* 22, *post* 22, 23, 28. — [4] *Instr. past. p.* 28. — [5] *I. Cor.* X. 13. — [6] *Conc. Trid. Sess.* V, *cap.* X. *Voy. trois*[e] *ecrit.*

III^a PROPOSITIO.

8. Eodem art. x sic legitur [1] : » In illâ impres- » sione involuntariâ desperationis fit absolutum » sacrificium commodi proprii in æternitatem. » Ergo illa immolatio rem spectat totâ æternitate duraturam, adeoque non aliud quàm ipsam æternam salutem : quo apertè firmantur ea quæ de commodo proprio æterno in primâ propositione relata sunt.

IV^a PROPOSITIO.

9. Confirmatur ejusdem propositionis sensus erroneus ex hoc addito [2] : » Fit absolutum sacri- » ficium commodi proprii in æternitatem, quia » casus impossibilis animæ videtur possibilis et » actu realis : » idque persuasione et convictione invincibili [3]. Casus autem impossibilis spectabat « beatitudinem æternam ac pœnas æternas, qui- » bus non amisso amore Dei piæ animæ addice- » rentur. » Ergo et ille casus non modò *possibilis*, verùm etiam actualis et realis visus, spectat æternam salutem : ergo piæ animæ reverâ sibi videntur æternis præmiis privandæ, æternis suppliciis addicendæ : idque invincibiliter : quod est hæreticum et impium ac blasphemum.

10. Ergo piis ac sanctis, imò etiam perfectissimis animabus, hæresis, impietas ac blasphemia attribuitur : hoc autem ipsum, nempe imputare sanctis hæresim, impietatem et blasphemiam, hoc, inquam, ipsum est hæresis, impietas, blasphemia. Ergo undecumque spectentur, propositiones istæ blasphemiis scatent.

11. Hinc autem rectè concluditur in illo sacrificio absoluto nullius alterius rei abdicationem edi, quàm salutis æternæ; quod est misericordi Deo, non spei, quod jubet, sed desperationis offerre sacrificium : quæ abominatio est, ac pejus aliquid quàm immolare canem.

V^a PROPOSITIO.

12. » Non hic agitur, ut ei (animæ) propona- » tur præcisum dogma fidei de voluntate Dei » ad salvandos omnes homines, aut etiam fides » illa quâ quisque debet credere, velle Deum » salvum esse unumquemque nostrûm [4]. » Ac postea : « Non hic, inquam, agitur, ut quis ra- » tiocinetur cum illâ animâ, quæ omnis ratioci- » nationis incapax est [5]. » Quæ omnia, ut antedicta [6], eò pertinent, ut anima pia tentetur supra id quod potest, cùm nullâ rationis aut fidei ope sublevari queat : et ut ab eâ tollatur *rationabile obsequium*, apostolo teste [1], pietati christianæ necessarium.

[1] *Max. des SS. art.* x, p. 90. — [2] *Ibid.* — [3] *Ibid.* p. 87. 90. [4] *Ibid.* p. 89. — [5] *Ibid.* p. 90. — [6] *Sup. n.* 6.

VI^a PROPOSITIO.

13. » Tunc director potest sinere, ut anima » simpliciter acquiescat amissioni sui commodi » proprii, et justæ condemnationi in quâ se esse » ex parte Dei credit [2] : » eodem articulo x : quæ propositio eâdem quâ cæteræ censurâ inuritur. Reliqua eodem ictu corruunt : nempe illud acquiescere simpliciter justæ condemnationi auctore directore, non potest esse nisi reflectentis, deliberantis, liberè assentientis, voluntariè sacrificantis, damnationi consentientis; cùm ea condemnatio, quæ ex parte *Dei* agnoscitur *adversùs animam* de suo pessimo statu invictissimè simul, et, ut ita dicam, reflexissimè persuasam, nihil sit aliud quàm ipsa damnatio. Quæ si esset tantùm abdicatio affectûs humani, non tantus esset animæ desperantis labor, neque id condemnationis ac reprobationis sed potiùs liberationis loco haberetur. Ergo hæc omnia absona et impia, ex ipsis etiam explicationibus.

14. Hæc autem explicatio alibi ab auctore abdicatur. Sed nec pluris valet ea quam ejus loco substituit : « Tunc acquiescere animam justæ » condemnationi suæ ex parte Dei, cùm fatetur » esse se dignam sempiternis suppliciis [3] : » falsissimum. Aliud enim est, id agnoscere, ac simul amoliri à se iram justi judicis piis supplicationibus, quod est sperantis in Deum ac de suâ salute solliciti : aliud, acquiescere et consentire justæ condemnationi tanquam immedicabili : quod est desperantis ac blasphemantis.

CAPUT III.

Solutis auctoris responsionibus, ampliùs manifestatur error : responsio prima auctoris, ducta ex Articulis Issiacensibus.

1. Sæpe respondet auctor, circa abdicationem et immolationem salutis æternæ, nihil aliud à se proponi præter id quod Articulis Issiacensibus, maximè autem XXXIII continetur.

2. Hoc autem quàm sit falsum, docent quinque maxima inter hos Articulos et auctoris doctrinam discrimina.

Primum enim, Articuli tantùm per conditionem impossibilem procedunt : auctor autem etiam per absolutam et veram abdicationem salutis: » casu impossibili reali et actuali viso [4]. »

[1] *Rom.* XII. 1. — [2] *Max. des SS. Art.* x, p. 91. — [3] *Ve Lett. à M. de Meaux*, p. 5. *Relat.* 7e *sect.* n. 3; *infra.* — [4] *Max. des SS.* p. 90.

Secundum hinc consequens : Issiacenses Articuli tantùm velleitatem admittunt, ex objecto quippe impossibili : auctor verò voluntatem veram et absolutam : quæ toto genere differunt.

Tertio, auctor justæ reprobationis et condemnationis suæ persuasionem et convictionem, eamque insuperabilem ac reflexam, atque adeo in superiore animi parte statuit : à quo in Articulis abhorremus.

Quartò, in Articulis vetatur director ne sinat animum desperationi ac damnationi suæ acquiescere [1] : quod in auctore contrà est.

Quintò, apud auctorem director animæ laboranti dogma fidei, præsertim illud de Dei bonitate, non prædicet, nec ratione agit : quod contrà facere Articulis Issiacensibus disertè jubetur. Iidem Articuli, ad solatium animæ laborantis, fidei decreta cum rectâ ratione conjungunt, et jubente apostolo rationabile obsequium proponunt, ut suprà dictum est [2].

3. Totoergo, ut aiunt, cœlo differunt ab auctoris dogmatibus Issiacenses Articuli.

CAPUT IV.

Altera responsio auctoris, repetita ex Vitâ sancti Francisci Salesii, prout à me refertur, ac de responso mortis.

1. De sancto Francisco Salesio in sensum ineluctabilis desperationis abducto [3], deque Vitæ ejus auctore ac meipso qui laudaverim, alibi egimus [4], et gallicos tractatus opusculo gallico meliùs explicari posse duximus. Nunc sufficit hunc statum ex ipsis auctoris explicationibus esse impium, nec modò à tanto viro Francisco Salesio, verùm etiam ab omni piâ animâ penitus alienum.

2. Illud tamen prætermittere non possumus : quod D. Cameracensis in nos retorqueat, illud à nobis in eodem Francisco Salesio agnitum « responsum quoddam mortis æternæ sive certæ » reprobationis [5] : » quod pace ejus dixerim, apertum est mendacium. Neque enim uspiam scripsimus in beato viro fuisse *responsum mortis æternæ* : absit : nec etiam absolutè *responsum mortis* : sed *quasi responsum mortis*. Responsum autem mortis diximus sensu Pauli, veræ ac propriæ mortis, *ita ut tæderet nos*, inquit apostolus [6], *etiam vivere : sed ipsi in nobismetipsis responsum mortis habuimus, ut non simus fidentes in nobis, sed in Deo qui suscitat mortuos*. Quod beato Salesio apprimè convenit, à quo tunc spem omnem vitæ abjectam esse testantur ejusdem epistolæ, quas tertio scripto nostro gallico commemoravimus [1].

3. Nihil ergo nobis cum D. Cameracensi commune est, qui nec in Salesio nec in ullis piis animabus certæ reprobationis sensum, nec persuasionem insuperabilem eamdemque reflexam, hoc est in ipsâ parte supremâ et rationali constitutam, nec absolutum sacrificium, nec ullum in desperationem assensum admittimus : quæ blasphema et impia, D. Cameracensis nee à se avertere, nec nobiscum communicare potuit.

CAPUT V.

Alia responsio Cameracensis, repetita ex falsis articulis quibus idem antistes Molinosum damnat.

1. Hoc se maximè argumento D. Cameracensis effert, quòd falsis suis articulis Molinosum clarè proscripserit, nedum ejus erroribus favere voluisse videatur. Atqui falsum hoc est. Illustrissimus enim auctor (grave dictu, sed re antecedentibus notâ) summam quietismi tueri voluit : noluit in apertam damnationem incurrere : ergo quæstionem involvit. Non nihil mitigavit : nec satis cogitavit quàm ex tenui scintillâ tota flamma resurgeret.

2. Quorsum ergo, inquies, falsos illos articulos apparavit, et totum quietismum omnino confodere velle visus est? Experire, lector quisquis es : facilè compereris quis sit ille quietismus ab auctore confutatus : larva quietismi est, horrendis ac nimiis deformata figuris atque coloribus. Quis enim quietistarum id profitetur usquam, « ut » Deum æterno odio prosequatur : ut seipsum » reipsâ odio habeat : Dei opus et imaginem in » seipso propter Deum diligere cesset [2] : odio ab» soluto se oderit, tanquam opus Dei non esset » bonum; atque ad illud extremum abnegatio» nem sui exacuat odio impio animæ suæ, quo » supponitur eam esse malam naturâ, ut mani» chæi docuerunt [3]. » Hæc auctor de quietistis fingit. At, at : usque adeone metuis, ne vero ictu lædas? figmentum est, spectrum est quod poetarum instar discerpendum tradis, et justum in quietistas christianorum odium inani fragore consumis : denique jacularis in nubes : ipsos transiilis et intactos relinquis.

CAPUT VI.

His propositionibus totus liber continetur.

Jam ergo confutatis responsionibus, quibus

[1] *Art.* XXXI. — [2] *Sup.* v. *prop.* — [3] *Max. des SS.* p. 88. *Instr. past.* n. 10. *Notæ ad* p. 90, 92. — [4] *Trois*e *ecrit. Quest. imp.* n. 1 *et suiv.* — [5] *Etats d'or. liv.* IX. n. 3. *Trois*e *ecrit,* n. 22. — [6] *II. Cor.* I. 8. 9.

[1] *Liv.* III, *ép.* 26. *al.* 29. *Liv.* v, *ép.* 27. *al.* 30. *Trois*e *écrit,* n. 13. 14, 18. 23. — [2] *Art.* II, *faux*. p. 30, 31, 32. — [3] *Art.* XII. *faux*. p. 113. 114.

auctor errores suos involvebat magis quàm certâ ratione tuebatur, perspicuum remanet ab eo defensas propositiones antedictas, quibus Molinosi salutis incuria propugnatur. His autem propositionibus semel agnitis et damnatis, totus liber concidit. Hue enim antecedentia: huc consequentia: huc totus spectat liber. Posteaquam enim eò nobis tota res redit, ut in desperationis barathrum perfectæ, ut sibi quidem videntur, animæ demergantur: quis ab eo abhorrebit, ut spei theologicæ movendi vim detrahat, aut cujusvis occultæ voluntatis, hoc est reprobationis ipsius desiderium introducat? Ex quibus facilè consequitur illa animæ à seipsâ tanta distractio, quæ spem cum desperatione conciliet, et cum infidelitate fidem, et vitia omnia cum omnibus virtutibus: quo nihil est in molinosismo tetrius. Has autem consecutiones in Summâ doctrinæ liquidò demonstratas D. Cameracensis vidit [1], et in Responsione suâ reliquit intactas: alibi verò conversus ad vaniloquia, nihil aliud quàm suos errores ipse prodidit: quod etiam sequentia demonstrabunt.

SECTIO II.

SECUNDUS ERROS, DE PROBRIS IN ABSOLUTO SACRIFICIO INVOLUTIS, DEQUE DISTRACTIONE PARTIUM ANIMÆ PER ACTUS DIRECTOS AC REFLEXOS, AC DE TENTATIONIBUS NOVIS GENERIS.

CAPUT I.

De probris ac propudiis morum.

1. Quisquis infandæ sectæ arcana perspexit christiano orbis nimis nota, is profectò intelligit, in hoc sacrificio, in his extremis quas vocant probationibus, in hâc salutis abdicatione, quæ morum propudia involvantur: à quibus ut abhorrere D. Cameracensem credimus, sic borum principia, eaque proxima ab eo esse posita certò certius est, et ex antecedentibus et ex sequentibus quoque propositionibus magis elucescet.

VII^a PROPOSITIO.

2. « Tum (in extremis illis probationibus) anima à seipsâ dividitur, et expirat in cruce cum » Christo; dicens: *Deus meus! Deus meus! ut » quid dereliquisti me* [2]? » art. x, cui conciuit illud articuli xiv [3]: « In extremis probationibus » ad amoris purificationem fit separatio partis » superioris animæ ab inferiori. » Ac paulò post: « Sic in Christo perfecto exemplari nostro, pars » inferior non communicabat superiori involun» tarias perturbationes suas:.... superior quoque » non communicabat inferiori suam pacem aut » beatitudinem. » Denique: « In eâ separatione » actus inferioris partis perturbationis sunt om» nino cæcæ et involuntariæ, cùm omne intel» lectuale et voluntarium sit superioris partis. » Quorum error in eo consistit, non quòd admittatur quædam separatio superioris inferiorisque partium, quam omnes theologi post Paulum agnoscunt [1]: sed ut admittatur ea separatio, quâ concilientur in summâ parte spes: in infimâ, vera desperatio, ex consensu et acquiescentiâ voluntatis quam vidimus: sup. prop. VI.

3. Hinc error secundus ac pejor, quòd in illis probationibus, « actus inferioris partis pertur» bationis sint omnino cæcæ et involuntariæ. » Neque enim omnino cæca et involuntaria ea perturbatio est, quæ à superiore parte, id est, ab ipsâ ratione regitur, justisque imperiis coercetur: quo imperio destituta in omne flagitium proruit; unde etiam fit, ut secundùm Molinosum infanda illa eveniant.

4. Tertius error, isque pessimus, quòd hæc omnia ad exemplum Christi fiant, atque animæ desperatæ, distractis *superiore* atque *inferiore* partibus, in eum modum quem vidimus, « cum » Christo expirent in cruce, cum eoque dicant: » *Deus meus! Deus meus! ut quid dereliquisti* » *me?* » Hæc autem annotamus sine præjudicio erroris singularis suo loco redarguendi de involuntariâ perturbatione Christi.

VIII^a PROPOSITIO.

5. Ad eamdem propositionem pertinet istud de reflexis directisque actibus [2]: « Ea separatio » fit ex differentiâ actuum realium, sed simpli» cium et directorum intellectûs ac voluntatis, » qui nullum relinquunt vestigium sensibile; et » actuum reflexorum, qui vestigium sensibile re» linquentes se communicant imaginationi ac » sensibus, qui pars inferior appellentur, ut dis» tinguantur ab eâ operatione directâ et intimâ » intellectûs quæ pars superior dicitur: » eodem art. XIV.

6. Quo loco omittimus errorem auctoris, partem superiorem in directis, inferiorem verò in reflexis actibus, repugnante etiam philosophiâ, reponentis: illud adverti volumus, esse in reflexis actibus desperationem ipsam, stante in directis summâ ac perfectâ spe: ex quo elicitur veri consensûs in omne vitium, unâ cum virtute

[1] Summa doct. — [2] *Max. des SS. p.* 90. — [3] *Ibid. p.* 121, 122.

[1] *Hebr.* IV, 12. — [2] *Max. des SS.* p. 122.

eidem opposità conciliatio : totusque istè locus, et sibi contradicit, et ad colorandum palliandumque quietismum elarè pertinet. His consentanea est doctrina circa tentationes quasdam novi generis.

CAPUT II.

De tentationibus extraordinariis.

IX^a PROPOSITIO.

1. Dantur tentationes *novi generis* sive *extraordinariæ, naturæ differentis à vulgaribus* [1]. Harum autem tentationum ea vis, ea natura est, ut iis consentire una sit salus [2]. Sic in tentatione desperationis una salus habetur, si auctore directore, « in justam tuam à Deo imminentem condemnationem simpliciter acquiescas, » nec alia via est sedandæ tentationis, cùm hujus effectùs gratiâ instituta sit. » Huic conjungenda est.

X^a PROPOSITIO.

2. Ubi D. Cameracensis directori quid sit agendum præcipiens, subdit [3] : « Ante omnia et » præcipuè debet supponere tentationes esse » quasdam generis communis, quarum remedium est mortificatio interior et exterior cum » omnibus actibus timoris, et omnibus praxibus » amoris mercenarii. Oportet etiam obfirmare » animum, ne quidquam admittas ulterius, nisi » certò constiterit ea remedia (mortificationem » scilicet interiorem et exteriorem) esse omnino » inutilia : » quo loco supponit inutilia esse remedia quæ *sunt* per sese maxima, memoratque tentationem quæ *non oratione et jejunio*, quod in summis tentationibus Dominus præceperat [4], sed ipsâ consensione vincitur : ex quibus quàm horrenda consequantur, animus intueri refugit.

XI^a PROPOSITIO.

3. Jam quales esse debeant animæ illæ paucissimæ, quæ *extremis illis probationibus*, novique generis tentationibus destinentur, prodit auctor his verbis [5] : « Oportet eas usque adeò esse do» ciles, ut nunquam voluntariè hæsitent in capes» sendis quibusque rebus diris et humiliantibus : » item oportet, nulli consolationi, nulli libertati » addictas eas esse : ad hæc oportet ut sint ab » omni re divulsæ, atque etiam à viâ quâ illam » ipsam divulsionem doceantur : ut sint præpa» ratæ omnibus praxibus, quascumque ipsis » impositas velint : non sint addictæ neque suo » orationis generi, neque suis experimentis, » neque lectionibus, neque personis, quarum » olim auctoritate et consiliis fidenter utebantur. » Liceat perpendere voces omnes, ambiguas sanè, sed in Molinosi sensum pronas. Quid illi ejusque asseclis *sit illa docilitas et humilitio*, nemo nescit : cur autem non sufficit, ut sint omni consolatione, nisi sint etiam *omni libertate* nudatæ? Sanè illa privatio *libertatis omnis* Molinoso grata, aptaque explicandis flagitiis, in quæ eodem auctore quædam animæ vi quâdam ac necessario impetu rapiuntur. Jam abstractio ab omni re, atque etiam ab abstractionis viâ : ab omnibus pristinis lectionibus, ab omnibus piorum directorum consiliis, quid portendit? quid portendit animus indistinctè ad omnes praxes à novo directore imponendas comparatus? Hæc omnia quàm illam animam faciunt novis imperiis tractabilem ac parabilem, præsertim accedente doctrinâ « ut se illæ animæ » judicari sinant à superioribus [1]; » quo nomine etiam confessarii comprehenduntur, *iisque in omnibus cæco modo obediant* (sive cæcam obedientiam præstent : *leur obéit aveuglément en tout* [1] : quæ postrema ac proxima dispositio est ad novorum directorum abusus stabiliendos. Mirum à tanto archiepiscopo tot congestas voces, quas ad constituendas directiones novas, novas tentationes, nova remedia, hoc est nova flagitia, pessimus quisque Molinosi sectator arripiat.

XII^a PROPOSITIO.

4. Sanè laude digna est admonitio ad directores, ne in inferiori parte permittant *unquam* inordinatos actus, qui cursu naturali rerum « voluntarii et superiori parti subjecti esse so» leant : » art XIV. Nec tamen omissas « voluit » possessiones, obsessiones, aliaque extraordina» ria ad vias interiores pertinentia ; quæ quidem » à viâ fidei ac puri amoris non absolutè arcean» tur ; sed ita duntaxat, ut tantùm infrequentio» ra sint, quàm in cæteris viis [2]. « Hæc igitur probra D. Cameracensis et vidit, nec ab eâ quam tuetur viâ tantùm amoliri visus est, quantùm res pessimas oportebat : quæ quidem commemorasse gravissimum est: sed tamen dissimulari causæ susceptæ ratio non sinebat.

CAPUT III.

Hæc apta ad tuendam Guyoniam.

1. Iis propositionibus ad Molinosum tuendam

[1] *Max. des SS.* p. 77, 143, 145. — [2] *Ibid.* p. 92. — [3] *Ibid.* p. 144. — [4] *Matth.* XVII, 20. *Marc.* IX, 28. — [5] *Max. des SS.* art. VIII, p. 78.

[1] *Max. des SS.* p. 239, 240. — [2] *Ibid.* art. XIV, p. 123, 124.

pertinentibus congeneres sunt hæ quas Guyonia protulit in Interpretatione ad Canticum canticorum [1]. Ubi *nigredo* sponsæ, hoc est ii « defec» tus exteriores, sive reales, sive apparentes, » quibus in statum naturalem recidere videatur, » (in perfectis animabus) non ex defectu amoris » aut fortitudinis provenit, sed refertur ad fer» vorem divini solis, ardentibus ac urentibus as» pectibus eam decolorantis : » quo fit, ut, « ni» gredo illa sit progressus non defectus. » Subdit, progressum « illum à juvenculis animabus » considerandum non esse : quarum quippe ni» gredo ab ipsis procurata, defectus esset, cùm » ut illa bona sit, non ab alio quàm à sole justi» tiæ provenire debeat. » En nigredo, sive defectus : alii reales, alii apparentes; alii à sole justitiæ profecti, et progressus loco habiti, atque adeo ad perfectas animas pertinentes; alii ab imperfectis animabus orti, qui vitio sint: quale mysterium nemo enucleaverit, nisi ex pravis Molinosi dogmatibus atque praxibus.

2. Alio loco inducuntur vulpeculæ, hoc est multi defectus, *exigui* quidem appellati, sed tamen *vineam devastantes* [2]: quos *dominus vineæ immittat, ut ad vineam deserendam* anima compellatur. En defectus iique *animam devastantes*, *exigui* dicuntur, et purgationis loco ab ipso Domino *immissi* memorantur. Quæ iterum atque iterum Molinosum spirant.

3. Postea : ignominia *sive abjectio* inducitur ea, quæ duabus rebus constet: primâ, quòd « anima seipsum ac defectus naturales rursus » induat: alterâ, ut seipsam maculet creatura» rum amoribus (*se salir dans les affections » des créatures* [3]). » Subdit: « Nihil est aliud » quod mihi ignominiam atque abjectionem » conciliare possit: cùm contemptus ii qui à » creaturis provenirent, absque eo quòd horum » ex meâ culpâ causa essem, mihi gloriæ futuri » essent :.» en iterum ac tertiò Molinosi ritu purgationis loco instituta abjectio, cujus ipsa anima per reditum ad se atque ad naturales defectus, ac per creaturarum amores suâ culpâ causa sit; id autem ut confirmet et explicet.

4. Addit animam « eò adductam, ut nihil Deo » jam denegare possit: tamen cùm Deus expli» cat peculiaria consilia, coque jure usus quod » in eam acquisivit, postulat abnegationes ulti» mas atque extrema sacrificia, totis visceribus » commoveri et excusare se [4]: » sed ipsam excusationem esse *in culpâ*; quippe quæ *prohibeat purificationem animæ, puritati et innocentiæ* suæ adhærescentis, et *exuendæ propriæ justitiæ repugnantis*: en illæ tentationes quibus obsistere crimini detur: en perfecta abnegatio atque extremum sacrificium, ex eo quòd anima ad seipsam et ad amores creaturarum revolvatur, ut n. 3 dictum.

5. Hæc est igitur illa perfecta purgatio; hæc » perfectissima sui derelictio [1] (*abandon*), hoc » sacrificium purissimum, quo impedimentum » omne cœlestis connubii tollitur, ac perditio » totalis » inducitur: manet interim in animâ » plaga ab amante inflicta, culpæ pœna et im» munditics quam contraxisse se putat » (putat enim tantùm, non reverâ contraxit) ex reditu ad se, et ex creaturarum amoribus.

6. Hinc etiam « illa vulnera à militibus, hoc » est à divinæ justitiæ ministris illata: sublato » etiam pallio tam charo propriæ justitiæ, præ» cipuo licet illius ornamento [2]: » en sublata illa *propria justitia*, illa, illa, inquam, quæ priùs summo ornamento esset.

7. Nec mirum hæc probrosa et infanda obscuris involvi dictis: quam secutus methodum D. Cameracensis hæc excusat et latenter insinuat, inductis illis, quas suprà commemoravimus, tentationibus, consensionibus tantùm apparentibus etsi invincibilibus, privationibus omnis libertatis, sacrificiis absolutis, et reliquiis ejusmodi perplexis, ambiguis, ad prava vergentibus, imò apertè pravis, neque unquam ex vero excusandis.

SECTIO III.

TERTIUS ERROR : DE VIRTUTIBUS.

CAPUT I.

Molinosi et Guyoniæ errores.

1. Ad probra morum pertinent neglectæ virtutes. Non autem est hic animus retexendi Molinosi verba, dè omittendâ à perfectis animabus ipsius perfectionis ac virtutum curâ: vide quæ relata sunt 1 sect. cap. 1, n. 1.

2. Guyonia verò his congrua protulit, his verbis [3]: « Nullas esse animas ad virtutum praxim » magis exercitatas, quàm eas quæ de virtutum » praxi in particulari non cogitent. »

CAPUT II.

His consonæ D. Cameracensis propositiones.

XIII^a PROPOSITIO.

1. « Purus amor nullam vult virtutem, qua-

[1] Cant. ch. II v., 5, p. 18. — [2] In Cant. ch. II, ℣. 15, p. 62. — [3] Ibid. ch. V, ℣. 3, p. 113. — [4] Ibid. ℣. 4, p. 115.

[1] In Cant. ch. 4, ℣. 6, p. 116. — [2] Ibid. ch. V, ℣. 7, p. 121. — [3] Moyen court, p. 26

» tenus est virtus, id est quatenus est fortitudo, » regularitas, perfectio [1]. »

XIV[a] PROPOSITIO.

2. « Tunc exercentur virtutes omnes distinc» tæ, non cogitando eas esse virtutes : quovis » momento nihil aliud quis cogitat, quàm ut Dei » voluntatem faciat : » quasi non in eo ipso vel maximè virtus collocetur, ut Dei voluntati obtemperemus : aut sit perfectius generatim cogitare Dei voluntatem, quàm speciatim hanc et hanc divinæ voluntatis exequendæ rationem, in quâ collocatæ sunt distinctæ virtutes. Unde

XV[a] PROPOSITIO.

3. « Amor æmulator facit simul, ne quis jam » velit esse virtute præditus, eoque magis sit » virtute præditus, quòd virtuti jam non stu» det [2] : » quæ cùm auctor intelligeret pessimè sonare, nec ab auribus christianis ferri posse, in *errata* ita emendavit et emollivit : *virtute præditus : lege, virtute propter se.* Frustra : ambiguè enim dictum; si enim *propter se* sic intelligitur, ut in illo fine animus conquiescat, nullus est justorum etiam imperfectorum, qui *propter se* virtutis studiosus esse velit : si autem *propter se* id sonat, ut sibi quisque velit virtutem, nemo est etiam perfectissimus qui non id velit : quare ista omnia sunt pessima paradoxa ad infringendam virtutis dignitatem, ejusque adipiscendæ necessitatem et votum instituta, nec ad alium finem conducentia, quàm ad Molinosum ejusque sequacem Guyoniam excusandos, imò verò extollendos ac laudandos, ut ex supradictis patet.

XVI[a] PROPOSITIO.

4. Pessimum est istud « quòd sancti mystici » à perfectionis statu excindant praxes virtu» tum [3] : » quo et sanctis imponit, et virtutis nomen invidiosum reddit, ut est in Declaratione positum [4].

5. Hæc autem emollit auctor, dum praxes virtutum refert « ad certam quamdam ordina» tionem formularum, » de quâ in eo articulo egit : tanquam nihil aliud egerit. Sed neque id tantùm egit; verùm alia quædam : atque illud imprimis, ut « anima perfecta Deum nullo me» dio amare intelligatur; quia nullum commodi » (etiam illius æterni, de quo antea diximus) » motivum adhibeat : » neque tantæ perfectionis est ab illarum formularum crassâ servitute absolvi animas, ut in eo transformationis sive summæ perfectionis ratio, de quâ in articulo agitur, collocari mereatur.

6. Sanè exprobrat auctor, falsò sibi imputari in nostrâ Declaratione [1], quod dixerit à sanctis mysticis excludi virtutis *praxim*, cùm ille *praxes* scripserit : pessimè objectum, cùm ideo in eâdem Declaratione reprehenderimus, quod plurali quoque numero exclusum voluerit, *praxim et virtutum actus*. Iis autem usi sumus vocibus, ut clarè appareret excindi ab auctore ipsum virtutis exercitium, ipsos virtutum actus : quod damnatum erat in beguardis [2] dicentibus, « quod » se in actibus exercere virtutum, sit hominis » imperfecti. » His congrua affectare, et vanas excusationes postea obtendere, nihil est aliud quàm hæreticis favere, eorumque erroribus colorem ac pigmenta quærere : quod tantum præsulem non decebat.

CAPUT III.

His apostolica doctrina paucis opponitur.

His autem propositionibus opponimus hæc Pauli [3] : « De cætero, Fratres, quæcumque sunt » vera, quæcumque pudica, quæcumque justa, » quæcumque sancta, quæcumque amabilia, » quæcumque bonæ famæ, si qua virtus, si qua » laus disciplinæ, hæc cogitate : » quod profectò longè distat ab eo, ne cogitemus virtuti, quatenus virtus est, aut virtutum distinctioni studeamus. Concinit Petrus de singulis distinctisque virtutibus mandans [4] : « Ministrate in fide vestrâ » virtutem, in virtute autem scientiam, in scien» tiâ autem abstinentiam, in abstinentiâ autem » patientiam, in patientiâ autem pietatem, in » pietate autem amorem fraternitatis, in amore » autem fraternitatis charitatem. » Quibus qui negaverit ita præcipi studium singularum virtutum, ut cujusque pulchritudini hæreamus, is profectò Guyoniæ atque Molinoso magis quàm Petro et Paulo consulit.

SECTIO IV.

QUARTUS ERROR : DE QUINQUE AMORIBUS, DEQUE FALSO AMORE PURO.

CAPUT I.

Quæstio, an quinque amores ab auctore definiti sint actus vel status.

1. Jam quæstionem omnem de quietismo redi-

[1] *Max. des SS.* p. 224. — [2] *Ibid.* — [3] *Ibid. art.* XL, p. 233. — [4] *Déclar.*

[1] Ubi supra. — [2] *Clem.* Ad nostrum, *de Hær.* — [3] *Phil.* IV. 8. — [4] *II. Petr.* I. 5, 6.

vivo expeditam putarêmus, neque adderemus quidquam, nisi è re esset ut retegerentur principia quibus auctor in errorem deduci nos voluit.

2. Quinque amorum scholis inandita, et ad arbitrium conficta divisio, ad errores quietisticos viam sternit falsis definitionibus, quas, ut jam notas, sive ex ipso libello repetendas, supponimus.

3. Has ut tueatur D. Cameracensis, suæ causæ præsidium reponit in eo, quod quinque illi amores sint status non actus [1]. Næ ille in valde exiguâ re vim magnam collocat. Ultro enim confitebor hic agi de quinque statibus, sed per suos actus, ut fit, definitis : quo definitiones in actus magis quàm in status cadunt. Sic in amore judaico, rerum terrenarum cupido priùs actum quàm statum afficit. Sic actus amoris, qui puræ concupiscentiæ dicitur, priùs est sacrilegus atque impius, quàm ipse status. Sic denique amor spei, qui est tertius, priùs actu quàm statu constat. Huc accedunt egregiæ ac invictæ rationes quibus dominus Carnotensis pessimam evasionem præcindit [2].

CAPUT II.

De tertio amore, sive de amore spei : auctoris errores.

1. His positis, consurgit de amore spei auctoris

XVII^a PROPOSITIO.

2. Tertius amor, » qui est amor spei, non est » omnino mercenarius (*intéressé*) ; est enim » mixtus amore Dei propter se : sed motivum » commodi proprii est ejus motivum præcipuum » et dominans [3] : » cui connexa est

XVIII^a PROPOSITIO.

3. « In amore spei motivum propriæ felicitatis » prævalet motivo gloriæ Dei [4]. »

4. Error maximus, quo docet in theologicâ virtute, hoc est in amore spei prævalere rem creatam, nempe felicitatem nostram, bono divino, nempe gloriæ Dei, quo continetur aliquid increatum, nempe Dei majestas ac dignitas. Quâ sententiâ evertitur spes theologica, ut est in Declaratione positum [5].

5. Alter error, « amorem spei non esse penitus mercenarium (*intéressé*) ; eo quòd sit mixtus initio amoris Dei propter se : » hoc est initio amoris charitatis : sive ut in Instructione pastorali ponitur [1], « actus spei includit amorem » Dei ut boni supremi, » quod est charitatis; cùm amor Dei, ut boni supremi, non possit non esse amor *præferentiæ* : alioqui non esset amor boni ut supremi. Hinc autem fit, ut spes theologica sine quodam saltem initio charitatis esse non possit : quod est falsissimum; cùm omnes theologi uno ore sentiant, charitatem quidem non sine fide et spe, sed fidem ac spem sine charitate esse posse, contrariamque sententiam reputent erroneam.

6. Sic deficit in illâ divisione quinque amorum, amor spei theologicæ, ipse quidem bonus, et à Spiritu sancto infusus, etsi ab amore charitatis separatus : unde illa divisio inadæquata et falsa, licèt ab auctore fundamenti loco posita.

CAPUT III.

In duas propositiones præcedentes notæ contra amorem naturalem auctoris ac novam motivi significationem.

1. Ludit omnino nos D. Cameracensis, cùm commodum proprium vult esse amorem humanum ac naturalem sui. Contrà primò, in amore spei, quæ est virtus theologica, et merè supernaturalis, prævalere non potest motivum creatum : atqui commodum proprium amori spei prævalet. Ergo proprium commodum non est motivum creatum.

2. Contrà secundò : motivum proprii commodi, quod in amore spei dominatur [2], idem omnino est ac motivum nostræ felicitatis [3] : atqui motivum nostræ felicitatis in spe theologicâ non est aliquid naturale, sed supernaturale : alioqui spes theologica non esset spes theologica, sed aliquid naturale motivo naturali nixum, quod est pelagianum. Ergo commodum proprium in spe theologicâ non est aliquid naturale.

3. Jam quod Cameracensis ita interpretatur [4] *motivi* vocabulum, ut non sit aliquid extrà alliciens, sed internum impulsivum, sive agendi et amandi principium, æquè erroneum est ac pelagianum. Motivum enim sive impulsivum interius amoris spei non potest esse aliquid naturale, quale impulsivum illud esse fingitur : neque nostra felicitas, aut ipsa Dei gloria est movens principium, sive impulsivum interius, sed externum. Totum ergo quo nituntur D. Cameracensis explicationes [5], vanum est; manetque sensus contrarius, qui, fatente auctore, est erroneus et pessimus.

[1] *Rép. à la Décl.* p. 8. *Instr. past.* — [2] *Lett. past.* p. 14, 15. — [3] *Max. des SS.* p. 4. — [4] *Ibid.* p. 14. — [5] *Declar. III epist.*

[1] *Instr. past.* — [2] *Max. des SS.* p. 4. — [3] *Ibid.* p. 14. — [4] *Instr. past.* — [5] *Ibid.*

4. Omnino enim recordari nos oportet id quod dicit auctor : scilicet in libro de Doctrinâ Sanctorum, » absque novis suis explicationibus, de » paginâ ad paginam, de lineâ ad lineam, scatere omnia ineptiis atque insaniis [1], » ut etiam alibi annotatum est [2].

CAPUT IV.

De quarto amore.

XIX^a PROPOSITIO.

1. » Datur amor charitatis adhuc mixtus reliquiis commodi proprii (*intérêt propre*), qui » est verus amor justificans, eo quòd motivum » gratuitum (*désintéressé*) in eo dominetur [3] : » cui æquivalet ista

XX^a PROPOSITIO.

2. « Is amor Deum quærit propter se, eumque » omnibus rebus nullâ exceptâ anteponit : » rursus : « nec felicitatem suam quærit nisi propter » Dei gloriam. »

XXI^a PROPOSITIO.

3. « Hæc vera charitas nondum est pura, hoc » est, nondum est impermixta [1] (*sans aucun » mélange*). »

XXII^a PROPOSITIO.

4. « Quartus amor, sive charitas adhuc mixta » cuidam motivo commodi proprii, relato et subordinato ad motivum principale, ad finem ultimum, qui est pura gloria Dei, deberet nominari amor charitatis mixtæ : sed cùm hunc » amorem assiduè opponere debeamus amori » puro, sive ab omni commodi ratione absoluto, » huic amori dare cogor nomen amoris mercenarii, sive commodo studentis (*intéressé*): quia » adhuc mixtus est reliquiis commodi proprii, » quanquam est amor, quo Deus nobis ipsis anteponitur [5]. »

5. Ex his liquet amorem charitatis veræ ac justificantis, quo Deum nobis rebusque omnibus anteponimus (prop. XIX et XX), non esse purum (prop. XXI), sed mixtum (prop. XXII); contrà quòd omnis schola definit amorem charitatis veræ ac justificantis esse gratuitum.

6. Quòd autem passim respondet auctor, agi de statu non de actu; redit solutio suprà allata (cap. I, n. 3), de statu quidem agi, sed definiendo per actus : ita ut actus magis definiatur quàm status. Reverà enim actui convenit, ut sit justificans, ut in eo prævaleat motivum gratuitum (*désintéressé*), ut Deum rebus omnibus sibique anteponat, ut felicitatem non nisi propter finem ultimum ac puram Dei gloriam quærat : quæ quidem statui charitatis justificantis competunt, sed ideo vel maximè quòd competant actui; unde ille status, totâ scholâ consentiente, debuit appellari amoris gratuiti ac puri, ab actu principali quem elicit : nec sine errore mercenarius ac mixtus appellari potest.

7. Si enim ideo mixtus ac mercenarius dicitur, quòd sit spei conjunctus, sequitur ut quinti gradûs amor pariter mixtus sit ac mercenarius; quippe spei æquè conjunctus, ut fides catholica docet, ac mox declarabimus.

CAPUT V.

De quinto amore sive puro D. Cameracensis æquivocationes.

1. Hic demonstrare aggredimur id quod de amore puro Cameracensis obtendit merâ æquivocatione constare, et amorem purum quintum, qualem ille definivit, nulli nisi ipsi agnitum et probatum : cùm autem hâc in re vel maximè totius libri ratio contineatur; ut omnia tradantur enucleatiùs, geometrico more procedemus. Sint ergo istæ definitiones ac postulata nostra.

DEFINITIO PRIMA.

2. Purum sive gratuitum amorem nos hic non eum dicimus quem tota schola agnoscit amorem charitatis pro objecto specifico sive primario habendis Deum in se consideratum; hoc enim sensu omnis actus amoris sive charitatis purus est et gratuitus : ac de eo nulla est litigatio.

DEFINITIO SECUNDA.

3. Hic amor charitatis est ille quem auctor quarto gradui assignat [1]; estque is qui Deum nobis nostrisque commodis, ac rebus omnibus anteponit, nec felicitatem suam quærit nisi propter Dei gloriam [2] (prop. XIX, XX, XXI, XXII : cap. superiori, n. 1, 2, 3, 4). Is amor reverà purus est et gratuitus ; sed non est ille amor purus, quem toto libro Cameracensis intendit.

DEFINITIO TERTIA.

4. Amor purus, in quem toto libro Camera-

[1] Ire Lett. à M. de Meaux, p. 46. — [2] Rép. à quatre Lett. n. 26. — [3] Max. des SS. p. 6. — [4] Ibid. p. 8. — [5] Ibid. p. 14.

[1] Max. des SS. p. 6. — [2] Ibid. p. 8.

censis intendit [1], est is qui hunc prætergressus, quinto gradui ab auctore assignatur : definiturque « amor Dei propter Deum solum in se considératum, nullâ mixtione mercenariâ neque » metûs neque spei. »

POSTULATUM.

5. Petimus concedi nobis verba, sive locutiones auctoris stricto, et ut aiunt, rigoroso, hoc est, proprio sensu esse intelligenda. Concessum ab auctore, cùm ultro spoponderit se sublaturam æquivocationem omnem, et rem deducturum ad rigorem theologicum, et ad exactas definitiones [2]. His positis, statum quæstionis facilè et claré ponimus.

CAPUT VI.

Ex his status quæstionis.

1. His positis, planè oportet ut concedatur nobis, quinto amori, sive amori quinti gradûs, secundùm auctorem, inesse debere aliquid excellentius, quàm ut Deum sibi rebusque omnibus anteponat, nec nisi propter Dei gloriam felicitatem quærat. Id enim amori quarti gradûs competit, quo hic longè præstat.

2. Atqui amore illo, qui quartus appellatur, nihil excellentius fingi potest, quàm ut spei metûsque nulla prorsus ratio habeatur.

3. Fac enim in illo quinto gradu aliquam haberi spei sive salutis ac felicitatis æternæ rationem ; tunc nihil potest esse melius, quàm ut spes felicitatis non nisi ad Dei gloriam referatur. Hoc autem jam competit amori quarti gradûs. Ergo amori quinti gradûs nihil superest acquirendum, quàm ut spei felicitatis æternæ nullus relinquatur locus, hujus nulla usquam ratio habeatur. Atqui hoc merum figmentum est, quo spei theologicæ vis omnis extinguitur. Ergo is est pessimus quinti amoris fructus, ut spei vim extinguat; repugnante Scripturâ, ac dicente apostolo : « Nunc autem manent tria hæc, fides, » spes, charitas. »

4. Hæc igitur auctoris summa doctrinæ est, nec deest aliud quidquam nisi ut ex ejus verbis propositiones ex his ductæ contexantur; quod nunc nobis præstandum est.

CAPUT VII.

Doctrinæ præcedenti aptæ auctoris propositiones contrariæ apostolo, et concilio Tridentino.

XXIII[a] PROPOSITIO.

1. « Neque pœnarum metus, neque desiderium mercedis in hoc amore (quinti gradûs) » ullam habent partem [1] : » strictè loquendo (ex postulati nostri ratione ; suprà cap. V, n. 5) erroneum. Nullam enim partem habere generatim dictum, ita intelligitur, ut salutis desiderium, sive spes theologica, nihil conferat ad amorem, neque ullum in iis sit amandi incentivum, nulla illecebra sive ratio illiciens ac movens. Hoc autem erroneum est, clarè adversatur dicenti apostolo: *Finis præcepti charitas* [2]; quo omne præceptum adeoque spei theologicæ ac desiderii salutis comprehendi negat nemo.

2. Adde quòd ea propositio proscribitur expresso decreto concilii Tridentini, clarè definientis [3] omnes justas animas *intuitu mercedis æternæ*, et *suam ipsorum socordiam* (post peccatum originale innatam omnibus) *excitare, seque cohortari, ut in stadio currant* : quod etiam ad animas perfectissimas pertinere, Mosis ac Davidis exempla in eodem decreto allata demonstrant.

3. Ex his igitur claret, de fide esse, quòd mercedis ejusque maximè quæ Deus est, sive divinæ possessionis intuitu, animæ etiam piæ ac perfectæ saltem magis accendantur ad amandum Deum amore charitatis.

4. Quare verum quidem est, charitatem non sistere in salutis desiderio, sed illud referre ad Dei gloriam, ut est dictum (definitione II, cap. V, n. 3). Ut autem universim dicatur desiderium salutis nullam partem habere in amore Dei, neque saltem motivi cujusdam excitantis, sive incentivi, incitamenti, rationis illicientis loco esse, propriè ac strictè loquendo, ut ex postulato nostro suprà memorato, verba auctoris sumi debent; erroneum est, et apostolico dicto conciliique Tridentini decreto contrarium.

XXIV[a] PROPOSITIO.

5. Sequitur auctor : « Non jam diligitur (Deus » ab illis animabus) neque meriti, neque per» fectionis, neque felicitatis, quam amando in» veniant, causâ [4] : » eodem modo erroneum est, et apostolo concilioque Tridentino contrarium. Congruit autem Guyoniæ (sup. sect. I, cap. I, n. 3, 4).

6. Rursus de duabus illis propositionibus quæro : an de habitu sive statu perfectè amantium proferatur illud, *nullam habere partem* : an de actu amoris puri sive quinti gradûs. Si de habitu vel statu, ut passim auctor postulat, aperta est hæresis, excludens à toto statu salutis desi-

[1] *Max. des SS.* p. 10, 13. — [2] *Ibid. Avert.* p. 25, 26, 27, 28.

[1] *Max. des SS.* p. 18. — [2] *I. Tim.* I. 5. — [3] *Sess.* VI, *cap.* XI. — [4] *Max. des SS.* p. 10.

derium : quippe quod ad hunc statum nihil confert. Sin autem de amore actuali loquitur auctor, valet censura in hoc capite ad propositionem XXIII posita n. 3; et ad hanc propositionem XXIV repetita.

CAPUT VIII.

Alia propositio ad eumdem finem spectans.

XXV[a] PROPOSITIO.

1. Subdit auctor [1] : « Tantumdem amaretur » Deus, etiamsi per suppositionem impossibilem » ignoraturus esset se amari, aut etiam vellet » miseros facere qui eum dilexissent : » quæ verba propriè et strictè, uti debent (ex postulato nostro), sumpta, significant nullis Dei beneficiis, nec ipsâ Dei visione amore incendi posse : contra quod demonstratum est, ex traditione Patrum et ex claris Evangelii locis, ad fidem pertinere, in libello cui titulus, *Schola in tuto* (q. XII, art. VIII et IX, n. 218, 219, 220, 221, 222).

2. Neque excusari potest auctor ex quibusdam fortè similibus sive affinibus piorum virorum dictis; eo quòd ibidem demonstratum sit locos eos esse interpretandos per piam quemdam excessum piamque hyperbolen; quam strictè sumi, et ab auctore in regulam verti, ratio fidei non sinit.

3. Ex his autem confirmatur, secundum dicta sanctorum, id quod sæpe diximus : motiva charitatis inter se ordinari posse, ita ut ediscamus aliud alio prius aut majus esse; non autem aliud ab alio separari oportere.

4. Confirmatur etiam error auctoris pro certo principio sive decreto statuentis, in amore puro, nullam beneficiorum Dei sive præcedentium sive futurorum, nullam divinæ bonitatis, quatenus benefica est, haberi rationem : quod notari volumus, ut quod et per sese sit pessimum, et pessima suo loco observanda inducat : atque hæc de quinque amoribus, ac de amore quinto sive puro, ad mentem auctoris ibidem constituto, dicta sint : nunc ad ejusdem auctoris articulos procedamus.

SECTIO V.

ALIÆ PROPOSITIONES AD EUMDEM FINEM SPECTANTES EX ARTICULIS LIBRI D. CAMERACENSIS.

CAPUT I.

Ex articulo secundo demonstratur separari virtutem movendi sive excitandi, ab æternâ salute.

XXVI[a] PROPOSITIO.

1. « Qui puro amore diligit nullâ commodi » proprii mixtione, non excitatur sui commodi » motivo [1] : id autem est à *commodo suo*, quo etiam salus æterna continetur, arcere excitandi sive movendi vim. Unde pergit, » non vult beatitudinem, nisi quia scit et Deum eam velle, » et velle ut velimus, ad ejus gloriam : »quo efficitur,ut nostra beatitudo sal usque, per sese suâque insitâ bonitate, jam nos nullatenus moveat. Firmat autem ex sequentibus [2] : « Si per casum, » qui propter promissa merè gratuita est impossibilis, vellet Deus ad nihilum redigere animas » justas in ictu mortis corporalis, vel eas privare visione sui, aut eas tenere æternaliter in » tentationibus miseriisque hujus vitæ, ut supponit Augustinus, aut eis procul à se imponere sempiternas inferni pœnas, ut sanctus » Chrysostomus post sanctum Clementem Alexandrinum supponit, animæ hujus status, puri » amoris, non amarent Deum neque servirent » Deo minùs fideliter. »

XXVII[a] PROPOSITIO.

2. « Quæ non possunt separari ex parte objecti » (nempe beatitudo à Deo amato cum finali perseverantiâ) « respectu motivorum, realissimè separari possunt [3]. »

XXVIII[a] PROPOSITIO.

3. Subdit [4] : « Non potest Deus non esse beatitudo fidelis animæ : sed illa eum potest » amare amore tam gratuito (*désintéressé*) ut » nec intuitus Dei beatifici quidquam augeat » amorem Dei in se considerati nullâ cogitatione sui : ac tantumdem amaret si nunquam » futurus esset beatitudo suâ. » Tres postremæ propositiones, quia coincidunt cum XXIII, XXIV, XXV [5], eâdem censurâ dignæ sunt. Horum error est in eo magis : nempe quòd auctor asserat, animas perfectas non magis amare, sive non magis incendi ad amandum, Deoque ex amore serviendum, ex quovis Dei etiam visi ac beatifici intuitu : quod in nullo sanctorum, quos auctor allegat, invenitur. Ergo concedimus quidquid Deus sive per possibile, sive per impossibile nobis imponat, eum amandum, ei amore serviendum esse : ut autem nullo Dei etiam visi beneficio magis magisque anima etiam perfectissima sese ad inflammandum, sive ad firmandum amorem cohortetur, et nullus sanctorum dixit; et es erroneum, ex antecedentibus, et ex concilio Tridentino reprobatum expresso decreto, quod suprà retulimus [6].

[1] *Max. des SS. p.* 11.

[1] *Max. des SS. p.* 26. — [2] *Ibid. p.* 27. 28. — [3] *Ibid. p.* 28. — [4] *Ibid.* — [5] *Sup. sect.* IV, *cap.* VIII *et* IX. — [6] *Ibid. cap.* 8, *n.* 2.

CAPUT II.

Ex his solutio locorum Patrum: sanctorum securitas: his congruunt scholastici.

1. Locus Augustini pro exemplo sit: posteaquam enim statuit spe pacis æternæ adversus vitia certandum; subdit [1]: « Sed si, quod absit, » illius tanti boni (pacis æternæ) spes nulla esset, » male debuimus in hujus conflictationis molestiâ remanere, quàm vitiis in nos dominationem non eis resistendo permittere. » Vides Augustinum docere vitio quidem repugnari oportere, etiam si pugna sanctæ charitatis cum vitiosâ cupiditate foret perpetua; non autem negare charitatem hinc magis incitari ad pugnam, si spes sempiternæ pacis affulgeat.

2. Clemens autem Alexandrinus docet [2], si salus et charitas separari possent, anteponi oportere charitatem: nòn verò docet eam majorem aut firmiorem non futuram, si salutis æternæ, hoc est Dei habendi et possidendi, intuitu accendatur: quod esset erroneum.

3. Chrysostomus verò docet [3] quidem, si fieri posset, Paulum à Christo libenter anathema futurum pro salute Judæorum: sed *hoc securus dicebat* præ desiderio Christi [4]; tantò scilicet ejus cupidior, quantò ut gloriam suam in Christo ita amorem augeri per hoc quoque anathema sentiebat.

4. Profert Cameracensis ex persecutione Vandalicâ sanctum Victorianum martyrem clarâ voce profitentem, etiam subtractâ spe æternæ vitæ fidelem se Creatori futurum [5]. Quorsum ista? non enim sanctus martyr propterea ab amore motivum spei separat, aut inutile prædicat ad accendendum amorem, cùm subdat: « Securus sum de Deo Christo et Domino meo: » quâ voce declarat se promissorum fide ad martyrium, hoc est, ad eam charitatem, quâ, ipso Domino teste, nulla potest esse major, excitari.

5. En ubique apud sanctos illa securitas quam sæpè inculcavimus. En Afer Victorianus ejusdem securitatis à sancto Augustino Africæ speciali doctore explicatæ memor: de quâ securitate vide id quod alibi monnimus [6].

6. Ejusdem securitatis testis Cassianus, de Pauli anathemate: « Securus optat interire pro » Christo [7]: » en illa securitas, quæ promissis nixa et excitata, se ad exhibendam Christo perfectissimam charitatem adhortatur.

7. Ut addamus et scholasticos, eosque antiquissimos; Scotum audivimus [8] post « circumscriptam ab objecto primario charitatis, commoditatem ad amantem, » ne tamen cætera motiva sive incitamenta ad excitandam charitatem minùs valere viderentur, induxisse « secun» darias objectivas rationes amantis, redaman» tis ac beatifici Dei, in quantum est bonum » communicativum sui nobis, ex specialis ama» bilitatis intuitu allicientes ad amandum. »

8. Videantur hanc in rem loci à D. Carnotensi allati [1], Durandi admittentis respectum etiam ad bona temporalia tanquam *adminiculativum* ad charitatem [2], « in quantum omne bonum ad» dito alio bono redditur eligibilius: » iterum: « in amicitiâ civili potest haberi respectus ad » dilectiones et utilitates quæ ex amicitiâ conse» quuntur, dummodo non habeatur ad eas re» spectus principaliter: » Gabrielis [3]: « Multæ » sunt rationes diligendi: prima et perfectis» sima, bonitas Dei: » denique: « Secundùm » quod plures vel potiores rationes communicabi» litatis concurrunt in uno diligibili, secundùm » hoc magis diligendum affectivè. » Majoris [4]: » Licèt Deus secundùm bonitatem intrinsecam » sit ratio objectiva charitatis, tamen esse crea» tivum, et nos creasse, et redemisse, et glori» ficare, sunt causæ allectivæ minùs principales » ad hoc, quod Deum diligamus, » etc. Quæ Scoto concinunt.

9. Ipse Carnotensis, unus omnium professus [5], vel maximè se fuisse et esse communioris in scholâ sententiæ defensorem circa motiva specificativa charitatis et spei: tamen cum cæteris theologis addit, « motiva particularia virtutum » esse excitativa puri amoris [6]. » Cui rei comprobandæ profert sancti Thomæ locos à nobis etiam alibi memoratos [7].

10. Huic adjunximus et sanctum Bonaventuram [8], et è recentioribus Suarem [9]; ex mysticis quoque Rusbrokium et Harphium [10]: ut schola omnis, omnes mystici in eam sententiam uno ore consenserint; ac si qui a communi omnibus sententiâ, verbo magis quàm re nonnihil declinasse videantur, ad eam benignâ interpretatione revocentur.

11. Est enim evangelicum, et ex ipso charitatis præcepto ductum illud, *Diliges Dominum Deum tuum:* et istud, *Hoc fac et vives:* et hoc, *ut bene sit tibi*: nihilque est absurdius, quàm à charitatis motivis arcere, quæ ipso mandato charitatis continentur.

[1] *De Civ. Dei*, lib. XXI, cap. XV; tom. VII, col. 635. — [2] *Lib.* IV *Strom.* — [3] *Hom.* XV *et* XVI *in Rom.* — [4] *Schol. in tut. q.* XII, *art.* II, *n.* 195. — [5] *Vict. Vit. lib.* V, *cap.* 4. — [6] *Schol. in tuto, q.* XII, *art.* II, *n.* 195, 198. — [7] *Coll.* IX, *cap.* 18. — [8] *Schol. in tut. q.* IV, *art.* II, *n.* 81 *et seq.*

[1] *Lett. past.* — [2] *In* 3. *dist.* 29, *q.* 3, *in fin.* — [3] *In* 3. *dist.* 29. *q. un. con.* 6. — [4] *In* 3. *dist.* 27, *q.* 2. — [5] *Lett. past.* — [6] *Ibid.* — [7] *Schol. in tut. q.* III. *art.* I *et seq. q.* V, *art.* VI. — [8] *Ibid. q.* III, *art.* VI *et seq.* — [9] *Ibid. q.* VII, *art.* V. — [10] *Ibid. q.* IV, *art.* VI.

CAPUT III.

Idem probatur ex articulo quarto.

XXIX^a PROPOSITIO.

1. « Relinquendæ sunt animæ in exercitio » amoris adhuc mixti commodo proprio, quan- » diu attractus gratiæ ibi relinquit eas[1]. »

XXX^a PROPOSITIO.

2. Sequitur : « Hæc motiva reverenda sunt. »

XXXI^a PROPOSITIO.

3. Pergit : « Diffusa sunt ea motiva omnibus » Scripturæ libris, pretiosissimis quibusque tra- » ditionis monumentis, et omnibus Ecclesiæ pre- » cibus. »

XXXII^a PROPOSITIO.

4. Postea : « Utendum est his motivis ad » comprimendas cupiditates (les *passions*), ad » firmandas virtutes omnes, ad abstrahendas » animas ab omnibus vitæ præsentis illecebris » sive objectis.

5. Ex his demonstratio : motiva *reverenda* commodi proprii : motiva commodi proprii totâ Scripturâ, traditione, precibus ecclesiasticis fusa : motiva adhibenda ad comprimendas animi perturbationes, ad virtutes exercendas, ad conculcandum præsens sæculum ; nihil sunt aliud quàm ipsa motiva spei christianæ ex divinis promissionibus ubique inculcata, quæ à nullo statu nisi ex errore manifesto eoque gravissimo, tolli possunt : atqui ea motiva, qualia hic adducta sunt in perfectionis statu, ab auctore tolluntur (ex prop. XXIX) : ergo ille perfectionis status, qualis ab auctore fingitur, erroneus est.

6. Hæc autem tam reverenda, tam ubique inculcata motiva ad affectus naturales trahere, nihil est aliud quàm toti orbi illudere, ac Patribus, ecclesiasticis precibus, ipsique Scripturæ vim apertam inferre.

7. Quin auctor id excusationis loco afferens, contra seipsum pugnat. Articulo enim tertio falso, inter falsa ponit istud : « Perfectis anima- » bus detrahere oportet desiderium cœlestis pa- » triæ, ac recidere motiva interessata spei. » Ergo pro vero est, conservanda *motiva spei :* quibus, inquit[2], « eversis, contemptui sunt fun- » damenta justitiæ christianæ. » Ergo motiva illa *interessata* spei, justitiæ christianæ fundamenta sunt : atque adeo non naturalia sed supernaturalia : quo uno dicto affectùs naturalis explicatio planè tollitur.

[1] *Max. des SS.* p. 38. — [2] *Ibid.* p. 37.

CAPUT IV.

Idem conficitur ex articulo quarto.

XXXIII^a PROPOSITIO.

1. « Sanctus Franciscus Salesius, qui exclu- » dit tam formaliter omne motivum interessa- » tum ab omnibus virtutibus perfectarum ani- » marum, vestigiis inhæret sanctorum Augustini » et Thomæ[1]. »

XXXIV^a PROPOSITIO.

2. « Non hic ergo quærenda spes est, per mo- » tivum interessatum exercita[2]. » Quâ voce motivi scilicet *interessati* intelligitur motivum Dei, ut est nobis bonus : unde subdit : « Objectum » formale spei est bonitas Dei ut est nobis » bona[3] : » quod objectum non potest non esse motivum. Ergo error auctoris est, quod illud objectum *divinæ bonitatis ut est nobis bona,* jam movere cesset; cesset esse motivum, ut etiam sequentia declarabunt.

3. Neque hic recurrendum est affectum naturalem, qui pro motivo *interessato* habeatur, cùm ab eodem auctore (capitis antecedentis n. 7) motiva interessata spei sint supernaturalia, quippe quæ fundamenta sint justitiæ christianæ.

XXXV^a PROPOSITIO.

4. « Una superest difficultas, quomodo anima » ad plenum ab interesse absoluta (*désintéres- » sée*) possit velle Deum, ut est suum bonum[4]. » Quæ difficultas ita expeditur : « Vult Deus ut » velim Deum, quatenus est meum bonum, mea » felicitas, mea merces : eum volo formaliter » sub hâc præcisione, sed non eum volo eo mo- » tivo, præcisè quòd sit meum bonum. » Subdit : « Objectum et motivum differunt ; objectum est » meum commodum ; sed motivum non est in- » teressatum, quandoquidem nihil aliud spectat » quàm Dei beneplacitum. » Id autem apertè est tollere motivum spei, quod est ipsum commodum salutis æternæ, nec aliud motivum relinquere perfectis animabus, quàm ipsius charitatis : quod est verbo tenus retinere spem et objectum ejus ; re autem, vim ejus omnem tollere. Unde

XXXVI^a PROPOSITIO.

5. « Id volo quod est reverà meum maximum

[1] *Max. des SS.* p. 40. — [2] *Ibid.* p. 41. — [3] *Ibid.* p. 42. — [4] *Ibid.* p. 44.

» commodum (*intérêt*), et ut tale est à me agni» tum, absque eo quod motivum ipsum com» modi studiosum (*intéressé*) ad id me deter» minet[1] : » quo apertè negatur ipsius *maximi commodi*, id est ipsius salutis æternæ rationem valere quidquam, ut ad agendum animus impellatur : ex quo ulteriùs inducitur illa separatio, quâ ab objecto spei, quod est commodum, vis movendi sive excitandi separetur : quod iterum atque iterum nihil est aliud, quàm ipsam spei rationem, verbis licèt defensam, reverâ extinguere.

CAPUT V.

Ex articulo quinto : ubi de resignatione et indifferentiâ ex sancto Francisco Salesio.

1. Hæc autem ut radicitus amputentur, et ad imum usque veritas elucescat, repetenda discrimina resignationis et indifferentiæ à sancto Francisco Salesio mutuata[2], quibus totus liber utitur. Sit ergo auctoris.

XXXVII[a] PROPOSITIO.

2. « Duo sunt status justarum animarum[3]. » Primus sanctæ resignationis, in quo anima » vult aut vellet multa sibi ex motivo sui proprii » commodi (*son propre intérêt*): itaque à sancto » Francisco Salesio habere adhuc dicitur desi» deria propria interessata sed submissa volun» tati Dei quam suis commodis (*à son intérêt*) » anteponit : alter status est sanctæ indifferen» tiæ, in quo statu anima nihil vult ex motivo » sui proprii commodi (*par le motif de son » propre intérêt*) : neque habet submittenda de» sideria interessata, quia nullum habet am» pliùs desiderium interessatum sive commodi » studiosum. »

XXXVIII PROPOSITIO.

3. Sequitur : « Restant in animâ proclivitates » (des *inclinations*) ac repugnantiæ involunta» riæ quas submittit : sed nulla habet desideria » voluntaria et deliberata propter suum commo» dum, nisi in iis casibus ubi non cooperatur » fideliter toti suæ gratiæ. »

XXXIX[a] PROPOSITIO.

4. Pergit: « Anima indifferens cùm suam » impleat gratiam nihil vult, nisi propter Deum » solum, et quomodo Deus ut id velit efficit per » suum attractum. »

5. Hæ propositiones duobus modis considerandæ sunt : primùm in seipsis; secundò per respectum ad B. Salesium ex quo referuntur.

6. In se consideratæ erroneæ sunt, cùm ex his constet animas indifferentes sive perfectas nihil jam deliberatè velle sibi, sive ad suum commodum. Ergo excludunt omnem voluntatem deliberatam quâ volunt aliquid sibi, sive ad commodum illud. Atqui spes est voluntas deliberata quâ anima vult aliquid sibi commodum, nempe salutem æternam. Ergo ex his propositionibus spes tollitur.

7. Confirmatur ex illis verbis, « exceptis iis » casibus in quibus anima non cooperatur toti » suæ gratiæ neque eam totam implet. » Ergo animæ perfectæ gratia excludit omne commodi desiderium ; salus autem æterna est nobis commoda, utilis, proficua et in nostrum emolumentum vergens. Ergo gratia perfecti statûs salutis excludit desiderium.

8. Jam quod attinet ad B. Salesium, qui hic testis adducitur, locus in quo hæc ex professo tractat, unus est, ductus scilicet ex libro *de Amore Dei* IX, cap. III et seq. Atqui constat, ut sæpe demonstravimus[1], eo loci agi tantùm de eventibus temporalibus, ac mutabilibus, hujus vitæ; de æternâ salute nihil quidquam: quod si quid de eâ subditur, non de salutis substantiâ, sed de dilatione agi, occasione Pauli ac Martini consentientium ad protrahendam mortalem hanc vitam pro fratrum salute. Aliud autem est, consentire dilationi ex spe procurandæ fraternæ salutis; aliud, ad rem ipsam indifferenter se habere. Ergo Salesius nunquam eam suasit indifferentiam pro quâ testis adducitur.

9. Id autem sæpius objecimus[2], auctoremque interpellavimus, ut si quid contrarium Salesius aliquando memorasset, clarâ voce testaretur[3] : ad quæ ille obmutuit, nihilque aliud quàm eosdem sancti viri locos jam solutos attulit. Sit ergo certum, propositiones suprà dictas et per sese esse erroneas, et nullâ Salesii auctoritate fultas.

CAPUT VI.

Aliud ex eodem articulo quinto.

XL[a] PROPOSITIO.

1. « Anima nihil vult sibi sive propter se; sed » vult omnia propter Deum[4] : » quod est con-

[1] *Max. des SS.* p. 46. — [2] *Vid. Myst. in tut.* n. 218, *usque ad* 226. — [3] *Max. des SS.* p. 49.

[1] *Instr. sur les états d'or.* liv. VIII. — [2] *Ibid.* — [3] *Avertiss. sur les div. écrits.* — [4] *Max. des SS.* p. 52.

tra spem volentem sibi salutem, eamque volentem *propter se*, non tanquam esset sola sibi finis ultimus, sed relato desiderio ad Dei gloriam.

XLI^a PROPOSITIO.

2. » Anima nihil vult ut perfecta ac beata sit » propter suum commodum: » æquè falsum et contrarium spei, quæ vult beata esse propter suum quidem commodum; sed accedente charitate in ulteriorem finem relatum. Nec spem restituit auctor, addendo » animam velle perfec» tionem omnem atque omnem beatitudinem » quatenus Deo placet, ut nos hoc velle efficiat » instinctu gratiæ. » Neque enim id velle eo quòd Deo id placeat, impedimento est quominùs idem nobis quoque ac propter nos velimus affectu subordinato, ut dictum est. Elucescit autem error ex sequenti propositione.

XLII^a PROPOSITIO.

3. » In hoc statu anima non jam vult salutem » ut est salus propria, ut æterna liberatio, ut » meritorum merces, ut commodum maximum.» Rursus: » Verum est tantùm animam non velle » salutem ut est nostra merces, nostrum bonum, » nostrum commodum. » Quæ sunt erronea et exclusiva spei, cùm, ipso fatente auctore, spes velit Deum « in quantum est, inquit [3], bonum » meum, mea felicitas, mea merces. » Quæ quidem si inter se claris verbis pugnant, nihil mirum cùm falsa doctrina non possit sibi esse consentanea.

CAPUT VII.

Aliud ex articulo decimo sexto, ubi de proprietate.

XLIII^a PROPOSITIO.

1. » Secunda proprietas imperfecta, sed innocua, est amor propriæ excellentiæ, ut est nos» tra, sed cum subordinatione ad finem essen» tialem qui est Dei gloria: non volumus » virtutes nisi perfectissimas. eas propter Dei » gloriam præcipuè volumus; sed eas tamen » volumus, ut earum et meritum et mercedem » habeamus [2]. » Ubi ad imperfectionem refertur, quòd velimus virtutes perfectissimas; propter Deum etiam, idque præcipuè: quare nihil aliud perfectis reservatur, quàm ut eas nullo modo velint ut excellentiam sive perfectionem suam, et ut meriti mercedisque causam; unde clariùs et expressiùs:

[1] *Max. des SS. p.* 44. — [2] *Ibid. p.* 134.

XLIV^a PROPOSITIO.

2. » Sunt eæ virtutes minùs perfectæ iis quas » sancta indifferentia exercet propter solam Dei » gloriam sine ullâ proprii commodi ratione, » nec propter meritum, nec propter perfectio» nem, nec propter mercedem, etiam æter» nam [1]. » quo motiva spei etiam subordinata excluduntur, et ad imperfectas animas ablegantur.

CAPUT VIII.

Aliud ex articulo duodecimo de amore sui: et an perfectis animabus non alia amandi causa sit quàm ipsa Dei voluntas, seclusis motivis proximis.

XLV^a PROPOSITIO.

1. » Illæ animæ sibi ipsis velut extraneæ sunt, » nec se jam diligunt, nisi eo ritu modoque quo » cæteras creaturas diligunt puræ charitatis or» dine: sic enim sese Adam innocens dilexisset » unicè propter Deum [2]. » Ac postea: » Ergo » perfectio puri amoris in eo consistit, ut ne » nos jam diligamus nisi propter ipsum Deum.» Et quidem tam exacta, tam accurata, et, ut ejus verbis utar tam *rigorosa* pollicitum, ita charitatem ordinare oportebat, ut se quidem et proximum anima diligeret propter Deum, quod omni animæ justæ, etiam extra perfectionis statum, competit: non sic tamen ut non nisi propter Deum, quod auctor perfectis reservat animabus, quasi tota amandi ratio esset ipse Deus; animæ verò etiam sanctæ nulla propria inesset amabilitas.

2. Neque obstat quod auctor eam agnoscere videatur dum in animâ diligendam proponit imaginem Dei, et in quovis Dei opere propriam bonitatem, quæ etiam in se amandi causam præbeat. Non, inquam, id obstat: nam cùm id tribuat imperfectis animabus, perfectis sublimius quid relinquat oportet, ut animæ quidem justæ, sed imperfectæ, se in se, licet propter Deum, diligant; perfectæ verò id addant ut non nisi propter Deum, tanquam una Dei amabilitas, seclusis motivis proximis, etiam subordinatis, totum amorem alliciat: alioqui inter imperfectas perfectasque animas nihil erit discriminis.

3. Quod ergo perfecta anima sibi velut *extranea* sit, incredibile dictu est quàm malè et incommodè pronuntiatum sit. Neque valet ratio, quod quivis seipsum non alio ordine quàm proximum diligat. Sibi enim quisque est proximus

[1] *Max. des SS. p.* 135. — [2] *Ibid. p.* 106, 107.

et intimus : ratio autem diligendi sui extenditur ad proximum, qui est alter nos, nostrumque intimum membrum. Huc accedit, quod et nos et proximum ut rem Dei nobis intimi diligamus amore elicito ab ipsâ charitate : quæ diligendi ratio justis omnibus communis est, ita ut et Deum et proximum et nos unâ charitate, duobus licet mandatis comprehensâ, diligamus.

4. His concinunt ista : quòd imperfectis animabus et adhuc *proprietariis* concedatur ut propriam excellentiam tanquam suam ex sanctâ resignatione diligant [1] : perfectis, sive in sanctâ indifferentiâ positis, reservetur, non modò ut amorem propriæ excellentiæ referant ad Deum ut ad finem principalem, verùm etiam *ad propriam excellentiam* nihil attendant, « nec jam » ullo commodo, ullo merito, ullâ perfectione, » ullâ mercede ac nequidem æternâ moveantur. »

5. Hinc illæ apud auctorem frequentissimæ voces [2], ut beatitudo nostra unicè propter Deum, nec nisi propter Deum diligatur, tanquam ex sese sit indifferens. Unde etiam usque ad illam sancta indifferentia protendatur ; separenturque motiva, non autem ordinentur tantùm, ut faciendum esse sæpe monuimus.

6. Neque huic obligationi nostræ satis auctor consulit, dum exclusivam hanc, *unicè propter Deum*, et non nisi *propter Deum aut propter Dei voluntatem*, ideo admittendam docet, quòd Dei voluntas etiam illam inhærentem rebus convenientiam complectatur et velit, adeoque et nobis volendam esse decernat. Cùm enim illa rebus innata convenientia ad omnem pateat charitatis statum, redibit illud suprà (n. 2) memoratum, perfectos inter et imperfectos ab auctore agnitos nihil relinqui discriminis.

7. Neque obstant sanctorum loci, ubi interdum illa exclusiva, quam auctor inducit, statui videatur : omnino enim, postquam introducta est hæc quæstio, et in eo jam res erat ut omnis æquivocatio tolleretur, decebat auctorem accuratiora, distinctiora, clariora et ab omni ambiguo submota sectari.

CAPUT IX.

Radix erroris : Guyoniæ dicta.

1. Radix autem erroris est

XLVI[a] PROPOSITIO.

« Quòd sancta indifferentia admittat generalia desideria non modò cognitarum, verùm » etiam omnium latentium voluntatum Dei [1] : » ubi notandæ istæ voces, *generalia desideria* : et istæ, *omnium, latentium licet, Dei voluntatum*. En universim omnium quamvis sint latentissimæ : quibus voluntatibus etiam reprobationis et aliorum et suæ decreta continentur, et desiderium ad ea usque protenditur : ut est in nostrâ Declaratione positum [2].

2. Ex hoc autem dogmate id consequitur, quod est sæpissime ab auctore dictum, ut sancta indifferentia omne desiderium non modo subordinet, quod facit resignatio, sed etiam submoveat et tollat ; usque eo ut nec salutis æternæ votum relinquat integrum.

3. Ex quo pariter consequitur, ut si spes salutis insit, non jam tamen moveat ad ipsam quoque salutem indifferentes animas.

4. Ex hoc denique sequitur, ut infelix anima ex *persuasione invincibili ac reflexâ suæ reprobationis*, in eam, imò et *in justam condemnationem suam* vero et *absoluto sacrificio* acquiescat : sin autem vero sacrificio, ergo et voluntario, quidquid tergiversetur auctor. Neque enim erravit David dicens : *Voluntariè sacrificabo tibi* : aut esse potest sacrificium quod non sit voluntarium. Quæ, quantumvis absurda et hæresim apertè sonantia, auctor tamen necessariò tueri cogitur ex proposito tuendæ Guyoniæ inducentis animas [4], « ut se indifferentiâ » eousque collocent, ut nihil velint nisi illud » quod Deus ab ipsâ suâ æternitate decreverit, » sive de corpore, sive de animâ, sive de temporalibus, sive de æternis. » Unde auctor adductus est ut indifferentiam more Guyoniæ exponeret, dicens, quòd *sancta indifferentia admittat generalia desideria*, non solùm cognitarum, verùm etiam *omnium ac latentium quoque voluntatum Dei*.

CAPUT X.

Alius locus ex Responsione ad Summam doctrinæ, ubi ad Scholam in tuto lector remittitur.

1. Neque quidquam adderemus, nisi D. Cameracensis post tot explicationes, imò tergiversationes Instructionis pastoralis, eò tamen necessario rediret, quò totius libri summa propendet ; nempe ut allatis Ambrosii et Chrysostomi locis, salutis desideria tollerentur, hâc propositione positâ :

XLVII[a] PROPOSITIO.

2. » Ut ut explicentur hæc salutis desideria,

[1] *Max. des SS. art.* XVI, *p.* 134. — [2] *Ibid. p.* 25, 26, 27, *etc.*

[1] *Max. des SS. p.* 62. — [2] *Decl.* — [3] *Max. p.* 87, *etc.* — [4] *Moyen court*, § 6, *p.* 28.

» imperfectâ à Patribus habentur qui ea perfec- » tis animabus nec imperant nec suadent[1]. »

3. Id verò hic uno verbo transigimus, atque in libro nostro cui titulus *Schola in tuto* tractata commonemus[1] : quò etiam lectorem remittimus, ut præcisam, ni fallor, hujus quæstionis de salutis desiderio ideam ac notionem informet[3].

CAPUT XI ET ULTIMUM.

Dictorum recapitulatio.

1. Ex his liquet auctorem totum in eo esse, ut immunem sive independentem à spe, sive quod idem est à spei motivo, eique insitâ animos excitandi vi, statuat charitatis perfectionem.

2. Hinc efficitur ut animus uni Dei perfectioni ut in se est intentus, beneficiorum ejus, eorum etiam quibus ipse seipsum det nobis, sive antecedentium, sive præsentium, sive futurorum, ad amorem incitandum nullam rationem habeat.

3. Ex his consequitur ut animæ perfectæ nihil charitati deteri aut deperire sentiat, si spem omnem abjiciant : quæ deinde pariunt teterrimum desperationis sacrificium in quod collimare totum librum et sæpe diximus, nec satis pro merito inculcari posse dicimus.

4. Hæc autem et in se pessima sunt et alia pessima inducunt, quæ nos jam commemorabimus.

SECTIO VI.

DE ALIIS ERRORIBUS.

CAPUT PRIMUM.

Quintus error ad quietismum pertinens circa contemplationem : quietistarum placita.

1. Hic repetenda quietistarum dogmata suprà memorata, de diligendo Deo independenter ab ejus benevolentiâ ac beneficentiâ, et consequenter ab omni motivo salutis æternæ ac spei christianæ[4] (suprà sect. IV. et V). Ex quo consequitur contemplationem, quæ maximè amore constat, ab his quoque omnibus independenter stare.

2. Hinc Molinosus contemplationem reponit « de fide amatoriâ (*amoureuse*) et obscurâ, » absque ullâ distinctione perfectionum et attributorum[1]. » Hæc illa est « fides et cognitio » generalis et confusa, » in quâ novi mystici contemplationem statuunt : usque adeo ut et Christus in ea, nedum sit necessarius, potiùs excludatur, ex hoc scilicet Molinosi principio, » quòd non sint requirenda media (Christus scilicet ejusque mysteria) cùm deventum est ad » finem[2], » nempe ad Deum sive ad divinitatem ipsam.

3. Malavalius verò ejusdem rei gratiâ suum actum confusum et universalem inducit « sine » nullâ cogitatione distinctâ[3]. » Unde etiam Deus purus » ita sit contemplationis objectum, ut ni- » hil addendum sit simplici visioni Dei : » ac nequidem ipse Christus nut personæ divinæ, » cùm Deus unus in seipso considerandus sit » sine attributis, sine ullâ notione aut actione » distinctâ, sed secundùm essentiam[4]. »

4. Pessimè ergo sed consequenter docet[5], eo quòd Christus *sit via*, per eum *esse transeundum* non hærendum in eo; et veluti lutum cadit, » cæci apertis oculis, ita humanitatem excidere, » cùm anima divinitatem attigit. »

5. His se, uti solet, Guyonia dat sociam, docens[6] » animam refluentem ad Deum per con- » templationem, ita in Deo esse perditam et » immersam, ut nulla supersit ejus cognitio dis- » tincta, quantumvis tenuis : pridem enim exci- » disse cujuscumque perfectionis distinctionem » in Deo, neque quidquam in animâ superesse, » præter visum fidei confusæ et generalis, nullâ » omnino perfectionum aut attributorum no- » tione distinctâ. »

6. Addit[7] hinc solvi difficultatem « quorum- » dam spiritualium, vetantium cogitari de » Christo ante ejus statibus interioribus, postquam » anima pervenit ad Deum : eo quod hunc sta- » tum eadem anima transiliit, » nec manet » Christus cùm facta est unio essentiæ ad essen- » tiam. »

7. Hæc autem repetenda duximus ex Instructione nostrâ super statibus orationis, toto libro secundo, ac maximè locis ad latus allegatis[8].

8. Hinc inter LXVIII propositiones Molinosi invenitur ista XXI, quæ sic habet : « In oratione » opus est manere in fide obscurâ et universali, » cum quiete et oblivione cujuscumque cogita- » tionis particularis, et distinctionis attributo- » rum Dei ac Trinitatis · » ex quâ, illa inducitur

[1] *Resp. ad Summa, p. 3. Schol. in tut. n.* 260.— [2] *Schol. in tut. n.* 239. 260. *etc.* — [3] *Ibid. n.* 233, 234. 235. 236. — [4] *Ibid. n.* 253, *etc.*, 259, *etc.*

[1] *Instr. sect.* 12, *prop.* 1, *liv.* 1, *ch.* 11, *p.* 44.— [2] *Ibid. sect.* 2, *n.* 12. 13. — [3] *Mal. I. part. p.* 55; *II. part. p.* 186, 228, 273. — [4] *Ibid.* 221, 222, 224, 226, 228. — [5] *II. part. p.* 51, 140, 258. 266. — [6] *Cant. ch.* 6, ℣. 4, *p.* 143. — [7] *Cant.* 1, ℣. 1, *p.* 4, 5, 6. — [8] *Instr. sur les états d'or. liv.* II.

jam à nobis indicata [1] propositio XXXV, de non eliciendis amoris actibus « erga sanctam Virginem, sanctos, et humanitatem Christi, quia » cùm ista sensibilia sint objecta, talis est amor » erga illa. »

9. Hæc ergo infanda de Christo divinisque personis, imò etiam de singulis attributis à summâ contemplatione submotis, D. Cameracensis in Guyoniæ gratiam coloranda suscepit his propositionibus.

CAPUT II.

D. Cameracensis propositiones circa contemplationem.

XLVIII[a] PROPOSITIO.

1. « Contemplatio pura et directa, negativa » est, in eo quòd voluntariè non se occupet ullâ » sensibili imagine, vel ullâ ideâ distinctâ et nominabili, ut loquitur Dionysius : hoc est, nullâ » ideâ limitatâ et particulari circa divinitatem [2]. »

XLIX[a] PROPOSITIO.

2. Pergit : » Contemplatio supergreditur omne » sensibile et distinctum ; id est, omne comprehensum et limitatum, ut uni hæreat purè in» tellectuali et abstractæ ideæ entis quod est » illimitatum nec restrictum [3]. » Has ergo propositiones D. Cameracensis cum illis Molinosi, Malavalli, et Guyoniæ componamus; geminæ apparebunt. Hoc enim *innominabile*, hoc *abstractum*, hoc *illimitatum*, nec *omnino restrictum*, quod D. Cameracensi unum est, *voluntarium* quidem, directæ et puræ contemplationis objectum, nihil est aliud quàm illud universale, confusum, obscurum, quod nullam notionem, nullam cogitationem distinctam admittit : quo item uno, secundùm eosdem auctores, pura contemplatio continetur. Ergo ab illis auctoribus Cameracensis nihil differt.

3. Neque obstat, quòd illa contemplatio directa et pura, negativa appelletur : addit enim auctor, eam haud minùs esse *positivam et realem* [4].

4. Neque etiam obstat, quòd hæc omnia, scilicet attributa divina, divinæ personæ, ipsa Christi humanitas etiam distinctè visa, in contemplationem admittantur [5]. Remanet enim restrictio, ut admittantur quidem, sed non *voluntariè*, non spontè, non ultroneo actu : ergo per sese excluduntur; quod unum quietismo sufficit. Unde sequitur :

L[a] PROPOSITIO.

5. « Etsi actus directè et immediatè tendentes » ad Deum solum, ex parte objecti et in rigore » philosophico, sint perfectiores : sunt tamen » æquè perfecti, hoc est æquè puri, æquè meritorii ex parte principii, quando habent pro » objectis, objecta quæ Deus offert, et quibus » anima non se occupat nisi impressione gra» tiæ [1]. » En, ut attributa, ut personæ divinæ, ut ipsa Christi humanitas sint objecta æquè perfecta, æquè meritoria, debent à Deo *offerri* : non his per sese, non *voluntariè*, ut dictum est (prop. XLVIII), *nec nisi impressione gratiæ anima occupatur;* impressione autem gratiæ singularis. Communis enim gratia, etiam objecto illi abstracto, illimitato, innominabili, æquè est necessaria : objectum innominabile æquè à Deo offertur; ergo hoc erit discrimen inter illud innominabile et hæc distinctè nota, nempe attributa, personas, humanitatem Christi; quod illud per sese, voluntariè ac spontaneo actu sit contemplationis objectum : hæc autem non per se, non *voluntariè*, sed si offerantur; idque impressione gratiæ singularis, nec ullo alio modo : quod est erroneum, et personis divinis ipsique Christo contumeliosum.

6. Hinc accedit alibi fusè à nobis explicita [2], continui, confusi, et universalis actûs ratio, auctore Falconio, Molinoso ac Malavallo sequacibus; Guyoniâ denique pedissequâ, per illum conversionis et consensionis actum, qui semel activè editus, continuus posteà et irrevocabilis juxtà atque irreiterabilis manet [3].

7. Hinc exulant explicitæ fidei actus, postulationes, gratiarum actiones [4] : nec nisi impellente Deo per instinctum et inspirationem, non communem illam quâ omnes justi pollent, sed singularem et extraordinariam, profluunt : unde anima per sese his omnibus caret, nulloque conatu se ad hos actus provocat, nec suas exerit vires.

8. Aliud discrimen pariter quietisticum et erroneum : quod illud abstractum et innominabile anima contemplatrix sponte quærat, ipsa rei bonitate illecta : ad alia autem objecta, hoc est ad attributa particularia sive absoluta sive relativa, et ad ipsum Christum, nulla rei bonitas invitare possit : quod item est erroneum, divinisque attributis ac personis, Christoque ipsi derogans.

[1] *Sup. sect.* I, *c.* I. *n.* 1. — [2] *Max. des SS. p.* 186. — [3] *Ibid. p.* 187. — [4] *Ibid.* — [5] *Ibid. p.* 187, 188.

[1] *Max. des SS. p.* 188, 189. — [2] *Instr. sur les états d'or. liv.* I. — [3] *Moyen court. ch.* 21, 22, 24, *p.* 90, *etc. p.* 101, 102, *etc., p.* 131, 132, *etc.* — [4] *Ibid. ch.* 24, *p.* 130. 131. *Cant. p.* 207, 208, 209. *Instr. sur les états d'or. liv.* I, *liv.* III.

CAPUT III.

Aliæ propositiones his connexæ et consectaneæ.

1. Si anima contemplatrix divinis attributis divinisque personis, ipsoque adeo Christo non occupatur *voluntariè*, nec nisi id agente Deo per occultam et singularem atque extraordinariam impressionem, profectò consequens est, ut à verâ purâque contemplatione hæc omnia sæpe arceantur, ipsaque anima his destituta maneat. Jam ergo quærendum est, utrùm hanc consequentiam auctor admittat. Admittit autem his verbis :

LI[a] PROPOSITIO.

2. « Animæ contemplatrices duobus diversis » temporibus privantur visu distincto ac sensi» bili ac reflexo Christi : sed nunquam privan» tur in perpetuum ejus visu simplice ac dis» tincto [1]. »

LII[a] PROPOSITIO.

3. Pergit : « In fervore nascente contempla» tionis, illud exercitium est imperfectissimum, » nihilque repræsentat nisi confuso modo. »

LIII[a] PROPOSITIO.

4. « Anima velut absorpta gustu sensibili ad » recollectionem, nondum potest visis distinctis » occupari ; eam quippe debilem distraherent et » rejicerent in ratiocinium meditationis, unde » vix egressa est. »

LIV[a] PROPOSITIO.

5. « Hæc impotentia videndi distinctè Chris» tum non est perfectio, sed è contrà imperfectio » hujus exercitii, quia tunc sensibilius est quàm » purius. »

LV[a] PROPOSITIO.

6. « Secundò, anima visum amittit Christi in » ultimis probationibus, quia tunc Deus aufert » ab animâ possessionem et cognitionem re» flexam omnis boni inexistentis, ut eam ab » omni proprio commodo purget [2]. »

LVI[a] PROPOSITIO.

7. « Extra hos status, anima excelsissima » quamvis, in actu contemplationis potest occu» pari Christo præsente per fidem [3]. »

[1] *Max. des SS.* p. 194, 195. — [2] *Ibid.* p. 195. — [3] *Ibid.* p. 196.

LVII[a] PROPOSITIO.

8. « Et in intervallis, ubi pura contemplatio » cessat, anima adhuc est occupata Christo : » per fidem præsente scilicet, ut suprà (LVI prop.).

9. Ex his tres errores exurgunt : primus, quòd ab auctore quærantur status duo, quibus Christus fide præsens absit.

10. Secundus error : quòd idem Christus inveniatur in contemplatione purâ : sed eâ conditione tantùm, ut non *voluntariè* ac per se, quemadmodum illa indistincta *et innominabilis ratio* entis, sed tantùm *offerente Deo*, nec nisi impressione *gratiæ singularis et extraordinariæ*, ut est dictum suprà (ad propos. XLVIII, XLIX, L).

11. Tertius error : quòd Christus (per se *et voluntariè* quidem) ex dictis propositionibus, inveniatur in intervallis *ubi pura cessat contemplatio;* quasi indignus esset Christus qui in ipsâ purâ oratione fide præsens esset.

12. Hæc autem nemo mysticorum, nemo spiritualium, nemo theologorum dixit ; nemo distinxit duos illos status à quibus Christum abesse oporteret : nemo aut probationum etiam extremarum aut initiorum tempus fixit aut figere potuit, nec nisi à Dei voluntate suspendit. Quare hæc omnia perperam et temerè, nec nisi in gratiam Guyoniæ et quietistarum inducta sunt.

13. Cætera in eam rem accuratè tradit tractatus inscriptus *Mystici in tuto*, I. p. art. III toto : ubi de Christi humanitate fundatissima veritas, beatæ quoque Theresiæ ac Joannis de Cruce auctoritate, firmatur.

14. Quòd auctor videtur prohibere tantùm reflexos et sensibiles actus circa Christum : de sensibilibus cum Molinoso facit in bullà felicis memoriæ Innocentii XI, prop. XXXV, ut est suprà dictum [1]. Absonum quoque prohiberi de Christo reflexos actus qui sunt per se optimi. Denique hic agitur de fide, quæ præsentem præstat Christum ; fidem autem arceri à quovis christianæ vitæ statu, nihil est aliud quàm arcere ipsum Christum, qui, teste Paulo, non nisi *per fidem in cordibus nostris habitat* [2]. Quare ista omnia gratis ac nullo Scripturarum testimonio, nullo auctore conficta, uni Guyoniæ utilia, procul eliminanda à christianorum mentibus et auribus.

15. Hæc igitur à me alibi fusiùs explicata [3], auctor variis in locis confutare nititur [4] : sed procul abludit ab intento nostro, multisque pa-

[1] *Sup. cap.* I, n. 8. — [2] *Eph.* III. 17. — [3] *Préf. sur l'Instr. past. sect.* V. *Avert. sur les div. Écrits.* — [4] *Rép. à la Décl.* p. 74, etc., 84, etc. *III[e] Lett. à M. de Meaux*, p. 28, etc.

ginis frustra in respondendo consumptis, objectiones nostras nequidem attigisse deprehenditur: neque ullo modo purgat illud *voluntarium* ac per se rationi innominabili entis duntaxat attributum; cùm cætera *impressione singulari offerri* à Deo non à nobis ultro eligi oporteat. Non etiam ullà ratione exponendum suscepit illud, *fide præsentem* esse, quod ipsi Christo denegat, uti prædictum est: unde errores ipsi imputatos stare, nec purgatos esse constat.

16. His addatur auctoris, de actu universali,

LVIII^a PROPOSITIO.

17. » Contemplatio consistit in actibus tam » simplicibus, tam directis, tam placidis, tam » uniformibus sive æquabilibus, tam nullo suc- » cussu, nullo conspicuo discrimine, ut nihil in- » signe habeant (*nihil observabile*): unde ab » animà ab invicem discerni possint[1]. » Rursus: » Est contextus actuum fidei et amoris tam sim- » plicium, tam directorum, tam placidorum, » tam uniformium, ut jam non nisi unum actum » aut potiùs nullum actum facere videantur[2]. » Postea: « Hinc alii, ut sanctus Franciscus Assi- » sinas, dixerunt nullos à se actus fieri posse : » alii, ut Gregorius Lopezius, toto vitæ decursu » non nisi unum et perpetuum actum fieri. » Alibi : » Anima non nisi unum motum sentit, » eum scilicet qui ipsi impressus est[3]. » Deni- que : » Tam placidi sunt, tam uniformes actus, » ut distincti licèt, unus idemque actus esse vi- » deantur[4]. »

18. His verbis nihil aliud agit auctor, quàm ut quietistarum continuitati, eidem æquipollentem uniformitatem substituat: eam scilicet quæ nullam actibus, nullam postulationibus, nullam gratiarum actioni, nullam explicitæ de divinis attributis particularibus sive absolutis sive relativis, aut de Christo, fidei rationem relinquat, quà discriminentur actus : eorumve distinctio aut etiam qualiscumque interruptio perspecta esse possit. Nullus denique remanet conatus animi diversos actus, à Deo licet imperatos, exercentis: quæ quidem nihil aliud quàm aliis verbis falsam quietem continuitatemque referunt.

CAPUT IV.

Sextus error, de directis et reflexis actibus.

1. Actus reflexos quietistis exosos esse, facilè demonstravimus allatis locis[5]; Molinosi quidem, dicentis[1] » relinquendos omnes actus animi » reflectentis : quippe qui verum lumen et pro- » gressum animæ ad perfectionem prohibeant: » itaque » ambulandum sine reflexione in seipsum » aut in divinas perfectiones: » Guyoniæ verò, sæpe admonentis agi oportere » sine reflexione: » reflecti in creaturam, esse retrofre: non esse » animum in sese recurvandum[2]: simplicitatem » in eo esse, ut agamus directè sine reflexione[3]: » ex reflexis actibus animam adduci ad summum periculum[4]: » denique animam nunquam in se » recurvari[5]: » quo nomine reflexi actus ubique intelliguntur.

2. Hæc quidem quietistæ. D. autem Cameracensis rejicere non ausus universim reflectentes actus, eos ad inferiorem partem ablegat his verbis:

LIX^a PROPOSITIO.

3. » Nunquam amittit spem in superiori parte; » hoc est in actibus directis et intimis. » Rursus : » Actus directi et intimi, sine reflexione » quæ imprimat sensibile vestigium, sunt ii quos » sanctus Franciscus Salesius vocat apicem » mentis. » Denique : » Hæc partium animæ se- » paratio fit per differentiam actuum realium, sed » simplicium et directorum intellectûs et volunta- » tis, qui nullum relinquunt sensibile vestigium; et » actuum reflexorum, qui relinquentes sensibile » vestigium se communicant imaginationi et » sensibus, qui pars inferior appellantur, ad dis- » tinguendum eos actus ab operatione directâ » et intimâ intellectûs et voluntatis, quæ pars » superior appellatur[6]. » In has coincidit

LX^a PROPOSITIO.

4. » Reflexa persuasio non est fundus intimus » conscientiæ; eaque convictio, licèt invincibi- » lis, non est intima sed apparens[7]. »

5. Ex his geminus error: primus, quòd actus reflexi non sint superioris partis sed infimæ, adeoque non sint liberi, nec vera peccata; quo turpissimi quique ac flagitiosissimi actus excusantur: alter, quòd actus reflexi non sint intimi sed tantùm apparentes; contra quod constat actus reflexos, quo magis ex verâ, deliberatissimâ atque occultissimâ cognitione prodeunt, eo esse interiores, ac, si mali sint, pejores : dicente apostolo, *Voluntariè peccantibus nobis jam non relinquitur pro peccatis hostia*[8]; et ipso Domino : *Nunc verò dicitis, Quia videmus; pec-*

[1] *Max. des SS.* p. 166. — [2] *Ibid.* p. 201, 202. — [3] *Ibid.* p. 211. — [4] *Ibid* p. 237. — [5] *Instr. sur les états d'oraison*, I, *etc.*

[1] *Guide, introd. sect.* I, *lit.* I, *ch.* 2, *n.* 6 *sch.* 8, *n.* 53; *ch.* 11, *n.* 65. — [2] *Moyen court,* § 6. p. 27, 81. — [3] *Cant. ch.* 4, *v.* 1, *p.* 85. — [4] *Ibid. ch.* 6, *v.* 10, *p* 159. — [5] *Ibid. ch.* 7, *v.* 7, *p.* 172. — [6] *Max. des SS.* p. 91, 118, 122. *Vid. sup. sect.* II, *cap.* I, *n* 5. — [7] *Max. des SS.* p. 87, 90. — [8] *Hebr.* X, 26.

culum vestrum manet [1] : et alibi: *Scienti igitur,... et non facienti, peccatum est illi* [2].

6. Hæc autem adeo sunt perspicua, ut auctor in Instructione pastorali hunc errorem rejecerit, clarisque verbis negaverit *partem inferiorem capacem esse reflexionis* [3]: ubi gravissimè dolendum est, quòd pessimum, crassissimum, exitiosissimum errorem, à se licèt agnitum clarissimis verbis, apertè ejurare refugiat.

CAPUT V.

Septimus error, de fanatismo et impulsibus extraordinariis.

1. Sunt qui prophetico spiritu verè acti à Deo, singularis impulsûs extraordinariam gratiam veris produnt operibus, rerumque eventibus; sunt horum æmulatores qui se impetu divino, eoque continuo agi putant, eo quòd ad quemdam perfectionis statum pervenisse se simulent, nullo tantæ rei indicio : quos fanaticos dicimus.

2. Is autem fanatismus in Molinoso et Guyoniâ sæpe se prodit : cui quidem quàm faveat Cameracensis, docent hæ jam ex *Mystici in tuto* rejiciendæ propositiones.

LXI^a PROPOSITIO.

3. « Animæ (perfectæ) sunt per se indifferentes ad actus directos et reflexos : edunt » autem actus reflexos, quoties aut præceptum » postulat, aut gratiæ attractus impellit [4]. »

4. Agitur de obligatione eorum præceptorum quæ ad certa momenta rediguntur : sunt autem illa positiva, cùm negativa semper obligent. Casus ergo quo animæ ad actus reflexos teneantur, sunt valde infrequentes; ac vix ullus ejusmodi casus commemorari potest. Cùm ergo parcissimè eveniant casus illi, quibus valeat præceptum ad reflexos actus, profectò erunt frequentissimi actus illi, ad quos eædem animæ non nisi attractu gratiæ impellantur. Non autem agitur de gratiâ communi omnibus justis : cùm ea gratia ad directos æquè ac reflexos actus sit necessaria: ergo de gratiâ extraordinariâ, de extraordinariis attractibus agitur, manetque manifestum in longè plurimis et numerosissimis vitæ humanæ actibus, qui iidem sunt reflexi, locum habere, imò requiri impulsus sive attractus extraordinarios.

LXII^a PROPOSITIO.

5. « Pura et directa contemplatio non occu» patur sponte aut voluntariè, nisi ente innomi» nabili : aliis verò objectis, non nisi offerente » Deo, et ex impressione gratiæ [1], » singularis scilicet, et extraordinariæ; alioqui nihil dicit, cùm gratia communis æquè ad alios actus requiratur. Ergo anima perfecta, attributa particularia, personasque divinas, atque adeo Christum ipsum cogitans, non id facit nisi ex impulsu extraordinario. Hæc de actibus indirectæ contemplationis et impulsu extraordinario ad eos necessario.

6. Jam, ne ad actum directæ contemplationis sit anima per se liberior, adducatur

LXIII^a PROPOSITIO.

7. « Inutile et indiscretum est, his animabus » proponere amorem excellentiorem, ad quem » quippe non habent aut lumen interius aut at» tractum gratiæ [2]. » Non carent autem attractu communi et ordinario ad amandum purè Deum: ergo hic agitur de extraordinario. Unde, ut ad amorem illum animæ eleventur, impulsu extraordinario opus est. Huic congruit

LXIV^a PROPOSITIO.

8. « Deo permittenda res est, nec de puro » amore loquendum, nisi cùm Deus per interio» rem unctionem incipit aperire cor illi verbo tam » duro, » etc. [3]. Unctio autem communis cuivis amori est necessaria : ergo hic non communis, sed extraordinaria requiritur, ad rem quippe extraordinariam et inaccessam etiam sanctis.

9. Neque ibi sistit auctor; sed ad omnes actus extendit instinctum sive impulsum extraordinarium, his verbis :

LXV^a PROPOSITIO.

10. « Hæ animæ non aliam habent regulam » nisi præcepta et consilia legis scriptæ, et gra» tiam actualem quæ semper legi est confor» mis [4]. » Rursus : « Datur voluntas Dei, quæ se » ostendit omnibus per inspirationem sive attrac» tùm gratiæ, quæ est in omnibus justis [5]. » In Instructione pastorali : « Voluntas beneplaciti, » semper legi conformis, seipsam ostendit per » gratiam actualem [6]. » Denique : « Hæ animæ » se sinunt possideri, instrui, et moveri in omni » occasione per gratiam actualem, quæ ipsis » communicat spiritum Dei [7]. »

[1] Joan. IX, 41. — [2] Jac. IV, 17. — [3] Instr. past. n. 15, p. 28. — [4] Max. des SS. p. 117. Myst. in tut. n. 141, 142, 143.

[1] Max. des SS. p. 186, 187, 189. Sup. prop. XLVIII, XLIX, L. Myst. in tut. n. 153, 154, 155, 156, 157. — [2] Max. des SS. p. 34, 35. — [3] Ibid. p. 35. Myst. in tut. n. 144. — [4] Max. p. 63. — [5] Ibid. p. 150 — [6] Instr. past. n. 3, p. 7 8. — [7] Max. des SS. p. 217.

11. Sanè auctor hæc excusare nititur, dum gratiam illam actualem contendit esse ordinariam : sed incongruè et falsò. Gratia enim actualis ostendens voluntatem Dei, eam quoque quæ beneplaciti dicitur, non est ordinaria : alioquin omnibus per eam innotesceret voluntas beneplaciti ; quod non fit. Restat ergo ut verè extraordinaria sit, ac perfectorum statui propria, licèt communis et ordinaria ab auctore vocetur. Extenditur autem, eodem auctore teste, *ad omnem occasionem :* ergo *in omni occasione* instinctus ordinarius dictus, reverà extraordinarius reperitur. Sic auctor lectorem ludit, neque quidquam pensi habet impulsus admittere extraordinarios, dummodo immutatis tantùm vocibus communes appellet et ordinarios.

12. Neque hic quidquam addimus : sed lectorem remittimus ad alios tractatus nostros [1], ac præsertim ad illum de *Mysticis in tuto*, ubi hæc fusè exposita sunt. Huc etiam pertinet

LXVI^a PROPOSITIO.

13. « Velle prævenire gratiam, est velle sibi- » ipsi dare id quod nondum illa præstat : est ali- » quid expectare à se, à propriâ industriâ, à pro- » prio conatu, quibus verbis semipelagianismus » inducitur [2]. » Sin autem perfecti nihil proprio conatu atque industriâ faciunt, restat ut ad omnes actus instinctu et impulsu extraordinario agantur, ut est à nobis alibi demonstratum [3].

14. His patet ab auctore induci fanaticos instinctus ad seligenda contemplationis objecta, ad actus reflexos, ad ipsam deligendam directam contemplationem, ad quosvis denique actus saltem extra præcepti affirmativi casum : quibus actibus tota ferè humana vita continetur, ut locis allegatis dictum est [4].

CAPUT VI.

Quatuor alii errores molinosismo additi.

1. Præter hos errores ad quietismum pertinentes, hos etiam commemoramus ab auctore additos.

LXVII^a PROPOSITIO.

2. « Quidquid non provenit ex principio cha- » ritatis, ut sanctus Augustinus docet, ex cupi- » ditate provenit [1] ; » postea, « cupiditas illa est » amor, qui est omnium vitiorum radix : « quæ duo ad amorem spei applicantur, ipsaque spes ad cupiditatem refertur, ut est in Declaratione positum [2].

3. Nec aliter respondet auctor [3], quàm ut admittat amorem charitatis, qui sit naturalis, nec virtus theologica ; et cupiditatem innoxiam nec malam, quæ sit vitiorum radix : quâ in re duo peccat, et quòd admittat hos errores, et quòd eos sancto Augustino tribuat, qui ab illis maximè abhorret.

LXVIII^a PROPOSITIO.

4. « Amor Dei ex purâ concupiscentiâ est sa- » crilegus et impius : » ac paulò post : « præpa- » rat ad justitiam, et conversionem cordis [4] : » quod apertè repugnat concilio Tridentino, definienti [5] id quod præparat ac disponit ad gratiam à Spiritu sancto proficisci.

LXIX^a PROPOSITIO.

5. « Inutile est et indiscretum, inducere ani- » mas ad amorem excelsiorem (sive purum) quò » attingere non possunt, interiore quippe lumine » et gratiæ attractu destitutæ [6]. « Rursus : « Per- » mittenda res Deo est, neque unquam de amore « puro loquendum, nisi cùm Deus per unctio- « nem suam aperuit cor ad durum illud verbum, « quo animæ illæ scandalizantur ac perturban- » tur [7]. » Alibi denique : « Pastores et sancti om- » nium ætatum quodam arcani genere cavebant, « ne de puri amoris sublimi exercitio aliis loque- « rentur, quàm animabus, quibus Deus largi- « retur attractum et lumen, « etc. [8].

6. His duo errores gravissimi continentur. Primus, quòd plerique sancti et justi non vocentur ad amorem purum, quippe qui ad eum assequendum gratiâ et lumine destituti sint ; imò verò eo collaudato scandalizentur et perturbentur : alter, quòd illius amoris veritas licèt evangelica, non tamen pertineat ad prædicationem Evangelii, ut in Declaratione est positum [9].

7. De arcano illo malè ex Patribus asserto ab auctore, diximus in eo tractatu qui inscribitur *Mystici in tuto*, part. I, art. III, n. 144, etc., cap. I et II.

LXX^a PROPOSITIO.

8. « In Christo pars inferior non communica-

[1] *Myst. in tut.* n 127, 128, 129, *jusq. ad* 136. *Sum. doct.* n. 5. *Préf. sur l'Instr. past.* — [2] *Max. des SS.* p. 97. — [3] *Myst. in tut.* p. 1, *art.* II, *cap.* I, *n.* 116, *etc. usq. ad finem articuli.* — [4] *Préf. sur l'Instr. past.* Myst. in tut. *ibid.*

[1] *Max.* p. 7, 8. — [2] *Déclar.* p. — [3] *Instr. past.* n. 7, 9 ; p. 14, 16. — [4] *Max. des SS.* p. 17, 21. — [5] *Sess.* VI, *cap.* VI. *Sess.* XIV, *c.* IV. — [6] *Max. des SS.* p. 34. — [7] *Ibid.* p. 33. — [8] *Ibid.* p. 261. — [9] *Déclar.*

» bat superiori parti involuntarias perturbatio-» nes suas[1] : » quod ab ipso auctore sæpe rejectum, translatumque à se ad alium[2], ad extremum apertè propugnatum est, ut alibi diximus[3].

9. Sic Molinosi errores D. Cameracensis non modò tuetur et piugit; verùm etiam anget atque exaggerat.

COROLLARIUM

SIVE RECAPITULATIO ET COLLECTIO ERRORUM D. CAMERACENSIS EX XXXIV ARTICULIS ISSIACENSIBUS DEMONSTRATA.

SECTIO VII ET ULTIMA.

CAPUT I.

Triginta quatuor articuli recensentur.

Ut apertè demonstretur, D. Cameracensem jam à se damnatum ad errores improbatos ultro esse revolutum, hos quatuor et triginta Articulos, 10 martii 1695, ab ipso subscriptos, ordine recensemus[4].

I.

Quivis christianus quovis in statu tenetur ad conservandum fidei, spei et charitatis exercitium, et ad earum actus producendos sive eliciendos ut virtutem distinctarum actus.

II.

Quivis christianns tenetur ad habendam fidem explicitam in Deum omnipotentem, creatorem cœli et terræ, qui *inquirentibus se remunerator sit*[5], et in ejus alia attribnta æquè revelata; et ad ejus fidei actus produeendos quovis statu, etsi non quovis momento.

III.

Quivis ehristianus pari jure obligatur ad fidem explicitam in Deum Patrem, Filium, et Spiritum sanctnm, et ad hnjus fidei producendos actus quovis statu, lieèt non momento quovis.

IV.

Quivis christianns pariter obligatur ad fidem explicitam in christum Deum et hominem, tanquam in mediatorem sine quo nemo potest appropinquare Deo, et ad hujus fidei elieiendos aetus quovis statn, lieèt non quovis momento.

[1] *Max. des SS. p. 122.* — [2] *IVe Lett. à M. de Meaux*, p. 22, 23, 24, 25, 26. — [3] *Rép. à quatre Lett.* — [4] *Ex Instr. super stat. orat. lib.* x, *et ex Cens. nostrâ.* — [5] *Hebr.* xi. 6.

V.

Quivis christianus quovis in statu, lieèt non momento quovis, tenetur velle, desiderare et postulare explicitè salutem æternam, ut rem quam Deus ipse vult, et vult etiam velle nos propter suam gloriam.

VI.

Vult Deus ut qnivis christianus qnovis statu, licet non quovis momento, ab ipso expressè postulet remissionem peccatorum, gratiam non peccandi, virtutum augmentum, et alia quævis ad æternam salutem requisita.

VII.

Quovis statu christianns concupiscentiam habet oppugnandam, quanquam non semper æqualiter: quo jnre obligatur quovis in statu, licèt non quovis momento ad postulandas vires adversùs tentationes.

VIII.

Hæ propositiones omnes sunt de fide catholieâ, expressè contentæ in Symbolo Apostolorum, et in Oratione Dominicâ quæ communis et quotidiana est oratio omnium filiorum Dei: aut etiam in conciliis Carthaginensi, Arausicensi et Tridentino expressè definitæ ab Ecclesiâ, nt iliæ de postulandâ remissione peccatorum et dono perseverantiæ, deque pugnâ adversùs coneupiscentiam: quare contrariæ propositiones sunt formaliter hæreticæ.

IX.

Non licet christiano indifferentem esse ad salutem, et ad res quæ in eam referuntur: sancta indifferentia christiana eventus hujns vitæ (excepto peccato), solatiorumque atque ariditatum spiritualium dispensationem spectat.

X.

Actus suprà memorati majoris perfectionis christianæ rationi non derogant, nec desinnnt esse perfecti, perspecti quamvis siut, dummodo de iis gratiæ habeantur Deo, et iu ejus gloriam referantur.

XI.

Non licet christiano expectare, ut Deus hos actus inspiret viâ et inspiratione siugulari: imò verò ut ad eos sese excitet nullâ aliâ re indiget quàm fide, eâ quâ voluntas signi sive significata ae declarata præceptis innotescit; et sanctorum

exemplis: supposito semper auxilio gratiæ excitantis et prævenientis: postremæ propositiones tres ex antè memoratis propositionibus clarè consequuntur: quibus contrariæ temerariè sunt et erroneæ.

XII.

Actibus obligatoriis suprà memoratis non veniunt intelligendi actus methodici sive certis formulis ordinati; aut in eas redacti et certis vocibus alligati : aut actus inquieti nimisque solliciti (*empressés*) : sed actus sincerè in corde formati cum omni suavitate et tranquillitate à Dei Spiritu immissâ et inspiratâ.

XIII.

In vitâ et oratione perfectissimâ hi actus uniuntur in solâ charitate, quatenus omnes virtutes animat, et earum exercitium imperat, juxta quod Paulus dicit [1] : *Charitas omnia suffert, omnia credit, omnia sperat, omnia sustinet.* Idem dici potest de quibusvis aliis actibus christianis, quorum exercitia distincta dirigit sive regulat ac præscribit charitas, quanquam illi actus non sunt semper sensibili ac distinctâ ratione perspecti.

XIV.

Desiderium salutis æternæ ac perfectæ redemptionis quod notatur in sanctis, ut in Paulo et in cæteris, non est desiderium aut appetitus indeliberatus tantùm : sed, ut ait Paulus, est *bona voluntas* quam liberè formare et operari debemus in nobis cum auxilio gratiæ, ut eam voluntatem quæ sit maximè conformis divinæ voluntati. Hæc propositio clarè est à Deo revelata, et contraria est hæretica.

XV.

Velle non peccare, est etiam quædam voluntas divinæ voluntati conformis, et absolutè necessaria in quovis statu, etsi non quovis momento : neque tantùm tenemur ad condemnandum peccatum; verùm etiam ad dolendum de peccato, et ad illud delendum impetratâ veniâ.

XVI.

Actus reflexi in nosmetipsos, in nostros actus, et in accepta dona, qui ubique leguntur à prophetis et apostolis exerciti, ut Deo de beneficiis agamus gratias, aut ad alios æquè pios fines : christianis omnibus etiam perfectissimis propositi sunt in exemplum : eaque doctrina quæ ab ejusmodi actibus avertit christianos, erronea est, et hæresi proxima.

XVII.

Reflectentis animi actus mali et periculosi nulli sunt, præter eos quibus anima reflectitur in actiones suas et ad percepta dona, ut pascatur amor proprius, aut ut in illis humana fulcimenta quærantur, aut quibus anima seipsa occupetur plusquam oporteat.

XVIII.

Mortificationes cuivis statui christiano competunt, eique sæpe sunt necessariæ : à quibus proinde perfectionis obtentu avertere fideles est condemnare Paulum, erroneamque et hæreticam doctrinam supponere.

XIX.

Perpetua oratio non consistit in actu perpetuo et unico, qui perennis nec interruptus supponatur, quique ideo iterari non debeat; sed in habituali quâdam atque perpetuâ dispositione ac præparatione animi, ut nihil faciamus nisi ad placendum Deo : propositio contraria, quæ in quovis statu etiam perfecto excluderet omnem pluralitatem et successionem actuum, esset erronea, et omnium sanctorum traditioni repugnans.

XX.

Traditiones apostolicæ nullæ sunt præter eas quas tota agnoscit Ecclesia; quarum scilicet auctoritas à concilio Tridentino definita est : propositio contraria est erronea, et prætensæ apostolicæ traditiones occultæ fidelibus essent laquei, et viæ introducendi pravas omnes doctrinas.

XXI.

Oratio simplicis præsentiæ Dei sive quietis, aliæque extraordinariæ, etiam passivæ, à sancto Francisco Salesio, aliisque spiritualibus in Ecclesiâ receptis approbatæ, sine gravi temeritate abjici, ac pro suspectis haberi non possunt, neque omnino prohibent quominùs anima semper præparata maneat ad producendos opportuno tempore memoratos actus : quos quidem redigere ad actus implicitos sive eminentes in gratiam perfectarum animarum, eo obtentu, quòd eas amor Dei certo quodam modo contineat, nihil aliud est quàm eorumdem actuum eliciendorum obligationem eludere, eorumque distinctionem à Deo revelatam tollere.

[1] I. *Cor.* XIII. 7.

XXII.

Absque his extraordinariis orationibus, animæ christianæ ad summam sanctitatem efferri, atque apicem christianæ perfectionis adipisci possunt.

XXIII.

Redigere statum interiorem ac purificationem animarum ad has orationes extraordinarias, error est manifestus.

XXIV.

Æquè periculosus error est, excludere à contemplationis statu divina attributa, tres personas divinas, ac Verbi incarnati mysteria, præsertim crucis Christi ejusque resurrectionis: omnesque omnino res quæ solâ fide apprehendi possunt, contemplatricis animæ objecta sunt.

XXV.

Non licet christiano, passivæ aut cujusvis extraordinariæ orationis obtentu, in agendis rebus tam spiritualibus quàm temporalibus, expectare impulsum ad quemvis actum determinantis Dei per viam et inspirationem singularem: contraria verò sententia ad tentandum Deum inducit, atque illusioni et indiligentiæ viam aperit.

XXVI.

Extra casus et momenta inspirationis propheticæ sive extraordinariæ, vera animi demissio ab omni animâ christianâ etiam perfectâ Deo debita in eo stat, ut omni lumine sive naturali sive supernaturali divinitus accepto, christianæque prudentiæ regulis utatur; sic tamen ut supponatur semper à Deo omnia regi per providentiam, eumque optimi cujusque consilii esse auctorem.

XXVII.

Non oportet alligare prophetiæ donum statusque apostolici dignitatem certo statui perfectionis et orationis: alioquin anima ad illusionem, temeritatem atque errorem inducitur.

XXVIII.

Viæ extraordinariæ cum notis iis quas spirituales approbati tradidere, rarissimæ sunt, subjiciunturque examini episcoporum atque aliorum superiorum ecclesiasticorum et doctorum: qui quidem de iis judicare debent, nod tam experimentis, quàm immutabilibus Scripturarum traditionisque regulis: qui autem ab eâ mente et praxi discedunt, debitæ obedientiæ salutare jugum excutiunt.

XXIX.

An sit vel fuerit ubicumque terrarum exiguus saltem numerus electarum animarum, quas Deus extraordinariè præventas singularibus inspirationibus sibi notis quocumque instanti ad omnes christianæ pietati essentiales actus, et ad omnia bona opera ita moveat, ut nihil eis præscribendum sit, quo ad ea opera aut exercitia seipsas cohortentur, divino judicio relinquimus: nec agnitis aut confessis talibus statibus, id unum in praxi statuimus, nihil esse periculosius aut illusioni propius, quàm regere animas tanquam in eum statum pervenerint: denique et id statuimus, quidquid sit de illorum statuum veritate, non in ejusmodi prævenientibus inspirationibus collocari perfectionem christianam.

XXX.

In prædictis articulis, quod attinet ad concupiscentiam, imperfectiones, ac præcipuè peccata, propter honorem Domini, nullam Deiparæ Virginis volumus haberi mentionem.

XXXI.

Quod attinet ad animas in probationibus à Deo constitutas; sanctus Job, qui earum exemplar est, eas docet, ut utantur radiis per intervalla intermicantibus ad producendos actus præstantissimos fidei, spei, et charitatis. Monent quoque spirituales viri, ut eosdem actus reperiant in apice mentis ac supremâ animi parte. Quare nec permittendum illis animabus, ut suæ desperationi ac damnationi apparenti acquiescant: sed è contrà asserendum, non futurum ut à Deo deserantur

XXXII.

Sanè in quovis ac præsertim in probationum statu adorari oportet Dei ultricem justitiam: non tamen optandum ut suum in nos totum rigorem exerceat: cùm amoris privatio sit in nobis quidam hujus rigoris effectus. Sui derelictio (l'*abandon*) christiano nihil est aliud, quàm *omnem suam sollicitudinem projicere in Deum* [1], et spem omnem salutis in eo ita reponere, *ut totum detur Deo*, quemadmodum post sanctum Cyprianum sanctus Augustinus docet.

XXXIII.

Potest etiam inspirari animabus quæ labo-

[1] *I. Petr.* v. 7.

rent in ejusmodi probationibus, si verè humiles sint, ut sese submittant et consentiant voluntati Dei, etiam si per falsissimam præsuppositionem, pro sempiternis bonis quæ justis promisit animabus, eas, pro suo beneplacito, in sempiternis suppliciis detineret, nulló tamen gratiæ amorisque dispendio : qui sanè quidam actus est perfectæ derelictionis sui (*abandon*), ac puri amoris à quibusdam sanctorum exercitus : isque utiliter exerceri potest à perfectis animabus cum gratiâ Dei maximè singulari : absque eo quòd unquam derogetur actibus suprà memoratis, ad christianæ perfectionis rationem essentialibus.

XXXIV.

De cætero, certum est incipientes et perfectos pro suâ quemque viâ per diversas regulas regi oportere, atque à perfectis excelsiore ac profundiore modo intelligi christianas veritates.

CAPUT II.

Idem articuli elusi.

1. Subtilissima quamvis et labilis quietistarum gens, quatuor et triginta Articulis Issiacensibus ita comprehensa et constricta videbatur, ut effugere non posset : sed cautionem nostram prope jam D. Cameracensis ac defensorum ejus vicit ingenium.

2. Et quidem per Articulos perfecti quoque adigebantur ad actus explicitos ac speciale exercitium fidei, spei, et charitatis, ut virtutum distinctarum [1]; neque ipse Cameracensis id apertè infieiari est ausus, adeo verba articulorum urgebant : at quod palam non potuit, arte aggressus est.

3. Sanè fidem explicitam in Deum ut omnipotentem, ejusque attributa æquè nota : item in divinas personas, Christumque ut hominem et Deum, articuli postulabant [2] : eadem objecta specialia in contemplationem admittebant [3] : quietistas confusæ cujusdam contemplationis obtentu, aliud quidvis molientes facilè elidebant. At novus quietistarum propugnator, haud veritus ad rationem entis abstractissimam et innominabilem contemplatrices animas per sese redigere, elabi posse se credidit si pura contemplatio alia objecta reciperet [4], eâ conditione tantùm, si Deus ad illa instinctu singulari et extraordinario impelleret; non alio modo : quasi illa objecta per se non allicerent animas perfectas sibi visas.

[1] *Art.* I, XIII. — [2] *Art.* II, III, IV. — [3] *Art.* XXIV. — [4] *Vid. sup. Prop.* LI, *ad* LVIII, *sect.* VI, *cap.* III, *n.* 2 *et seq.*

4. Spei exercitium speciale et explicitum, eique conjunctum salutis desiderium Articuli exigunt [1] : at novus quietista, in speciem et verbo tenus, retentâ spe, vim ejus exclusit, ac movendi virtutem, et motivi præcisi rationem ab æternâ salute separavit [2] : charitatemque à spe prorsus independentem statuens, spei utilitatem necessitatemque sustulit.

5. Et Articuli quidem jubebant, salutem velle nos, « ut rem quam Deus vellet, ac nos velle » vellet ad gloriam suam [3] : » at novus auctor bonis articulis malam exclusivam apposuit : nec permisit nos salutem velle, nisi unicè quatenus eam Deus vellet [4], quasi salus ipsa per sese non moveret, non tangeret mentem. Sic alienum sensum impegit Articulis : fecitque ambiguum, ac sexcentis tergiversationibus obnoxium, id quod per se erat planum et innoxium.

6. Articuli ergo planis ac simplicibus nsi vocibus ambiguitatem omnem tollere conabantur; quos auctor à se eludi posse crediderit, si novas et ambiguas alienasque voces hâc et illâc spargeret.

7. Sanctam indifferentiam à sancto Salesio potissimum ductam Articuli ita definiverant [5], ut ad eventus hujus vitæ solatiaque spiritualia pertineret tantùm; ad salutem nullatenus : quâ definitione, licet à se subscriptâ, ut ea quæ ad fidem catholicam pertineret [6], tamen insuper habitâ, novus auctor eam admisit indifferentiam quæ salutis desideria comprehenderet, eaque etiam divinæ gloriæ submissa subordinataque tolleret, resignationem æquè ac indifferentiam ad salutem ejusque studium usque protenderet [7].

8. Nec valet auctoris interpretatio, dum salutis desiderium, naturale tantùm, exclusum esse voluit : cùm neque nos, neque is quem explicabamus Franciscus Salesius, salutis desiderium naturale illud unquam in animo habuerimus, nec desiderium aliud intellexerimus, quàm illud quod frequentatur communibus sanctorum et universæ Ecclesiæ votis; nec ferimus auctorem nobis imputantem ea quæ nusquam cogitavimus.

9. Huc accedit, quod auctor ipse dum naturale præcidit desiderium, nullâ unquam regulâ à supernaturali secernendum, hoc quoque in tantum discrimen adducit [8], ut fideles nescientes quodnam sit naturale quodve supernaturale salutis desiderium, utrumque simul exscindant, nec de salute cogitent.

[1] *Art.* I, V. — [2] *Vid. sect.* IV *et* V. — [3] *Art.* V, XIV. — [4] *Max. des SS.* p. 25. 26. 27. *Vid. sup. Prop.* XLV, *sect.* V, *c.* VIII; *n.* 1 *et* 6. — [5] *Art.* IX. — [6] *Art.* VIII, IX. — [7] *Vide prop.* XXXVII *et seq. sect.* V, *cap.* V, *n.* 2, *etc. Vid. et.* Myst. in tut. *n.* 218 *et seq.* — [8] *Vid.* Myst. in tuto, *n.* 139, 140.

10. Nec auctorem adjuvant novi defensores, qui spem in charitate eminenter ac virtute contentam per eamdem charitatem exerceri volunt: cùm ipse auctor nobiscum spem ipsam in seipsâ ut est specialis et distincta virtus exercendam esse, ut rem catholicâ fide definitam agnoverit [1]: cui nunc aliena obtrudere, ipsumque ipso quoque studiosius velle defendere, ratio ac veritas non sinunt.

11. Nec favent novæ in auctoris gratiam confictæ voces: ut nempe dicatur, spem quidem non inveniri *in opere operantis*, sed inveniri tamen in ipso *opere operato*: hoc est in ipso opere charitatis, spem in se eminenter ac virtute complexæ. Non enim aut nos, aut auctor nostros Articulos sequi se professus, aliud unquam cogitavimus: quàm illud cum Paulo [2], spem esse exercendam, ut est specialis et à charitate distincta virtus. *Nunc enim manent tria hæc, fides, spes, charitas*: quin etiam in Articulis nostris communi studio omnes, hoc est nos et ipse subscribens, actus *illos implicitos et eminentes* [3], qui cæteros ita includant, ut ab eorum singulari exercitio liberent, et animo prævidimus, et expressissimis verbis improbandos duximus.

12. Nec si quis commentus est ad excusandos auctores portenta verborum, aut voces destinatas ad explicandam sacramentorum efficaciam, ad virtutum excellentiam, aliudve quidvis, transferendas putaverit, ideo nos à legitimâ reprehensione discedere oporteat: cùm ipsum auctorem, subscriptis Articulis in veros expressosque ac distinctos actus consentientem habeamus: necdum enim noverat vocum novitates, quibus quietistæ et ipse Molinosus in lucem integer redeat.

13. Retuderamus quietistas pessimo et ad hæresim prono consilio reflexis actibus obstrepentes [4]: quo fructu? si dominum Cameracensem ferre cogimur abigentem reflexos actus ad inferiorem animæ partem [5]: nec eos admittentem nisi expressè jussos, quod nunquam ferè evenit; aut impulsu singulari excitatos, quasi imperfectum esset, in seipsum ac in peccata sua vel in dona divina reflectere [6].

14. Quo errore etiam gratiarum actiones, imò et postulationes ex peccatorum et cujusvis indigentiæ consideratione ortæ procul à vitâ perfectâ exulant: repugnantibus licet Articulis ab auctore subscriptis [7].

15. Vetant Articuli [8], ne christianus quivis ad actus speciales fidei, spei, aliarumque virtutum exercendos, divinam inspirationem expectet; cùm ultro excitare se debeat, et ad id sufficiant præcepta divina, exempla sanctorum, ipsa fides, ipsa prudentia: at auctor hæc evertit exclusis actibus conatûs proprii, et inductâ gratiâ actuali, communi quidem dictâ, reverâ autem extraordinariâ [1]: quippe quæ *in omni occasione* unicuique perfectorum voluntatem beneplaciti et id omne quod fieri quovis casu oportet, exhibeat.

16. Articulis erat declaratum [2], virtutum actus per sese ac propriâ bonitate esse bonos, atque ideo specialiter exercendos etiam in perfectissimâ oratione et vitâ; etiam cùm imperante charitate prodeunt: quod auctor infirmat, negando virtutem diligi ut virtutem; aut virtutis ut est virtus studiosum esse oportere, aut in perfectam vitam admittendas virtutum praxes [3].

17. Quietistæ mortificationibus parum faventes Articulis repressi fuerant [4]: frustra; cùm auctor eas tentationes admittat, in quibus mortificatio interior et exterior sit penitus inutilis [5]: Christo licèt dicente de gravissimis tentationibus [6]: *Hoc genus* dæmonii *in nullo potest exire, nisi in oratione et jejunio.*

18 Articulis proscriptus fuerat actus perpetuus, perennis, et unicus, ac sine interruptione et successione continuus nec reiterabilis [7]: cujus loco substituit auctor actus adeo uniformes et æquabiles, ut toto vitæ decursu non nisi unicus actus exerceri videatur [8]: quod quietistarum continuitati sive perennitati æquipollet.

19. Quidam quietistæ D. Cameracensi haud ignoti, cùm suam doctrinam ut sanctis Patribus incognitam argui viderent, de spirituali vitâ quasdam traditiones occultas prætexebant: quos nunc, spretis aut detortis Articulis [9], idem Cameracensis excusat; inducto antiquorum arcano quodam etiam sanctis inaccesso, ac perturbaturo eos si palam proderetur [10].

20. Orationem quietis sive simplicis præsentiæ sive passivam Articuli induxerant eam, quam sanctus Franciscus Salesius, aliique spirituales, sancta Theresia, beatus Joannes à Cruce, cæterique probavissent [11]: eam scilicet quæ suspendi ligarique animæ facultates et ad veram impotentiam redigi fatebatur: quod nunc auctor non modò improbat, sed etiam ad fanatismum revocat, sanctosque facit fanaticos [12].

[1] *Art.* I *et* VIII. — [2] *I. Cor.* XIII. 13. — [3] *Art.* XXI. — [4] *Art.* XVI, XVII. — [5] *Vid. sect.* VI, *cap.* IV, *Prop.* LIX *et* LX, *n.* 2, 3, 4, 5; *et cap.* V, *prop.* LXI. — [6] *Myst. in tut. n.* 141, 142, 143. — [7] *Art.* VI, VII, XVI, XVII. — [8] *Art.* XI, XXV, XXVII.

[1] *Vid. sect.* VI, *cap.* V, *pr.* LXV *et* LXVI, *n.* 9 *et seq.* — [2] *Art.* XIII. — [3] *Vid. sect.* III, *cap.* I *et* II. — [4] *Art.* XVIII. — [5] *Sup. sect.* II, *cap.* II, *n.* 1 *et* 2. — [6] *Marc.* IX. 28. — [7] *Art.* XIX. — [8] *Sup. sect.* VI. *cap.* III, *prop.* LVIII, *n.* 16, 17. — [9] *Art.* XX. — [10] *Vid. sect.* VI, *cap.* VI. *n.* 5, 6, 7. — [11] *Art.* XXI, XXVIII. — [12] *Vid.* Myst. in tuto, *part.* I *totam, et ejus App.*

21. Tales dixeramus orationes omnes extraordinarias, ut nequidem perfectioni essent necessariæ [1] : quas cùm auctor ad nnum pnrum amorem revocat, aut esse necessarias agnoscit, ant negat pnrum amorem ad perfectionem esse necessarinm, pari ntrinque errore et incommodo.

22. De probationibus ac de salnte devovendâ sive immolandâ, Articuli eam immolationem non nisi ex falso et impossibili admittendam, aut etiam datâ occasione inspirandam statuebant [2] : absolutum sacrificium ab auctore inductum [3] penitus ignorabant.

23. Tantùm autem abfuit auctor, nt sacrificinm illud devovendæ salntis non nisi ad impossibilem conditionem redigeret, ut è contrà casum impossibilem jam realem et actualem visum adstruxerit, eoque fundaverit absolutum illud antea inauditum sacrificium.

24. Iidem Articuli negabant, in extremis licèt probationibus, derogari debere aut posse actibus antè memoratis, quales est explicita in Christum fides ac spes [4] ; at auctor ab iisdem probationibns abesse Christum fide præscatem, abesse spem christianam, aut eam cum desperatione conjunctam, asserit [5].

25. Et Articuli quidem vetabant, ne directores sinerent, ut animæ in suam damnationem aut desperationem unquam acquiescerent, neve optarent ideo ut divina justitia snum adversùs eos rigorem exereret [6] : quod excusavit auctor, adducto universali decreto, ut animæ perfectæ ederent generalia desideria omnium Dei volantatum; additis etiam latentibus, quibus vel maximè occulta de prædestinatione et reprobatione decreta continentur [7].

26. Et quidem aactor deterret directores à prædicandâ inter probationes extremas perfectis animabns divinâ bonitate et cnrâ de illarum salute singulari : contra quod, auctore Francisco Salesio [8], in iisdem docetur Articulis [9].

27. Adducitur etiam in iisdem Articulis [10] ea sui derelictio (*abandon*) quæ nitatnr Petri dicto [11] : *omnem sollicitudinem vestram projicientes in eum, quoniam ipsi cura est de vobis:* unde actus animæ se projicientis in Deum, non indifferentiâ, sed ipsâ spe divinæ bonitatis nobis consulentis, omnino stabilitur.

28. Ad id etiam valet locus Paull, non solùm de generali divinâ bonitate confidentis, sed illam etiam sibi applicantis, his verbis : *In fide vivo Filii Dei, qui dilexit me, et tradidit semetipsum pro me* [1] : à quâ spe discedere quasvis animas idem Paulns vetat.

29. Sic per Articulos triginta quatuor, adversùs subdolam et lubricam quietistarum factionem, abundè veritati consultum esse videbatur. At in iis quoque Articnlis D. Cameracensis occultas effugiendi vias, vel ab initio rimabatur, vel postea commentus est : nihilque est, quod non vel rectâ subverterit vel obliquè eluserit.

30. Nec facilè dixerim, an in apertis erroribns magis quàm in ambiguis vocibus reprehendi debeat. Ecce enim harum ope, quidquid volaerit, tuebitur : si quietistas premere velis, illis opitnlabitnr : sin ipsam redarguendum aggrederis, his se involvit dictis, quibus à quietistis abhorrere videatur, ac mutato colore adversariis variabilem et ad omne dogma flexibilem ostendet faciem : quæ si præsidio sunt (absit verbo injuria), fraus quoque pro tutamine habeatur.

31. Etsi quidem sibi ipsi miraculo est, ejusque amici affatim rideat, dum in iis quoque quæ vel apertè rejecit vel arte exensavit, tam sui studiosos repererit defensores : quorum tamen studiis veritas prævalebit.

32. Extra quatuor illos et triginta Articulos sunt alii infandi et probrosi, qnos tum attingere nollemus, reveriti aures christianæ plebis. Sed nec ea prætermisit auctor [2], et actus natnrali rerum cursu parti superiori semper tribnendos, per obsessionis ac possessionis speciem eidem subtractos innuit, miris verborum ambagibus.

33. Hæc itaque nos tacere prohibet christiana sinceritas : quæ si ut hominibus placeremus dissimulare aut emollire niteremur, læsæ veritatis reos, ac periculorum Ecclesiæ immemores, cum horrore et tremore ad Christi tribunal stare oporteret.

INDICULUS LOCORUM
QUI IN HOC OPERE PERTRACTANTUR.

Dum hæc scribimus et prælo damus, ab Illustrissimo Cameracensi nova multa prodibant, quæ nos ab operis instituti ratione sæpe revocatos, ad alia tractanda compellerent, et interrumperent operarum cursum. Quo factum est, ut extra ordinem, ac velut alieno loco spargerentur quædam, quæ in eumdem meliùs conferrentur : quod etiam à nobis alibi annotatum [3]. Hæc igitur, et alia ejusdem argumenti, quæcumque de causâ hinc inde dispersa

[1] *Art.* XXII, XXIII, XXIX. — [2] *Art.* XXXIII. — [3] *Sup. sect.* I, *cap.* I *et seq* — [4] *Eod. Art.* XXXIII. — [5] *Sup. sect.* VI, *cap.* III, *n.* 6, 7, *prop.* LV, LVI; *et sect.* I. *cap.* II *et seq.* — [6] *Art.* XXXI. — [7] *Sup. sect.* V. *cap.* IX, *prop.* XLVI, *n.* 1, 2 *et seq.* — [8] *Entret.* V, *p.* 221 ; *édit. de Toulouse*, 1637. *Trois*[e] *écrit*, *n.* 14. — [9] *Art.* XXXI. — [10] *Art.* XXXII. — [11] *I. Petr.* V. 7.

[1] *Gal.* II. 20 — [2] *Sup. sect.* II. *cap.* II *et* III. — [3] *Schol. in tuto*, *n.* 286.

sint, ad lectoris commodum suo suo quæque titulo, velut indicis loco colligenda esse duximus. Ac primùm de auctoribus.

Ex evangelicis apostolicisque Scripturis, de diligendi causis sive motivis : *Schol. in tut.* n. 4, *prop.* 8, 9, 15, 16, 19, 20, 21, 22, 34, 35. *Quiet. red. sect. VII, cap. II,* n. 27, 28.

De his Pauli verbis : *Cupio dissolvi*, et ex charitate prolatis : *Sch. in tut.* n. 78, 79, 80.

Item ex iisdem Scripturis de præveniendo Deo, ac de conatu proprio, et de proprietate liberi arbitrii. *Myst. in tut.* n. 121, 136 : ubi idem asseritur ex traditione Patrum, n. 120 *et seq.*

Ex concilio Tridentino de charitate, deque amandi causis : *Myst. in tut.* n. 179, 180, 181, etc. *Sch. in tut.* n. 141, 142. *Quiet. red. sect. IV, cap. VII,* n. 2, 3, 4, 5.

Jam ad Patres : de beatitudine et amandi causis sive incentivis : Ambrosius : *Sch. in tut.* n. 4, *prop.* 3 : *it.* n. 157 : *it n.* 263 *ad* 266.

Item de amandi causis, sanctorum Gregorii Nazianzeni, Augustini, Cassiani, ac Thomæ Aquinatis. *Sch. in tut.* n. 100, 101, 102 103.

Augustinus, de necessario amore beatitudinis deque utendo aut fruendo : *Sch. in tut.* n. 4, *prop.* 36, n. 8 : *it.* n. 104 *ad* 113. Item de amore sui : n. 115 : *it.* n. 227 *ad* 234 : *it.* à n. 287 *ad* 292. Haud minùs purus amor ab Augustino agnitus : n. 294 *ad* 299.

De sancto Bernardo ac duabus amandi causis : *Myst. in tut.* n. 126. *Sch. in tut.* n. 4, *prop.* 33, 34 : *it.* n. 155 *ad* 165 : *it.* n. 328, *ad* 336.

De Magistro : *Sch. in tut.* n 8.

De Alberto Magno : *Sch. in tut.* n. 337 *ad* 345.

De sancto Thomâ, sive de objecto charitatis et amore beatitudinis sive naturalis sive supernaturalis, ac de naturâ et objecto voluntatis : *Sch. in tut.* n. 8 *ad* 19 : *it.* n. 22 *ad* 27 : *it.* n. 35 *ad* 63 : *it.* n. 81, 85 : *it.* n. 105, 121, 129, 130 : *it.* 244 *ad* 252. *Item* de peccato veniali, deque inclinatione ad Deum vel habitu vel actu : n. 172 *ad* 176.

De Scoto et Suare : *Sch. in tut.* n. 87, 88, 89, 127.

De conciliatione scholæ thomisticæ cum scotisticâ : *Sch. in tut.* n. 83, 84, etc.

De sancto Bonaventurâ : *Sch. in tut.* n. 63 *ad* 80 : *it.* n. 117, 305 *ad* 312.

De cæteris scholasticis, Durando, Gabriele, Majore : *Quiet. red. sect. V, cap. III,* n. 8.

De mysticis, circa amoris praxim : *Sch. in tut.* n. 90, 91.

Ex libro de Imitatione Christi : *Myst. in tut.* n. 226 *ad* 241, ubi de proprietate.

De sanctâ Theresiâ : *Myst. in tut. I. parte, ferè totâ; II. parte,* n. 177 *ad* 206.

De beato Joanne à Cruce, deque appetitu beatitudinis ac spirituali avaritiâ : *Myst. in tut.* n. 209 *ad* 216.

De sancto Francisco Salesio, deque resignatione atque indifferentiâ : *Myst. in tut.* n. 216 *ad* 225. *Sch. in tut.* n. 150, 151, 152.

De ipso Cameracensi circa amorem beatitudinis : *Sch. in tut.* n. 27 *ad* 34 : *it.* n. 45, 95, 322, 325, etc. Ille amor cæcus, repugnantibus sanctis Augustino et Thomâ : n. 292.

De salute immolandâ ac de sacrificio absoluto Cameracensis errores : *Quiet. red. sect. I totâ.*

Ejusdem de salutis desiderio : *Sch. in tut.* n. 233 *ad* 266. *Quiet. red. sect. IV et V.*

De propudiis morum ac de tentationibus extraordinarii generis : *Quiet. red. sect. II.*

De virtutibus : *sect III.*

De falso amore puro, deque malè posito quæstionis statu : *sect. IV, cap. præsertim VI.*

Jam ad res. De mercede æternâ purum amorem instigante et excitante : *Myst. in tut.* n. 179, 180, 182 : *it.* n. 205 *ad* 216. *Sch. in tut.* n. 218 *ad* 227. *Vide* sub titulis sancti Thomæ, Bonaventuræ, Scoti, Suaris, et aliorum scholasticorum et mysticorum.

De suppositionibus impossibilibus, et earum merito : *Myst. in tut.* n. 190 *ad* 198 : *it.* n. 242. *Sch. in tut. quæst. XII totâ,* n. 187, 188 : *it.* n. 345. *Quiet. red. sect. I.* De his variæ interpretationes Gregorii Nazianzeni, et Chrysostomi : *Sch. in tut. n.* 240, 241, 242. In his suppositionibus sanctorum securitas ex Augustino et Chrysostomo : n. 195, 196, 197. *Quiet. redir. sect. V, cap. II.*

De sacrificio absoluto salutis æternæ : *Quiet. red. sect. I.*

De piis excessibus et amatoriâ insaniâ : *Sch. in tut.* n. 143, 243, 244, 245.

De desiderio generali omnium voluntatum Dei etiam latentium : *Quiet. red. sect. I, cap. VI,* n. *I* : *sect. V, cap. IX,* n. *I et seq.*

De amore essentialiter unitivo : *Sch. in tut.* n. 93, 147, 148.

De charitate ut est amor mutuus : ubi de amore Dei ut amici, ut sponsi, etc. *Sch. in tut.* n. 117 *ad* 154. De fruendo et utendo, deque amore sui : *Sch. in tut.* n. 109, etc., 113, etc. *Quiet. red. sect. V, cap. VIII.*

De voluntate explicitâ et implicitâ beatitudinis : *Sch. in tut.* n. 4, *prop.* 6 : *it.* n. 18 *ad* 22 : *it.* n. 33.

De reflexis actibus non quidem ab iciendis quietistarum ritu ; sed, quod æquivalet, ad inferiorem animi partem ablegandis : *Myst in tut.* n. 127 : *it.* n. 141, 142, 143. *Quiet. red. sect. VI, cap. IV* : ubi de separatione partium animi : n. 3, 4, 5 : *it. cap. V,* n. 4.

De contemplatione, et de Christo ab eâ prohibito : *Myst. in tut. I p. art III toto à* n. 144. *Quiet. red. sect. VI, c. I, II, III* : ubi de actu universali ac perpetuo : *propos.* 16, 17. Radix erroris : *sect. V, cap. IX.*

De fanatismo, sive de impulsibus et instinctibus extraordinariis : *Myst. in tut.* n. 127, 128 *ad* 145. *Quiet. red. sect. VI, cap. V.*

De actibus conatûs proprii malè reprehensis : *Myst. in tut. I p. art. II toto à* n. 116 : ubi de proprio, deque Patrum atque Augustini sensu : n. 120 *ad* 128. *Quiet. red. sect. VI, cap. V,* n. 12, 13.

Quòd perfectio in extraordinariis orationibus collocanda non sit : *Myst. in tut,* n. 39 *ad* 52 : *it.* n. 112, 113, 114, 115.

De amore qui est passio, non perfectio aut virtus. *Myst. in tut.* n. 88.

De perfectione omnibus propositâ : *Myst. in tut.* n. 200, 201, 202 : ubi de actibus à charitate imperatis. *Item. Quiet. red. sect. VI, cap. VI,* n. 3.

Quòd oratio quietis sive simplicis intuitûs, sive passiva et contemplativa beatorum Theresiæ, Salesii, Joannis à Cruce, Balthasaris Alvarez, et aliorum proborum postremi ævi mysticorum, constituta sit in impedimento divino vero ac reali ; ex quo oritur impotentia suspensis à discursu præsertim animi facultatibus, ac sublatis actibus conatûs proprii : *Myst. in tut. I p. art. I et II,* à n. 1 *ad* n. 5 ; *et à* 116 *ad* 143 : ubi Cameracensis soli ipsi contrarius demonstratur, n. 67.

De eâ impotentiâ habes uno verbo ex sanctis Theresiâ et Joanne à Cruce : quod in eâ oratione anima, nec si velit, meditari possit : n. 175.

Quatenus extases et extraordinaria quævis ab eâdem oratione amovenda : ex sanctâ Theresiâ : n. 73, 78 *ad* 84 : ex beato Joanne à Cruce : n. 74, 84 *ad* 87 : ex Balthasare Alvare ac Ludovico à Ponte : n. 34, 38, 87.

Hic diligenter notandum, orationem passivam sive contemplationis, ab iisdem auctoribus discursivæ sive meditativæ orationi oppositam, eamdem omnino esse à quâ ex-

tases et omnia extraordinaria amoveant : *Myst. in tut.*, ubi supr., à *n. 1 ad* 73 : quo sensu habes ex Joanne à Cruce : n. 84, 85, 86, 87.

Hinc infer quàm sibi quidam mystici verba dari à D. Cameracensi passi sint : cùm se pro defensore proborum mysticorum venditet, à quibus toto distat systemate: *Myst. in tut.* n. 93, 94, 95, 96 : auctore nullo à se allato : *n.* 68, 98 : verùm etiam illis notam temeritatis et fanatismi inurit, n. 56, 57 58 ad 61 : it. n. 89 *ad* 91. Ibid de tribus celeberrimis notis transitùs ad contemplationem D. Cameracensis errores, et à piis mysticis aperta discessio: *n.* 15 et *seq.*, 25, 57, 68, 69 ad 72.

De extasibus, et quatenus differant à suspensis animi facultatibus, habes : *Myst. in tut. à n.* 69 *ad* 89 : *it. à* 107 *ad* 116 : ubi de traditione horum statuum.

De falsâ philosophiâ à D. Cameracensi scholæ imputatâ : *Myst. in tut. n.* 52 *et seq.*

De amore sive affectu naturali D. Cameracensis : *Myst. in tut. n.* 177, 178, 184: *ad* 189, *it. n.* 1.9. *Sch. in tut. n.* 267 *ad* 286. *Quiet. red. sect. IV, cap. III.*

De quatuor erroribus quietismo additis : *Quiet red. sect. VI, cap. VI.*

Notandus ibi error secundus, sive *prop.* 68 : quòd amor puræ concupiscentiæ, licèt sacrilegus, ad justificationem præparet. Quòd autem se excusat auctor, quia præparationem illam in removendis cupiditatum obicibus collocet, duo peccat : primùm, quòd æquet sacrilegum, affectum pio motui timoris à Spiritu sancto profecti, cujus vis in eo est, quòd obicem removeat; deinde quòd peccata in censum præparationum referre cogeretur : cùm iis et sæpe, teste Augustino, alia peccata vincantur, et pessimum superbiæ vitium retundatur.

De recollectis D. Cameracensis erroribus : *Myst. in tut.* n. 172 ad 177. *Sch. in tut.* n. 186 : it. n. 236, 237, 238 : *it. n.* 348. *Quiet. red. sect. VII totâ.*

Summa rerum, Resurgit quietismus toto orbe terrarum ; alibi crassiùs, alibi mitiùs, eoque periculosiùs incrustatus. Huic nomina mille, mille nocendi artes. Si valido ictu semel amputetur, ejusque radix, dogmata et quæcumque species obtruncentur ; pax Ecclesiæ : si molli et levi manu, quod absit, tunditur ; recrudescet, et serò nimis tanto morbo salutares curas adhibueris.

****

RELATION
SUR LE QUIÉTISME.

PREMIÈRE SECTION.

Raisons d'écrire cette Relation.

1. Puisque M. l'archevêque de Cambrai veut qu'on lui réponde si précisément sur ses demandes; et que, dans cette conjoncture, il n'y en a point de plus importantes que celles qui regardent notre procédé, qu'il tâche de rendre odieux en toutes manières, pendant qu'il a été en toutes manières plein de charité et de douceur jusqu'à l'excès : si l'on tardoit à le satisfaire, il tireroit trop d'avantage de notre silence. Que ne donne-t-il point à entendre contre nous par ces paroles de sa Réponse à notre Déclaration : « Le procédé » de ces prélats, dont j'aurois à me plaindre, a » été tel, que je ne pourrois espérer d'être cru en » le racontant. Il est bon même d'en épargner la » connoissance au public [1]? » Tout ce qu'on peut imaginer de plus rigoureux et de plus extrême est renfermé dans ce discours ; et en faisant semblant de se vouloir taire, on en dit plus que si l'on parloit. Pour se donner toute la raison et nous donner tout le tort, ce prélat, dans la première édition de cette Réponse [2], posoit ce fait important : qu'il avoit « proposé à M. de Chartres que nous suppliassions de concert le pape » de faire régler par ses théologiens à Rome une » nouvelle édition de son livre : en sorte qu'il » ne nous restât qu'à laisser faire ces théologiens : » et un peu après : « Je demandois » une réponse prompte, et au lieu d'une réponse » je reçus la Déclaration imprimée contre moi. » Nous ne savons rien de ce fait avancé en l'air : M. de Chartres éclaircira le public de ce qui le touche : mais sans attendre la réfutation d'un fait de cette importance, M. de Cambrai s'en dédit lui-même, puisqu'il a voulu retirer cette édition, quoique répandue à Rome par son ordre; et que, dans celle qu'il lui substitue, il supprime tout cet article [3]. Nous avons en main les deux éditions, celle où il avance ce fait, et celle où il le supprime ; et la preuve est démonstrative, que sans même se souvenir des faits qu'il avance, ce prélat écrit ce qui lui vient dans l'esprit de plus odieux, encore qu'il ne soit si faux, que lui-même il est obligé de le retirer et de le supprimer entièrement.

2. Il n'en faudroit pas davantage pour juger des beaux dehors qu'il veut donner à sa conduite, et des affreuses couleurs dont il défigure la nôtre. Il s'attache principalement à me décrier : non content de m'accuser par toutes ses lettres, d'*un zèle précipité*, d'*un zèle amer* [4], c'est à moi qu'il écrit ces mots : « Vous ne cessez de me déchirer ; » et ce qui est encore plus injurieux, « vous allez me pleurer partout, et vous me » déchirez en me pleurant [5]; il ajoute : « Que » peut-on croire de ces larmes qui ne servent » qu'à donner plus d'autorité aux accusations ? » Dans les mêmes lettres [6] : « La passion m'empê» che de voir ce qui est sous mes yeux : l'excès » de la prévention m'ôte toute exactitude. Je » suis, dit-il [7] l'auteur de l'accusation » contre son livre. Je suis cet impitoyable, « qui sans » pouvoir assouvir son courage, *nec dum ex-*

[1] *Édit. de Brux.* p. 6. — [2] *Édit. sans nom de la ville.* p. 6. — [3] *Édit. de Brux.* p. 6. — [4] *IIe Lett. à M. de Meaux*, p. 42, 43. — [5] *IIIe Lett.* p. 45. — [6] *Lett.* p. 4, 29, 38 — [7] *Resp. ad Summa doct. ad obj.* 15, *p.* 71.

» *pleto animo*, par la censure indirecte et ambi-
» tieuse portée dans notre Déclaration, redouble
» ses coups en particulier : et, continue-t-il, en
» recueillant mes esprits : *recollecto spiritu* : je
» reprends les paroles douces pour l'appeler un
» second Molinos : » paroles qui ne sont jamais sorties de ma bouche, puisque ce prélat sait lui-même que je l'ai toujours séparé d'avec Molinos dans la conduite, et même dans certaines conséquences, encore qu'il en ait posé tous les principes. Mais voici des accusations plus particulières.

3. « Je ne comprends rien, dit-il, à la conduite
» de M. de Meaux : d'un côté, il s'enflamme avec
» indignation »(car, à l'entendre, je ne suis jamais de sens rassis) ; « il s'enflamme *donc* avec indi-
» gnation, si peu qu'on révoque en doute l'évi-
» dence de ce système de madame Guyon : de
» l'autre, il la communie de sa main, il l'auto-
» rise dans l'usage quotidien des sacrements, et
» il lui donne, quand elle part de Meaux, une
» attestation complète, sans avoir exigé d'elle
» aucun acte où elle ait rétracté formellement
» aucune erreur. D'où viennent tant de rigueur
» et tant de relâchement ? »

4. Ce sont les reproches que nous avons écrits de la main de M. l'archevêque de Cambrai, dans un mémoire qui subsiste encore. Il sait bien à qui il l'avoit adressé, et nous le dirons dans la suite : tout est injuste dans l'endroit qu'on en vient de voir : il n'étoit pas permis de dire que j'ai donné (une seule fois) la communion de ma main à madame Guyon, sans remarquer en même temps que c'étoit à Paris, où elle y étoit reçue par ses supérieurs : en sorte qu'il n'étoit pas même en mon pouvoir de l'exclure de la table sacrée; on lui donnoit les saints sacrements à cause de la profession qu'elle faisoit à chaque moment d'être soumise et obéissante. A Meaux, je lui ai nommé un confesseur, à qui, sur le fondement de l'entière soumission qu'elle témoignoit et par écrit et de vive voix dans les termes les plus forts où elle pût être conçue, je donnai toute permission de la faire communier. Elle a souscrit à la condamnation de ses livres, comme contenant une mauvaise doctrine : elle a encore souscrit à nos censures, où ses livres imprimés et toute sa doctrine étoient condamnés : enfin elle a rejeté, par un écrit exprès, les propositions capitales d'où dépendoit son système. J'ai tous ces actes souscrits de sa main, et je n'ai donné cette attestation, qu'on nomme complète, que par rapport à ces actes qui y sont expressément énoncés, et avec expresses défenses de diriger, d'enseigner ou dogmatiser; défenses qu'elle a acceptées et souscrites de sa main dans cette même attestation. Voilà donc ce mélange incompréhensible de relâchement et de rigueur éclairci par actes, et l'accusation de M. de Cambrai manifestement convaincue de faux. Qui ne voit donc, après cela, qu'il ne faut donner aucune croyance aux faits que ce prélat avance contre un confrère et contre un ami aussi intime que je l'étois ? J'accorde sans peine à M. l'archevêque de Cambrai, que si nous lui avons fait quelque injure, il doit, comme il ne cesse de le répéter, soutenir l'honneur de son ministère offensé : qu'il nous fasse la même justice. Je suis donc obligé aussi de faire paroitre la vérité sur les plaintes dont il se sert pour animer contre moi tout le public. Il faut rechercher jusqu'à la source quelles peuvent être les causes, et de ces larmes trompeuses, et des emportements qu'on m'attribue : il faut qu'on voie, jusque dans l'origine, si c'est la charité ou la passion qui m'a guidé dans cette affaire : elle a duré plus de quatre ans, et je suis le premier qu'on y ait fait entrer. La connexion des faits ne me permet pas de les séparer; et je suis dans l'obligation de raconter toute la suite de cette fâcheuse histoire, puisque la conduite de mes confrères et la mienne ne peut être entendue que par ce moyen.

5. Il est vrai qu'il est affligeant de voir des évêques en venir à ces disputes, même sur des faits. Les libertins en triomphent, et prennent occasion de tourner la piété en hypocrisie, et les affaires de l'Église en dérision : mais si l'on n'a pas la justice de remonter à la source, on juge contre la raison. M. de Cambrai se vante partout qu'il n'a pas écrit le premier; ce qui pourroit mettre la raison de son côté, et du moins nous rendroit d'injustes aggresseurs. Il m'adresse cette parole à moi-même : « Qui est-ce qui a
» écrit le premier, qui est-ce qui a commencé le
» scandale [1] ? » Mais est-il permis de dissimuler les faits constants et publics? Qui est-ce en effet qui a imprimé le premier sur ces matières, de M. de Cambrai ou de nous? Qui est-ce qui dit le premier, dans un avertissement à la tête d'un ouvrage d'importance, « qu'il ne vouloit qu'expli-
» quer avec plus d'étendue les principes de deux
« prélats (M. de Paris et moi) donnés au pu-
» blic en trente-quatre propositions [2]? » Étions-nous convenus ensemble qu'il expliqueroit nos principes? avois-je seulement ouï parler de cette explication ? M. de Cambrai dit beaucoup de choses de M. de Paris que ce prélat a réfutées, au gré de tout le public, par des faits incontestables : mais pour moi les excuses de M. de Cambrai n'ont pas la moindre apparence, puisqu'il est constant que je n'avois pas seulement

[1] *Lett. IV*, p. 43. — [2] *Max. des SS. Avert.* p. 16.

entendu parler de l'explication qu'il vouloit donner de nos principes communs. En avois-je usé de la même sorte avec M. de Cambrai ; et quand je voulus publier l'explication que j'avois promise de notre doctrine, n'avois-je pas commencé par mettre le livre que je préparois en manuscrit entre les mains de M. de Cambrai pour l'examiner? Ce sont des faits très constants, et qu'on ne nie pas. Je suis donc manifestement innocent de la division survenue entre nous, moi qu'on accuse d'être l'auteur de tout le mal. Si, au lieu d'expliquer nos principes, il se trouve qu'on nous implique dans des erreurs capitales ; si on remplit tout un livre des maximes de Molinos, et qu'on ne fasse que de les couvrir d'apparences plus spécieuses, avons-nous dû le souffrir? Il n'y a donc qu'à examiner si dans le fond notre cause est aussi juste que nous l'avons démontré ailleurs : mais en attendant il est justifié à la face du soleil, aux yeux de Dieu et des hommes, que nous ne sommes pas les aggresseurs, que notre défense étoit légitime autant qu'elle est nécessaire, et que du moins cette partie du procédé, qui est le fondement de toute la suite, ne reçoit pas seulement une ombre de contestation.

6. Le reste n'est pas moins certain : mais afin de le faire entendre à tout le public, puisque c'est M. de Cambrai qui nous y presse lui-même, et qu'il a cinq cents bouches par toute l'Europe à sa disposition, pour y faire retentir ses plaintes, que pouvons-nous faire, encore un coup, que de reprendre les choses jusqu'à l'origine, par un récit aussi simple, qu'il sera d'ailleurs véritable et soutenu de preuves certaines?

SECTION II.

Commencement de la Relation ; et premièrement, ce qui s'est passé avec moi seul.

1. Il y avoit assez long-temps que j'entendois dire à des personnes distinguées par leur piété et par leur prudence, que M. l'abbé de Fénelon étoit favorable à la nouvelle oraison, et on m'en donnoit des indices qui n'étoient pas méprisables. Inquiet pour lui, pour l'Église, et pour les princes de France dont il étoit déjà précepteur, je le mettois souvent sur cette matière, et je tâchois de découvrir ses sentiments, dans l'espérance de le ramener à la vérité pour peu qu'il s'en écartât. Je ne pouvois me persuader qu'avec ses lumières et avec la docilité que je lui croyois, il donnât dans ces illusions, ou du moins qu'il y voulût persévérer s'il étoit capable de s'en laisser éblouir. J'ai toujours eu une certaine persuasion de la force de la vérité quand on l'écoute, et je ne doutai jamais que M. l'abbé de Fénelon n'y fût attentif. J'avois pourtant quelque peine de voir qu'il n'entroit pas avec moi dans cette matière avec autant d'ouverture que dans les autres que nous traitions tous les jours. A la fin Dieu me tira de cette inquiétude : et un de nos amis communs, homme d'un mérite comme d'une qualité distinguée, lorsque j'y pensois le moins, me vint déclarer que madame Guyon et ses amis vouloient remettre à mon jugement son oraison et ses livres. Ce fut en l'année 1693, vers le mois de septembre, qu'on me proposa cet examen. De deviner maintenant pourquoi l'on me fit cette confidence, si ce fut là un de ces sentiments de confiance que Dieu met quand il lui plait dans les cœurs pour venir à ses fins cachées ; ou si l'on crut simplement dans la conjoncture qu'il se falloit chercher quelque sorte d'appui dans l'épiscopat, c'est où je ne puis entrer : je ne veux point raisonner, mais raconter seulement des faits que me rappellent sous les yeux de Dieu, non-seulement une mémoire fraiche et sûre comme au premier jour, mais encore les écrits que j'ai en main. Naturellement je crains de m'embarrasser des affaires où je ne suis pas conduit par une vocation manifeste ; ce qui arrive dans le troupeau dont je suis chargé, quoique indigne, ne me donne point cette peine : j'ai la foi au saint ministère et à la vocation divine. Pour cette fois, en me proposant d'entrer dans cet examen, on me répéta si souvent que Dieu le vouloit, et que madame Guyon ne desirant que d'être enseignée, un évêque à qui elle prenoit confiance ne pouvoit pas lui refuser l'instruction qu'elle demandoit avec tant d'humilité, qu'à la fin je rendis. Je connus bientôt que c'étoit M. l'abbé de Fénelon qui avoit donné le conseil ; et je regardai comme un bonheur de voir naître une occasion si naturelle de m'expliquer avec lui. Dieu le vouloit ; je vis madame Guyon : on me donna tous ses livres, et non seulement les imprimés, mais encore les manuscrits, comme sa Vie qu'elle avoit écrite dans un gros volume, des commentaires sur Moïse, sur Josué, sur les Juges, sur l'Évangile, sur les Épîtres de saint Paul, sur l'Apocalypse et sur beaucoup d'autres livres de l'Écriture. Je les emportai dans mon diocèse, où j'allois ; je les lus avec attention, j'en fis d'amples extraits, comme on le fait des matières dont on doit juger ; j'en écrivis au long de ma main les propres paroles : je marquai tout jusqu'aux pages ; et durant l'espace de quatre ou cinq mois, je me mis en état de prononcer le jugement qu'on me demandoit.

2. Je ne me suis jamais voulu charger ni de confesser ni de diriger cette dame, quoiqu'elle me l'ait proposé ; mais seulement de lui déclarer

mon sentiment sur son oraison et sur la doctrine de ses livres, en acceptant la liberté qu'elle me donnoit de lui ordonner ou de lui défendre précisément sur cela ce que Dieu, dont je demandois perpétuellement les lumières, voudroit m'inspirer.

3. La première occasion que j'eus de me servir de ce pouvoir fut celle-ci. Je trouvai dans la Vie de cette dame, que Dieu lui donnoit une abondance de graces dont elle crevoit; au pied de la lettre : il la falloit délacer : elle n'oublie pas qu'une duchesse avoit une fois fait cet office : en cet état on la mettoit souvent sur son lit : souvent on se contentoit de demeurer assis auprès d'elle : on venoit recevoir la grace dont elle étoit pleine, et c'étoit là le seul moyen de la soulager. Au reste, elle disoit très expressément que ces graces n'étoient point pour elle ; qu'elle n'en avoit aucun besoin, étant pleine par ailleurs, et que cette surabondance étoit pour les autres. Tout cela me parut d'abord superbe, nouveau, inouï, et dès-là du moins fort suspect ; et mon cœur, qui se soulevoit à chaque moment contre la doctrine des livres que je lisois, ne put résister à cette manière de donner les graces. Car distinctement ce n'étoit ni par ses prières, ni par ses avertissements qu'elle les donnoit : il ne falloit qu'être assis auprès d'elle pour aussitôt recevoir une effusion de cette plénitude de grace. Frappé d'une chose aussi étonnante, j'écrivis de Meaux à Paris à cette dame, que je lui défendois, Dieu par ma bouche, d'user de cette nouvelle communication de grace, jusqu'à ce qu'elle eût été plus examinée. Je voulois en tout et partout procéder modérément, et ne rien condamner à fond avant que d'avoir tout vu.

4. Cet endroit de la vie de madame Guyon est trop important pour être laissé douteux, et voici comme elle l'explique dans sa Vie. « Ceux, dit- » elle, que notre Seigneur m'a donnés (c'est un » style répandu dans tout le livre) : mes vérita- » bles enfants ont une tendance à demeurer en » silence auprès de moi. Je découvre leurs be- » soins, et leur communique en Dieu ce qui » leur manque. Ils sentent fort bien ce qu'ils re- » çoivent, et ce qui leur est communiqué avec » plénitude : » un peu après : « Il ne faut, dit- » elle, que se mettre auprès de moi en silence. » Aussi cette communication s'appelle *la communication en silence*, sans parler et sans écrire ; c'est le langage des anges, celui du Verbe qui n'est qu'un silence éternel. Ceux qui sont ainsi auprès d'elle « sont nourris, dit-elle, intimement » de la grace communiquée par moi en plénitude. » A mesure qu'on recevoit la grace autour d'elle, » je me sentois, dit-elle, peu à peu vider et soulager. » Chacun recevoit sa grace « selon » son degré d'oraison, et éprouvoit auprès de moi » cette plénitude de graces apportées par Jésus- » Christ : c'étoit comme une écluse qui se dé- » charge avec profusion : on se sentoit empli, et » moi je me sentois vider, et soulager de ma » plénitude : mon ame m'étoit montrée comme » un de ces torrents qui tombent des montagnes » avec une rapidité inconcevable »

5. Ce qu'elle raconte avec plus de soin, c'est, comme on a dit, qu'il n'y avoit rien pour elle dans cette plénitude de graces : elle répète partout que » tout étoit plein : il n'y avoit rien de » vide en elle : » c'étoit comme une nourrice qui *crève de lait*, mais qui n'en prend rien pour elle-même. « Je suis, dit-elle, depuis bien des » années dans un état également nu et vide en » apparence ; je ne laisse pas d'être très pleine. » Une eau qui rempliroit un bassin, tant qu'elle » se trouve dans les bornes de ce qu'il peut con- » tenir, ne fait rien distinguer de sa plénitude : » mais qu'on lui verse une surabondance, il faut » qu'il se décharge, ou qu'il crève. Je ne sens » jamais rien pour moi-même : mais lorsque l'on » remue par quelque chose ce fond intimement » plein et tranquille, cela fait sentir la pléni- » tude avec tant d'excès qu'elle rejaillit sur les » sens : c'est, poursuit-elle, un regorgement de » plénitude, un rejaillissement d'un fond com- » blé et toujours plein pour toutes les ames qui » ont besoin de puiser les eaux de cette pléni- » tude : c'est le réservoir divin où les enfants » de la sagesse puisent incessamment ce qu'il » leur faut. »

6. C'est dans un de ces excès de plénitude, qu'environnée une fois de quelques personnes ; » comme une femme lui eût dit qu'elle étoit plus » pleine qu'à l'ordinaire : je leur dis, raconte- » t-elle, que je mourois de plénitude, et que » cela surpassoit mes sens au point de me faire » crever : » ce fut à cette occasion que la duchesse qu'elle indique, et que personne n'apprendra jamais de ma bouche, » me délaça, dit- » elle, charitablement pour me soulager : ce » qui n'empêcha pas que par la violence de la » plénitude, mon corps ne crevât de deux » côtés. » Elle se soulagea en communiquant de sa plénitude à un confesseur qu'elle désigne, et à deux autres personnes que je ne découvrirai pas.

7. C'est après avoir vu ces choses, et beaucoup d'autres aussi importantes que nous allons raconter, que M. l'archevêque de Cambrai persiste à défendre madame Guyon en des termes dont on sera étonné, quand nous en serons à l'article où il les faudra produire écrits de sa

main. On verra alors, plus clair que le jour, ce qu'on ne voit déjà que trop, que c'est après tout madame Guyon qui fait le fond de cette affaire, et que c'est la seule envie de la soutenir qui a séparé ce prélat d'avec ses confrères. Puisqu'il m'attaque, comme on a vu, sur mon procédé, tant avec madame Guyon qu'avec lui-même, d'une manière qui rendroit et mon ministère et ma conduite odieuse à toute l'Église, c'étoit à lui de prévoir ce que ses injustes reproches me contraindroient à la fin de découvrir : mais une raison plus haute me force encore à parler. Il faut prévenir les fidèles contre une séduction qui subsiste encore : une femme qui est capable de tromper les ames par de telles illusions, doit être connue, surtout lorsqu'elle trouve des admirateurs et des défenseurs, et un grand parti pour elle, avec une attente des nouveautés que la suite fera paroître. Je confesse que c'étoit ici en effet un ouvrage de ténèbres, qu'on doit desirer de tenir caché, et je l'eusse fait éternellement, comme je l'ai fait durant plus de trois ans avec un impénétrable silence, si l'on n'eût pas abusé avec trop d'excès de ma discrétion, et si la chose n'étoit pas venue à un point où il faut, pour le service de l'Église, mettre en évidence ce qui se trame sourdement dans son sein.

8. Comme madame Guyon sentit d'abord que je trouverois beaucoup de choses extraordinaires dans sa Vie, elle me prévint là-dessus, en cette manière, dans une lettre que j'ai encore tout écrite de sa main, et signée d'elle : « Il y a de » trois sortes de choses extraordinaires que vous » avez pu remarquer : la première qui regarde » les communications intérieures en silence ; » celle-là est très aisée à justifier par le grand » nombre de personnes de mérite et de probité » qui en ont fait l'expérience. Ces personnes, » que j'aurai l'honneur de vous nommer lorsque » j'aurai celui de vous voir, le peuvent justifier. » Pour les choses à venir, c'est une matière sur » laquelle j'ai quelque peine qu'on fasse attention : ce n'est point là l'essentiel ; mais j'ai » été obligée de tout écrire. Nos amis pourroient » facilement vous justifier cela, soit par des » lettres qu'ils ont en main, écrites il y a dix » ans, soit par quantité de choses qu'ils ont témoignées et dont je perds facilement l'idée. » Pour les choses miraculeuses, je les ai mises » dans la même simplicité que le reste. » La voilà donc déja dans son opinion communicatrice des graces, de la manière inouïe et prodigieuse qu'on vient d'entendre ; prophétesse de plus, et grande faiseuse de miracles. Elle me prie sur cela de suspendre mon jugement, jusqu'à ce que je l'aie vue et entendue plusieurs fois : ce que je fis autant que je pus sur les deux derniers chefs.

9. Je laisse donc pour un peu de temps les miracles qui se trouvent à toutes les pages de cette Vie ; et les prédictions, qui sont ou vagues ou fausses, ou confuses, et mêlées. Pour les communications en silence, elle tâcha de les justifier par un écrit qu'elle joignit à sa lettre avec ce titre : *La main du Seigneur n'est pas accourcie.* Elle y apporte l'exemple des *célestes hiérarchies* qu'elle allègue aussi dans sa Vie en plusieurs endroits : « celui des saints qui s'en» tendent sans parler : celui du fer frotté de » l'aimant : celui des hommes déréglés qui se » communiquent un esprit de déréglement : » celui de sainte Monique et de saint Augustin » dans le livre x des Confessions de ce Père : » où il s'agit bien du silence où ces deux ames furent attirées, mais sans la moindre teinture de ces prodigieuses communications, de ces superbes plénitudes, de ces regorgements qu'on vient d'entendre. Je ne parle point des expériences auxquelles on me renvoyoit, ni aussi de certains effets que la prévention ou même la bonne foi peuvent avoir. Ce ne sont rien moins que des preuves, puisque c'est cela même qu'il faut éprouver et examiner, selon ce principe de l'apôtre : *Éprouvez les esprits s'ils sont de Dieu* : et encore : *Éprouvez tout ; retenez ce qui est bon.* Quand, pour en venir à cette épreuve, j'eus commencé par défendre ces absurdes communications, madame Guyon tâcha d'en excuser une partie ; comme la rupture de ses habits en deux endroits par cette effroyable plénitude : j'ai sa réponse peu satisfaisante, dans une lettre de sa main qui sert à justifier le fait. Pour l'examen d'une si étrange communication, on voit bien qu'il est inutile. Ce qu'il y avoit de bon dans cette réponse, c'est que la dame promettoit d'obéir et de n'écrire à personne ; ce que j'avois aussi exigé pour l'empêcher de se mêler de direction, comme elle faisoit avec une autorité étonnante : car j'avois entre autres choses trouvé dans sa Vie, ce qui paroît aussi dans son Interprétation imprimée sur le Cantique, que par un état et une destination apostolique, dont elle étoit revêtue, et où les ames d'un certain état sont élevées ; non seulement elle » voyoit clair dans le fond des ames, » mais encore » qu'elle recevoit une autorité mi» raculeuse sur les corps et sur les ames de ceux » que notre Seigneur lui avoit donnés. Leur » état intérieur sembloit, dit-elle, être en ma » main » (par l'écoulement qu'on a vu de cette grace communiquée de sa plénitude) ; sans qu'ils

sussent « comment ni pourquoi ils ne pouvoient » s'empêcher de m'appeler leur mère ; et quand » on avoit goûté de cette direction, toute autre » conduite étoit à charge. »

10. Au milieu des précautions que je prenois contre le cours de ces illusions, je continuai ma lecture, et j'en vins à l'endroit où elle prédit le règne prochain du Saint-Esprit par toute la terre. Il devoit être précédé d'une terrible persécution contre l'oraison : « Je vis, dit-elle, le » démon déchaîné contre l'oraison et contre moi; » qu'il alloit soulever une persécution étrange » contre les personnes d'oraison : il n'osoit m'at» taquer moi-même : il me craignoit trop : je le » défiois quelquefois : il n'osoit paroître : j'étois » pour lui comme un foudre. »

11. » Une nuit, dit-elle à Dieu, que j'étois » fort éveillée, vous me montrâtes à moi-même, » sous la figure de cette femme de l'Apocalypse : » vous me montrâtes ce mystère, vous me fîtes » comprendre cette lune ; mon ame au-dessus » des vicissitudes et inconstances. » Elle remarque elle-même, et le soleil de justice qui l'environnoit, et toutes les vertus divines qui faisoient comme une couronne autour de sa tête : » Elle étoit grosse d'un fruit; c'est de cet es» prit, Seigneur, disoit-elle, que vous vouliez » communiquer à tous mes enfants: le démon jette » un fleuve contre moi; c'est la calomnie : la » terre l'engloutiroit, elle tomberoit peu à peu : » j'aurois des millions d'enfants : » elle s'applique de même le reste de la prophétie.

12. Dans la suite elle voit la victoire de ceux qu'elle appelle les martyrs du Saint-Esprit. « O » Dieu, dit-elle comme une personne inspirée, » vous vous taisez ! vous ne vous tairez pas tou» jours. » Après cet enthousiasme, elle montre la consommation de toutes choses par l'étendue de ce même esprit dans toute la terre. Un peu après elle raconte que, « passant par Versailles, » elle vit de loin le roi à la chasse : qu'elle fut » prise de Dieu avec une possession si intime » qu'elle fut contrainte de fermer les yeux : elle » eut alors une certitude que sa majesté l'aidoit » d'une manière particulière, et, dit-elle, que » notre Seigneur permettroit que je lui parlasse. » J'écris, poursuit-elle, ceci pour ne rien cacher, » la chose ayant à présent peu d'apparence pour » une personne décriée. » Mais elle eut en même temps *une certitude qu'elle seroit délivrée de l'opprobre* par le moyen d'une protectrice de qui on sait qu'elle est peu favorisée, quoiqu'elle la nomme en deux endroits de sa Vie.

13. Chacun peut faire ici ses réflexions sur les prophéties de cette dame ; car pour moi je ne veux point sortir des faits : c'en est un bien considérable que, dans un enthousiasme sur les merveilles que Dieu vouloit opérer par elle, » il » m'a semblé, dit-elle, que Dieu m'a choisie en » ce siècle pour détruire la raison humaine; pour » établir la sagesse de Dieu par la destruction de » la sagesse du monde : il établira les cordes de » son empire en moi, et les nations reconnoitront » sa puissance : son esprit sera répandu en toute » chair. On chantera le cantique de l'Agneau « comme vierge, et ceux qui le chanteront se» ront ceux qui seront parfaitement désappro» priés : ce que je lierai sera lié, ce que je délie» rai sera délié : je suis cette pierre fichée par » la croix sainte, rejetée par les architectes; » et le reste que j'ai lu moi-même à M. l'abbé de Fénelon : il sait bien ceux qui assistoient à la conférence, et que c'étoit lui seul que je regardois, parceque c'étoit lui comme prêtre qui devoit enseigner les autres.

14. Madame Guyon continue à se donner un air prophétique dans son explication sur l'Apocalypse, d'où j'ai extrait ces paroles : « Le temps » va venir : il est plus proche qu'on ne pense : » Dieu choisira deux témoins en particulier, soit » ceux qui seront réellement vivants et qui doi» vent rendre témoignage; soit ceux dont je » viens de parler » (qui sont la foi et l'amour pur) : et dans la suite : « O mystère plus véri» table que le jour qui luit! vous passez à pré» sent pour fable, pour contes de petits enfants, » pour choses diaboliques : le temps viendra » qu'aucune de ces paroles ne sera regardée » qu'avec respect, parcequ'on verra alors qu'elles » viennent de mon Dieu; lui-même les conser» vera jusqu'au jour qu'il a destiné pour les faire » paroître. »

15. C'est de ses écrits dont elle parle. Elle insinue partout dans sa Vie qu'ils sont inspirés : elle en donne pour preuve éclatante la miraculeuse rapidité de sa main : et n'oublie rien pour faire entendre qu'elle est la plume de ce diligent écrivain dont parle David. C'est aussi ce que ses disciples m'ont vanté cent fois : elle se glorifie que ses écrits seront conservés comme par miracle, et « un jour arrivera, dit-elle encore dans » l'Apocalypse, que ce qui est écrit ici, sera en» tendu de tout le monde, et ne sera plus ni » barbare ni étranger.

16. C'est ainsi qu'elle entretient ses amis d'un avenir merveilleux. J'ai transcrit de ma main une de ses lettres au Père La Combe, duquel il faudra parler en son lieu : j'ai rendu un exemplaire d'une main bien sûre qui m'avoit été donné pour le copier. Sans m'arrêter à des prédictions mêlées de vrai et de faux, qu'elle hasarde sans cesse, je remarquerai seulement qu'elle y con-

firme ses creuses visions sur la femme enceinte de l'Apocalypse, et que c'est peut-être pour cette raison qu'elle insère dans sa Vie cette prétendue lettre prophétique.

17. Je ramassois toutes ces choses que je crus utiles pour ouvrir les yeux à M. l'abbé de Fénelon, que je croyois incapable de donner dans les illusions d'une telle prophétesse quand je les lui représenterois; et voici encore d'autres remarques que je recueillis dans la même vue.

18. Je ne sais comment je ferai pour expliquer celle qui se présente la première. C'est un songe mystérieux dont l'effet fut étonnant. « Car, dit-» elle, je fus si pénétrée de ce songe, et mon » esprit fut si net, qu'il ne me resta nulle dis-» tinction ni pensée que celle que notre Seigneur » lui donnoit. » Mais qu'étoit-ce, enfin, que ce songe, et qu'est-ce qu'y vit cette femme si pénétrée? Une montagne où elle fut reçue par Jésus-Christ: une chambre où elle demande pour qui étoient les deux lits qu'elle y voyoit: « En voilà » un pour ma mère: et l'autre? Pour vous, mon » épouse: » un peu après: « Je vous ai choisie » pour être ici avec vous. » Quand j'ai repris madame Guyon d'une vision si étrange: quand je lui ai représenté ce lit pour une épouse séparé d'avec le lit de la mère, comme si la mère de Dieu dans le sens spirituel et mystérieux n'étoit pas, pour ainsi parler, la plus épouse de toutes les épouses; elle m'a toujours répondu: C'est un songe. Mais, lui disois-je, c'est un songe que vous nous donnez comme un grand mystère, et comme le fondement d'*une oraison*, ou plutôt non « d'une oraison, mais d'un état, dont on ne » peut rien dire à cause de sa grande pureté. » Mais passons: et vous, ô Seigneur! si j'osois, je vous demanderois un de vos séraphins avec le plus brûlant de tous ses charbons, pour purifier mes lèvres souillées par ce récit, quoique nécessaire.

19. Je dirai avec moins de peine un autre effet du titre d'épouse dans la Vie de cette femme. C'est qu'elle vint à un état où elle ne pouvoit plus prier les saints ni même la sainte Vierge: c'est déjà là un grand mal, de reconnoitre de tels états si contraires à la doctrine catholique; mais la raison qu'elle en rend est bien plus étrange. « C'est, dit-elle, que ce n'est pas à » l'épouse, mais aux domestiques de prier les » autres de prier pour eux: » comme si toute ame pure n'étoit pas épouse; ou que celle-ci fût la seule parfaite; ou que les ames bienheureuses, qu'il s'agissoit de prier, ne fussent pas des épouses plus unies à Dieu, que tout ce qu'il y a de plus saint et de plus uni sur la terre.

20. Ce qu'il y a de plus répandu dans ce livre et dans tous les autres, c'est que cette dame est sans erreur. C'est la marque qu'elle donne partout de son état entièrement uni à Dieu, et de son apostolat; mais quoique ses erreurs fussent infinies, celle que je relevai alors le plus, étoit celle qui regardoit l'exclusion de tout desir et de toute demande pour soi-même, en s'abandonnant aux volontés de Dieu les plus cachées quelles qu'elles fussent, ou pour la damnation ou pour le salut. C'est ce qui règne dans tous les livres imprimés et manuscrits de cette dame, et ce fut sur quoi je l'interrogeai dans une longue conférence que j'eus avec elle en particulier. Je lui montrai dans ses écrits, et lui fis répéter plusieurs fois, que toute demande pour soi est intéressée, contraire au pur amour et à la conformité avec la volonté de Dieu; et enfin très précisément, qu'elle ne pouvoit rien demander pour elle. Quoi! lui disois-je, vous ne pouvez rien demander pour vous? Non, répondit-elle, je ne le puis. Elle s'embarrassa beaucoup sur les demandes particulières de l'Oraison dominicale. Je lui disois: Quoi! vous ne pouvez pas demander à Dieu la rémission de vos péchés? Non, repartit-elle. Eh bien! repris-je aussitôt, moi, que vous rendez l'arbitre de votre oraison, je vous ordonne, Dieu par ma bouche, de dire après moi: Mon Dieu, je vous prie de me pardonner mes péchés. Je puis bien, dit-elle, répéter ces paroles; mais d'en faire entrer le sentiment dans mon cœur, c'est contre mon oraison. Ce fut là que je lui déclarai qu'avec une telle doctrine je ne pouvois plus lui permettre les saints sacrements, et que sa proposition étoit hérétique. Elle me promit quatre et cinq fois de recevoir instruction, et de s'y soumettre, et c'est par-là que finit notre conférence. Elle se fit au commencement de l'année 1694, comme il seroit aisé de le justifier par les dates des lettres qui y ont rapport. Tôt après elle fut suivie d'une autre conférence plus importante avec M. l'Abbé de Fénelon dans son appartement à Versailles. J'y entrai plein de confiance qu'en lui montrant sur les livres de madame Guyon toutes les erreurs et tous les excès qu'on vient d'entendre, il conviendroit avec moi qu'elle étoit trompée, et que son état étoit un état d'illusion. Je remportai pour toute réponse, que puisqu'elle étoit soumise sur la doctrine, il ne falloit pas condamner la personne. Sur tous les autres excès, sur ces prodigieuses communications de graces, sur ce qu'elle disoit d'elle-même, de la sublimité de ses graces, et de l'état de son éminente sainteté: qu'elle étoit la femme enceinte de l'Apocalypse, celle à qui il étoit donné de lier et de délier, la pierre angulaire, et le reste de cette

nature; on me disoit que c'étoit le cas de pratiquer ce que dit saint Paul : *Éprouvez les esprits*. Pour les grandes choses qu'elle disoit d'elle-même, c'étoit des magnanimités semblables à celles de l'apôtre, lorsqu'il raconte tous ses dons, et que c'étoit cela même qu'il falloit examiner. Dieu me faisoit sentir tout autre chose : sa soumission ne rendoit pas son oraison bonne; mais faisoit espérer seulement qu'elle se laisseroit redresser : le reste me paroissoit plein d'une illusion si manifeste, qu'il n'étoit besoin d'aucune autre épreuve que de la simple relation des faits. Je témoignai mon sentiment avec toute la liberté mais aussi avec toute la douceur possible, ne craignant rien tant que d'aigrir celui que je voulois ramener. Je me retirai étonné de voir un si bel esprit dans l'admiration d'une femme dont les lumières étoient si courtes, le mérite si léger, les illusions si palpables, et qui faisoit la prophétesse. Les pleurs que je versai sous les yeux de Dieu, ne furent pas du moins alors de ceux dont M. de Cambrai me dit à présent : *Vous me pleurez et vous me déchirez*. Je ne songeois qu'à tenir caché ce que je voyois, sans m'en ouvrir qu'à Dieu seul ; à peine le croyois-je moi-même : j'eusse voulu pouvoir me le cacher; je me tâtois pour ainsi dire moi-même en tremblant, et à chaque pas je craignois des chutes après celle d'un esprit si lumineux. Mais je ne perdis pas courage, me consolant sur l'expérience de tant de grands esprits que Dieu avoit humiliés un peu de temps pour les faire ensuite marcher plus sûrement; et je m'attachai d'autant plus à ramener M. l'abbé de Fénelon, que ceux qui nous avoient écoutés étoient en sa main.

21. Un peu après cette conférence, j'écrivis une longue lettre à madame Guyon, où je m'expliquois sur les difficultés qu'on vient d'entendre; j'en réservois quelques autres à un plus grand examen : je marquois tous mes sentiments, tels que je les viens de représenter ; ces prodigieuses communications n'y étoient pas oubliées, non plus que l'autorité de lier et de délier, les visions sur l'Apocalypse, et les autres choses que j'ai racontées. La lettre est du 4 de mars 1694 : la réponse, qui suivit de près, est très soumise et justifie tous les faits que j'ai avancés sur le contenu de ses livres. Elle acceptoit le conseil de se retirer sans voir ni écrire à personne autrement que pour ses affaires; j'estimois la docilité qui paroissoit dans sa lettre, et je tournai mon attention à désabuser M. l'abbé de Fénelon d'une personne dont la conduite étoit si étrange.

IIIe SECTION.

Seconde partie de la relation, contenant ce qui s'est passé avec M. de Châlons, M. Tronson et moi.

1. Pendant que j'étois occupé de ces pensées, plein d'espérance et de crainte, madame Guyon tournoit l'examen à tout autre chose que ce qu'on avoit commencé. Elle se mit dans l'esprit de faire examiner les accusations qu'on intentoit contre ses mœurs, et les désordres qu'on lui imputoit. Elle en écrivit à cette future protectrice qu'elle croyoit avoir vue dans sa prophétie, pour la supplier de demander au roi des commissaires, avec pouvoir d'informer et de prononcer sur sa vie. La copie qu'elle m'envoya de sa lettre, et celle qu'elle y joignit, marquent par les dates que tout ceci arriva au mois de juin de l'an 1694. C'étoit le cas d'accomplir les prédictions, et madame Guyon y tournoit les choses d'une manière assez spécieuse : insinuant adroitement qu'il falloit la purger des crimes dont elle étoit accusée, sans quoi on entreroit trop prévenu dans l'examen de sa doctrine. Mais il n'est pas si aisé de surprendre une piété éclairée. La médiatrice qu'elle avoit choisie vit d'abord que le parti des commissaires, outre les autres inconvénients, s'éloignoit du but, qui étoit de commencer par examiner la doctrine dans les écrits qu'on avoit en main, et dans les livres dont l'Église étoit inondée. Ainsi la proposition tomba d'elle-même : madame Guyon céda ; et ce fut elle qui fit demander, par ses amis, la chose du monde qui me fut la plus agréable : c'est que, pour achever un examen de cette importance, où il falloit pénétrer toute la matière du quiétisme, et mettre fin, si l'on pouvoit, à une sorte d'oraison si pernicieuse, on m'associât M. de Châlons, à présent archevêque de Paris, et M. Tronson, supérieur-général de la congrégation de Saint-Sulpice. La lettre où madame Guyon m'informa de cette démarche explique amplement toutes les raisons qui l'avoient portée à se soumettre comme à moi à ces deux messieurs. Je ne connoissois le dernier que par sa réputation. Mais M. l'abbé de Fénelon et ses amis y avoient une croyance particulière. Pour M. de Châlons, on sait la sainte amitié qui nous a toujours unis ensemble. Il étoit aussi fort ami de M. l'abbé de Fénelon. Avec de tels associés j'espérois tout. Le roi sut la chose par rapport à madame Guyon seulement, et l'approuva. M. l'archevêque de Paris a expliqué ce qui lui fut écrit sur ce sujet-là, et quelle fut sa réponse. On donna à ces messieurs les livres que j'avois vus : M. l'abbé de Fénelon commença alors en grand secret à

écrire sur cette matière. Les écrits qu'il nous envoyoit se multiplioient tous les jours ; sans y nommer madame Guyon ni ses livres, tout tendoit à les soutenir ou bien à les excuser : c'étoit en effet de ces livres qu'il s'agissoit entre nous, et ils faisoient le seul sujet de nos assemblées. L'oraison de madame Guyon étoit celle qu'il conseilloit, et peut-être la sienne particulière. Cette dame ne s'oublia pas; et durant sept ou huit mois que nous employâmes à une discussion si sérieuse, elle nous envoya quinze ou seize gros cahiers, que j'ai encore, pour faire le parallèle de ses livres avec les saints Pères, les théologiens et les auteurs spirituels. Tout cela fut accompagné de témoignages absolus de soumission. M. l'abbé de Fénelon prit la peine de venir avec quelque uns de ses amis à Issy, maison du séminaire de Saint-Sulpice, où les infirmités de M. Tronson nous obligèrent à tenir nos conférences. Tous nous prièrent de vouloir bien entrer à fond dans cet examen, et protestèrent de s'en rapporter à notre jugement. Madame Guyon fit la même soumission par des lettres très respectueuses; et nous ne songeâmes plus qu'à terminer cette affaire très secrètement, en sorte qu'il ne parût point de dissension dans l'Église.

2. Nous commençâmes à lire avec plus de prières que d'étude, et dans un gémissement que Dieu sait, tous les écrits qu'on nous envoyoit, surtout ceux de M. l'abbé de Fénelon; à conférer tous les passages, et souvent à relire les livres entiers, quelque grande et laborieuse qu'en fût la lecture. Les longs extraits que j'ai encore font voir quelle attention nous apportions à une affaire où il y alloit en effet du tout pour l'Église, puisqu'il ne s'agissoit de rien moins que d'empêcher la renaissance du quiétisme, que nous voyions recommencer en ce royaume par les écrits de madame Guyon que l'on y avoit répandus.

3. Nous regardions comme le plus grand de tous les malheurs qu'elle eût pour défenseur M. l'abbé de Fénelon. Son esprit, son éloquence, sa vertu, la place qu'il occupoit, et celles qui lui étoient destinées, nous engageoient aux derniers efforts pour le ramener. Nous ne pouvions désespérer du succès; car encore qu'il nous écrivît des choses (il faut l'avouer) qui nous faisoient peur, et dont ces messieurs ont la mémoire aussi vive que moi, il y mêloit tant de témoignages de soumission, que nous ne pouvions nous persuader que Dieu le livrât à l'esprit d'erreur. Les lettres qu'il m'écrivoit durant l'examen, et avant que nous eussions pris une finale résolution, ne respiroient que l'obéissance; et encore qu'il la rendît tout entière à ces messieurs, je dois avouer ici, qu'outre que j'étois l'ancien de la conférence, il sembloit s'adresser à moi avec une liberté particulière, par le long usage où nous étions de traiter ensemble les matières théologiques : l'une de ces lettres étoit conçue en ces termes :

4. « Je reçois, Monseigneur, avec beaucoup » de reconnoissance les bontés que vous me témoignez. Je vois bien que vous voulez charitablement mettre mon cœur en paix. Mais » j'avoue qu'il me paroît que vous craignez un » peu de me donner une vraie et entière sûreté » dans mon état. Quand vous le voudrez, je » vous dirai comme à un confesseur tout ce qui » peut être compris dans une confession générale de toute ma vie, et de tout ce qui regarde » mon intérieur. Quand je vous ai supplié de » me dire la vérité sans m'épargner, ce n'a été » ni un langage de cérémonie, ni un art pour » vous faire expliquer. Si je voulois avoir de » l'art, je le tournerois à d'autres choses; et nous » n'en serions pas où nous sommes. Je n'ai » voulu que ce que je voudrai toujours, s'il » plaît à Dieu, qui est de connoître la vérité. » Je suis prêtre, je dois tout à l'Église, et rien » à moi ni à ma réputation personnelle. Je vous » déclare encore, Monseigneur, que je ne veux » pas demeurer un seul instant dans l'erreur » par ma faute. Si je n'en sors point au plus tôt, » je vous déclare que c'est vous qui en êtes » cause, en ne me décidant rien. Je ne tiens » point à ma place, et je suis prêt à la quitter, » si je m'en suis rendu indigne par mes erreurs. » Je vous somme au nom de Dieu, et par l'amour que vous avez pour la vérité, de me la » dire en toute rigueur. J'irai me cacher et » faire pénitence le reste de mes jours, après » avoir abjuré et rétracté publiquement la doctrine égarée qui m'a séduit : mais si ma doctrine est innocente, ne me tenez point en suspens par des respects humains. C'est à vous à » instruire avec autorité ceux qui se scandalisent » faute de connoître les opérations de Dieu » dans les ames. Vous savez avec quelle confiance je me suis livré à vous, et appliqué » sans relâche à ne vous laisser rien ignorer de » mes sentiments les plus forts. Il ne me reste » toujours qu'à obéir. Car ce n'est pas l'homme » ou le très grand docteur que je regarde ou » vous : c'est Dieu. Quand même vous vous » tromperiez, mon obéissance simple et droite » ne me tromperoit pas; et je compte pour rien de » me tromper en le faisant avec droiture et petitesse sous la main de ceux qui ont l'autorité

» dans l'Église. Encore une fois, Monseigneur, » si peu que vous doutiez de ma docilité sans » réserve, essayez-la sans m'épargner. Quoique » vous ayez l'esprit plus éclairé qu'un autre, je » prie Dieu qu'il vous ôte de tout vôtre propre » esprit, et qu'il ne vous laisse que le sien. »

5. Voilà de mot à mot toute la lettre. On voit bien par les offres de tout quitter, et de faire la rétractation la plus solennelle, combien la matière étoit importante, et combien il y étoit engagé. Ce n'étoit point encore par ses livres, puisqu'il n'en avoit écrit aucun en faveur de la nouvelle oraison. J'acceptois avec joie la prière qu'il faisoit pour moi, afin que je perdisse tout mon propre esprit qu'en effet je n'écoutois pas, et je tâchois de n'avoir d'oreilles que pour la tradition. Dans l'état de soumission où je voyois M. l'abbé de Fénelon, j'eusse regardé comme une injustice de douter pour peu que ce fût de sa docilité. Il ne me vint jamais dans la pensée que les erreurs d'esprit où je le voyois, quoiqu'en elles-mêmes importantes et pernicieuses, pussent lui nuire, ou passent même l'exclure des dignités de l'Église. On ne craignit point au quatrième siècle de faire évêque le grand Synésius, encore qu'il confessât beaucoup d'erreurs. On le connoissoit d'un esprit si bien fait et si docile, qu'on ne songea pas seulement que ces erreurs, quoique capitales, fussent un obstacle à sa promotion. Je ne parle point ainsi pour me justifier. Je pose simplement le fait, dont je laisse le jugement à ceux qui l'écoutent : s'ils veulent le différer jusqu'à ce qu'ils aient pu voir l'effet du tout, ils me feront beaucoup de grace. Tout ici dépend de la suite; et je ne puis rien cacher au lecteur sans tout envelopper de ténèbres. Au reste, la docilité de Synésius n'étoit pas plus grande que celle que M. l'abbé de Fénelon faisoit paroître ; une autre lettre contient ces paroles :

6. « Je ne puis m'empêcher de vous demander » avec une pleine soumission si vous avez dès à » présent quelque chose à exiger de moi. Je vous » conjure, au nom de Dieu, de ne me ménager » en rien; et sans attendre les conversations » que vous me promettiez, si vous croyez maintenant que je doive quelque chose à la vérité, » et à l'Église dans laquelle je suis prêtre, un » mot sans raisonnement me suffira. Je ne tiens » qu'à une seule chose qui est l'obéissance simple. Ma conscience est donc dans la vôtre. Si » je manque, c'est vous qui me faites manquer » faute de m'avertir. C'est à vous à répondre de » moi, si je suis un moment dans l'erreur. Je » suis prêt à me taire, à me rétracter, à m'accuser, et même à me retirer, si j'ai manqué à ce » que je dois à l'Église. En un mot, réglez-moi » tout ce que vous voudrez; et si vous ne me » croyez pas, prenez-moi au mot pour m'embarrasser. Après une telle déclaration je ne crois » pas devoir finir par des compliments. »

7. Une autre lettre disoit : « Je vous ai déja » supplié de ne retarder pas un seul moment par » considération pour moi la décision qu'on vous » demande. Si vous êtes déterminé à condamner » quelque partie de la doctrine que je vous ai » exposée par obéissance, je vous supplie de le » faire aussi promptement qu'on vous en priera. » J'aime autant me rétracter aujourd'hui que » demain, et même beaucoup mieux. » Tout le reste étoit de même sens, et finissoit par ces mots : « Traitez-moi comme un petit écolier, » sans penser ni à ma place, ni à vos anciennes » bontés pour moi. Je serai toute ma vie plein » de reconnoissance et de docilité, si vous me » tirez au plus tôt de l'erreur. Je n'ai garde de » vous proposer tout ceci pour vous engager à » une décision précipitée aux dépens de la vé» rité : à Dieu ne plaise : je souhaite seulement » que vous ne retardiez rien pour me ménager. »

8. Ces lettres me furent écrites par M. l'abbé de Fénelon depuis le 12 de décembre 1694 jusqu'au 26 de janvier 1695, et pendant le temps qu'après avoir lu tous les écrits, tant de madame Guyon que de M. l'abbé de Fénelon, nous dressions les Articles où nous comprenions la condamnation de toutes les erreurs que nous trouvions dans les uns et dans les autres, pesant toutes les paroles, et tâchant non seulement à résoudre toutes les difficultés qui paroissoient, mais encore à prévenir par principes celles qui pourroient s'élever dans la suite. Nous avions d'abord pensé à quelques conversations de vive voix après la lecture des écrits; mais nous craignimes qu'en mettant la chose en dispute nous ne soulevassions plutôt que d'instruire un esprit que Dieu faisoit entrer dans une meilleure voie, qui étoit celle de la soumission absolue. Il nous écrivoit lui-même, dans une lettre que j'ai encore : « Épargnez-vous la peine d'entrer dans cette » discussion : prenez la chose par le gros, et commencez par supposer que je me suis trompé » dans mes citations. Je les abandonne toutes : » je ne me pique ni de savoir le grec, ni de bien » raisonner sur les passages; je ne m'arrête qu'à » ceux qui vous paroîtront mériter quelque attention; jugez-moi sur ceux-là, et décidez sur » les points essentiels, après lesquels tout le reste » n'est presque plus rien. » On voit par-là que nous nous étions assez déclarés sur ses écrits. Il s'y étoit expliqué tellement à fond, que nous comprenions parfaitement toute sa pensée. On se rencontroit tous les jours : nous étions si bien

au fait, qu'on n'avoit aucun besoin de longs discours. Nous recueillions pourtant avec soin tout ce que M. l'abbé de Fénelon nous avoit dit au commencement, et tout ce qu'il nous disoit dans l'occasion. On agissoit en simplicité comme on fait entre des amis, sans prendre aucun avantage les uns sur les autres; d'autant plus que nous-mêmes, qu'on reconnoissoit pour juges, nous n'avions d'autorité sur M. l'abbé de Fénelon que celle qu'il nous donnoit. Dieu sembloit lui faire sentir dans le cœur la voie que nous devions suivre pour le ramener doucement, et sans blesser la délicatesse d'un esprit si délié. L'examen duroit long-temps, il est vrai : les besoins de nos diocèses faisoient des interruptions à nos conférences. Quant à M. l'abbé de Fénelon, on aimoit mieux ne le troubler pas tout-à-fait sur ses sentiments, que de paroître les condamner précipitamment, et avant que d'en avoir in toutes les défenses. C'étoit déja leur donner un coup que de les tenir pour suspects et soumis à un examen. M. l'abbé de Fénelon avoit raison de nous dire qu'après tout, nous ne savions ses sentiments que par lui-même. Comme il ne tenoit qu'à lui de nous les taire, la franchise avec laquelle il nous les découvroit nous étoit un argument de sa docilité; et nous les cachions avec d'autant plus de soin, qu'il avoit moins de ménagement à nous les montrer.

9. Ainsi, durant tout le temps que nous traitions tous trois cette affaire avec lui, c'est-à-dire durant huit ou dix mois, le secret ne fut pas moins impénétrable qu'il l'avoit été durant le temps à peu près égal que j'y étois appliqué seul. Il le faut ici avouer, le moindre souffle venu au roi des sentiments favorables de M. l'abbé de Fénelon pour madame Guyon et pour sa doctrine, eût produit d'étranges effets dans l'esprit d'un prince si religieux, si délicat sur la foi, si circonspect à remplir les grandes places de l'Église; et le moins qu'on en eut dû attendre eût été pour cet abbé une exclusion inévitable de toutes les dignités. Mais nous ne nous avisâmes seulement pas (au moins moi, je le reconnois) qu'il y eût rien à craindre d'un homme dont nous croyions le retour si sûr, l'esprit si docile, et les intentions si droites : et soit par raison ou par prévention, ou, si l'on veut, par erreur (car je me confesse ici au public, plutôt que je ne cherche à me défendre), je crus l'instruction des princes de France en trop bonne main, pour ne pas faire en cette occasion tout ce qui serviroit à y conserver un dépôt si important.

10. J'ai porté cette assurance jusqu'au point que la suite fera connoître. Dieu l'a permis, peut-être pour m'humilier : peut-être aussi que je péchois en me fiant trop aux lumières que je croyois dans un homme; ou qu'encore que de bonne foi je crusse mettre ma confiance dans la force de la vérité et dans la puissance de la grace, je parlois trop assurément d'une chose qui surpassoit mon pouvoir. Quoi qu'il en soit, nous agissions sur ce fondement; et autant que nous travaillions à ramener un ami, autant nous demeurions appliqués à ménager avec une espèce de religion sa réputation précieuse.

11. C'est ce qui nous inspira le dessein qu'on va entendre. Nous nous sentions obligés, pour donner des bornes à ses pensées, de l'astreindre par quelque signature : mais en même temps nous nous proposâmes, pour éviter de lui donner l'air d'un homme qui se rétracte, de le faire signer avec nous comme associé à notre délibération. Nous ne songions en toutes manières qu'à sauver un tel ami, et nous étions bien concertés pour son avantage.

12. Peu de temps après il fut nommé à l'archevêché de Cambrai. Nous applaudîmes à ce choix comme tout le monde, et il n'en demeura pas moins dans la voie de la soumission où Dieu le mettoit : plus il alloit être élevé sur le chandelier, plus il me sembloit qu'il devoit venir à ce grand éclat et aux graces de l'état épiscopal par l'humble docilité que nous lui voyions. Ainsi nous continuâmes à former notre jugement; et lui-même nous le demandoit avec la même humilité. Les trente-quatre Articles furent dressés à Issy dans nos conférences particulières : nous les présentâmes tout dressés au nouveau prélat, M. de Châlons et moi, dans mon appartement à Versailles. M. l'archevêque de Paris a exposé, dans sa réponse à M. l'archevêque de Cambrai, la peine que lui fit cette lecture. Nous lui dîmes sans disputer, avec une sincérité épiscopale, ce qu'il devoit faire des écrits qu'il nous avoit envoyés en si grand nombre : il ne dit mot; et malgré la peine qu'il avoit montrée, il s'offrit à signer les Articles dans le moment par obéissance. Nous trouvâmes plus à propos de les remettre entre ses mains, afin qu'il pût les considérer durant quelques jours. Quoiqu'ils entamassent le vif, ou plutôt, quoiqu'ils renversassent tous les fondements de la nouvelle oraison; comme les principes en étoient évidents, nous crûmes que M. l'abbé de Fénelon ne les contrediroit pas quand il les auroit entendus. Il nous apporta des restrictions à chaque Article, qui en éludoient toute la force, et dont l'ambiguité les rendoit non seulement inutiles, mais encore dangereux : nous ne crûmes pas devoir nous y arrêter. M. de Cambrai céda, et les Articles furent signés à Issy, chez M. Tronson, le 10 de mars 1695.

13. Quand M. l'archevêque de Cambrai dit maintenant dans sa Réponse à notre Déclaration, qu'il a *dressé les Articles avec nous*[1]; je suis fâché qu'il ait oublié les saintes dispositions où Dieu l'avoit mis. On a vu, dans les lettres qu'il écrivoit pendant qu'on travailloit à ces Articles, qu'il ne demandoit qu'une décision sans raisonner. Si nous entrâmes dans ce sentiment, je prie ceux qui liront cet écrit de ne le pas attribuer à hauteur ou à dédain : à Dieu ne plaise : en toute autre occasion nous eussions tenu à honneur de délibérer avec un homme de ses lumières et de son mérite, qui alloit même nous être agrégé dans le corps de l'épiscopat. Mais à cette fois Dieu lui montroit une autre voie : c'étoit celle d'obéir sans examiner : il faut conduire les hommes par les sentiers que Dieu leur ouvre, et par les dispositions que sa grace leur met dans le cœur. Aussi la première fois que M. l'archevêque de Cambrai a parlé de nos XXXIV Articles (c'est dans l'avertissement du livre des Maximes des Saints), il ne parle que de deux prélats, de M. de Châlons et de moi, qui les avions dressés, sans songer alors à se nommer comme auteur. Il se souvenoit de l'esprit où nous étions tous quand on signa. Voilà le petit mystère que nous inspira son seul avantage. J'entends dire par ses amis que c'étoit là comme un secret de confession entre nous, qu'il ne vouloit pas découvrir, et que nous l'avions révélé. Nous n'avons jamais pensé à rien de semblable, ni imaginé d'autre secret que celui de ménager son honneur, et de cacher sa rétractation sous un titre plus spécieux. S'il ne s'étoit pas trop déclaré par son livre, et qu'enfin il ne forçât pas notre long silence, ce secret seroit encore impénétrable. On a vu dans une de ses lettres qu'il s'étoit offert à me faire une confession générale : il sait bien que je n'ai jamais accepté cette offre. Tout ce qui pourroit regarder des secrets de cette nature sur ses dispositions intérieures est oublié, et il n'en sera jamais question. M. l'archevêque de Cambrai insinue dans quelques uns de ses écrits, que je fus difficile sur quelques unes de ses restrictions, et que M. de Paris, alors M. de Châlons, me redressa fortement. Nous l'avons donc bien oublié tous deux, puisqu'il ne nous en reste aucune idée : nous étions toujours tellement d'accord, que nous n'eûmes jamais besoin de nous persuader les uns les autres; et que tous ensemble, guidés par le même esprit de la tradition, nous n'eûmes dans tous les temps qu'une même voix.

14. M. l'archevêque de Cambrai demeura si bien dans l'esprit de soumission où Dieu l'avoit mis, que m'ayant prié de le sacrer; deux jours avant cette divine cérémonie, à genoux, et baisant la main qui le devoit sacrer, il la prenoit à témoin qu'il n'auroit jamais d'autre doctrine que la mienne. J'étois dans le cœur, je l'oserai dire, plus à ses genoux que lui aux miens. Mais je reçus cette soumission comme j'avois fait toutes les autres de même nature que l'on voit encore dans ses lettres : mon âge, mon antiquité, la simplicité de mes sentiments, qui n'étoient que ceux de l'Église, et le personnage que je devois faire me donnoient cette confiance. M. de Châlons fut prié d'être l'un des assistants dans le sacre, et nous crûmes donner à l'Église un prélat toujours unanime avec ses consécrateurs.

15. Je ne crois pas que M. l'archevêque de Cambrai veuille oublier une circonstance digne de louange de sa soumission. Après la signature des Articles, et aux environs du temps de son sacre, il me pria de garder du moins quelques uns de ses écrits pour être en témoignage contre lui s'il s'écartoit de nos sentiments. J'étois bien éloigné de cet esprit de défiance. Non, monsieur, je ne veux jamais d'autre précaution avec vous que votre foi : je rendis tous les papiers comme on me les avoit donnés, sans en réserver un seul, ni autre chose que mes extraits pour me souvenir des erreurs que j'aurois à réfuter sans nommer l'auteur. Pour les lettres qui étoient à moi, j'en ai, comme on a vu, gardé quelques unes, plus pour ma consolation que dans la croyance que je pusse jamais en avoir besoin, si ce n'est peut-être pour rappeler en secret à M. l'archevêque de Cambrai ses saintes soumissions, en cas qu'il fût tenté de les oublier : si elles voient maintenant le jour, c'est au moins à l'extrémité, lorsqu'on me force à parler, et toujours plus tôt que je ne voudrois. La protestation qu'il me fit un peu avant son sacre seroit aussi demeurée dans le silence avec tout le reste, s'il n'étoit venu jusqu'aux oreilles du roi que l'on en tiroit avantage, et que, pour me faire confirmer la doctrine du livre des Maximes des Saints, on disoit que j'en avois consacré l'auteur.

16. Un peu devant la publication de ce livre il arriva une chose qui me causa une peine extrême. Dans mon Instruction pastorale du 16 d'avril 1695, j'en avois promis une plus ample pour expliquer nos Articles; et je priai M. l'archevêque de Cambrai de joindre son approbation à celle de M. l'évêque de Châlons devenu archevêque de Paris, et à celle de M. de Chartres, pour le livre que je destinois à cette explication. Puisque nous avons eu à nommer ici M. l'évêque de Chartres, il faut dire que c'étoit lui qui, le premier des évêques de ce voisinage,

[1] *Édit. de Brux*, p. 8.

avoit découvert dans son diocèse les mauvais effets des livres et de la conduite de madame Guyon. La suite de cette affaire nous avoit fait concourir ensemble à beaucoup de choses. Pour M. l'archevêque de Paris, j'étois d'autant plus obligé à m'appuyer de son autorité, que pour le bien de notre province il en étoit devenu le chef. Je crus aussi qu'il étoit de l'édification publique, que notre unanimité avec M. de Cambrai fût connue de plus en plus de tout le monde. Je mis mon livre en manuscrit entre les mains de cet archevêque : j'attendois ses difficultés pour me corriger sur ses avis : je me sentois pour lui, ce me semble, la même docilité qu'il m'avoit témoignée avant son sacre : mais, trois semaines après, l'approbation me fut refusée par une raison que j'étois loin de prévoir. Un ami commun me rendit dans la galerie de Versailles une lettre de créance de M. l'archevêque de Cambrai, qui étoit dans son diocèse. Sur cette créance on m'expliqua que ce prélat ne pouvoit entrer dans l'approbation de mon livre, parceque j'y condamnois madame Guyon qu'il ne pouvoit condamner.

17. En vain je représentai à cet ami le terrible inconvénient où M. de Cambrai alloit tomber. Quoi ! il va paroître, disois-je, que c'est pour soutenir madame Guyon qu'il se désunit d'avec ses confrères? tout le monde va donc voir qu'il en est le protecteur? Ce soupçon, qui le déshonoroit dans tout le public, va devenir une certitude! Que deviennent ces beaux discours que nous avoit faits tant de fois M. de Cambrai, que lui et ses amis répandoient partout : que bien éloigné de s'intéresser dans les livres de cette femme, il étoit prêt à les condamner s'il étoit utile? A présent qu'elle les avoit condamnés elle-même, qu'elle en avoit souscrit la condamnation entre mes mains, et celle de la mauvaise doctrine qui y étoit contenue, les vouloit-il défendre plus qu'elle-même? Quel seroit l'étonnement de tout le monde, de voir paroître à la tête de mon livre l'approbation de M. l'archevêque de Paris, et de M. de Chartres, sans la sienne? N'étoit-ce pas mettre en évidence le signe de sa division d'avec ses confrères, ses consécrateurs, ses plus intimes amis? quel scandale! quelle flétrissure à son nom! de quels livres vouloit-il être le martyr! pourquoi ôter au public la consolation de voir dans l'approbation de ce prélat le témoignage solennel de notre unanimité? Toutes ces raisons furent sans effet : mon manuscrit me fut rendu après être demeuré, comme on a vu, trois semaines entières au pouvoir de M. l'archevêque de Cambrai; l'ami qui s'étoit chargé de me le rendre, prit sur lui tout le temps qu'on l'avoit gardé : M. de Cambrai, disoit-il, ne l'avoit tenu que peu de jours, et la rendoit sans en avoir lu que très peu de chose. J'écrivis un mot à ce prélat pour lui témoigner mes justes craintes. Je reçus une réponse qui ne disoit rien, et dès lors il préparoit ce qu'on va voir.

18. On voudra peut-être savoir auparavant ce qu'étoit devenue alors madame Guyon. Elle avoit demandé d'être reçue dans mon diocèse pour y être instruite : elle fut six mois dans le saint couvent des filles de Sainte-Marie, à condition de ne communiquer avec qui que ce fût ni au dedans ni au dehors, ni par lettres ni autrement, qu'avec le confesseur que je lui nommai à sa prière, et avec deux religieuses que j'avois choisies, dont l'une étoit la vénérable mère Le Picard, très sage supérieure de ce monastère. Comme toutes ses lettres et tous ses discours ne respiroient que la soumission et une soumission aveugle, on ne pouvoit lui refuser l'usage des saints sacrements. Je l'instruisis avec soin; elle souscrivit aux Articles, où elle sentit la destruction entière de toute sa doctrine : je rejetai ses explications, et sa soumission fut pure et simple. Un peu après, elle souscrivit aux justes censures que M. de Châlons et moi publiâmes de ses livres et de la mauvaise doctrine qui y étoit contenue : *la condamnant de cœur et de bouche, comme si chaque proposition étoit énoncée.* On en spécifia quelques unes des principales, auxquelles tout aboutissoit : elle y renonça expressément. Les livres qu'elle condamna furent le *Moyen court* et le *Cantique des Cantiques*, qui étoient les seuls imprimés qu'elle avouât; je ne voulus point entrer dans les manuscrits que le peuple ne connoissoit pas : elle offroit à chaque parole de les brûler tous ; mais je jugeai ce soin inutile, à cause des copies qui en resteroient. Ainsi je me contentai de lui défendre de les communiquer, d'en écrire d'autres, d'enseigner, dogmatiser, diriger; la condamnant au silence et à la retraite, comme elle le demandoit. Je reçus la déclaration qu'elle me fit contre les abominations dont elle étoit accusée; la présumant innocente, tant qu'elle ne seroit point convaincue par un examen légitime dans lequel je n'entrai jamais. Elle me demanda la permission d'aller aux eaux de Bourbon; après ses soumissions, elle étoit libre : elle souhaita qu'au retour des eaux on la reçût dans le même monastère, où elle retint son appartement. Je le permis dans le dessein de l'instruire et de la convertir à fond, sans lui laisser, s'il se pouvoit, la moindre teinture des visions et illusions passées. Je lui donnai cette attestation que ses amis vantent tant, mais qu'elle n'a jamais osé montrer, parceque j'y spécifiois expressément, « qu'au moyen des déclarations et soumissions

» de madame Guyon, que nous avions par de-
» vers nous souscrites de sa main, et des défenses
» par elle acceptées avec soumission, d'écrire,
» d'enseigner et dogmatiser dans l'Église, ou de
» répandre ses livres imprimés ou manuscrits, ou
» de conduire les ames dans les voies de l'oraison
» ou autrement; je demeurois satisfait de sa con-
» duite, et lui avois continué la participation des
» saints sacrements dans laquelle je l'avois trou-
» vée. » Cette attestation étoit du premier de juillet 1695. Je partis le lendemain pour Paris, où l'on devoit aviser à la conduite qu'on tiendroit dorénavant avec elle. Je ne raconterai pas comme elle prévint le jour que j'avois arrêté pour son départ, ni comme depuis elle se cacha; comment elle fut reprise, et convaincue de beaucoup de contraventions aux choses qu'elle avoit signées. Ce que je ne puis dissimuler, c'est qu'elle fait toujours la prophetesse : j'ai, dans des mémoires notés de sa main, que Dieu lui laisse la disposition de la vie de ceux qui s'opposent à ses visions : elle a fait des prélats et des archevêques bien différents de ceux que le Saint-Esprit avoit choisis : elle a fait aussi des prédictions dont le récit feroit horreur. On a vu ce qu'elle avoit prédit sur la protection de son oraison par le roi même : depuis elle a débité qu'après ce qu'elle appelle persécution, son oraison revivroit sous un enfant; la prophétie a été marquée à cet auguste enfant, sans faire aucune impression dans son esprit. A Dieu ne plaise que j'accuse M. de Cambrai, ni les sages têtes qui environnent cet aimable prince, du discours qu'on lui en a fait : mais il y a dans tous les partis des esprits outrés qui parlent sans ménagement; ceux-là répandent encore que les temps changeront, et intimident les simples. On voit donc assez les raisons qui me font écrire ces circonstances : on voit sous les yeux de qui je les écris, et pourquoi enfin je fais connoitre une femme qui est cause encore aujourd'hui des divisions de l'Église.

19. M. l'archevêque de Cambrai en parloit très diversement durant le temps de nos examens. Il nous a souvent épouvantés en nous disant à deux et à trois ensemble, qu'il avoit plus appris d'elle que de tous les docteurs : d'autre fois il nous consoloit, en disant que loin d'approuver ses livres, il étoit prêt à les condamner, pour peu qu'on le jugeât nécessaire. Je ne doutoi non plus de son retour sur ce point que sur les autres; et ne cherchant autre chose que de ramener à fond un homme d'esprit, d'une manière d'autant plus sincère, qu'elle seroit plus douce et moins forcée, je souhaitois qu'il revînt de lui-même comme d'un court éblouissement : et nous crûmes tous qu'il falloit attendre à lui proposer l'expresse condamnation des livres de cette femme, dans un temps qui ne lui feroit aucune peine. Voilà ces impitoyables, ces envieux de la gloire de M. l'archevêque de Cambrai, ces gens qui l'ont voulu perdre, qui ont poussé si avant leur rigueur, que *le récit n'en trouveroit point de croyance parmi les hommes*. Qu'on nous marque du moins un temps où cette manie nous ait pu prendre. On pourroit bien nous reprocher trop de ménagement, trop de douceur, trop de condescendance. Qu'il soit ainsi, je le veux : et pour ne parler que de moi seul; que j'aie poussé trop avant la confiance, l'amour de la paix, et cette bénigne charité qui ne veut pas soupçonner le mal : jusques ici tout au moins il demeurera pour certain que M. l'archevêque de Cambrai s'est désuni le premier d'avec ses confrères, pour soutenir contre eux madame Guyon.

IVe SECTION.

Quelles furent les excuses de M. de Cambrai.

1. Ce prélat prévit bien les inconvénients que j'avois marqués à celui qui étoit chargé de sa créance; et voici ce qu'il envoya écrit de sa main à la personne du monde auprès de laquelle il vouloit le plus se justifier. Je rapporterai l'écrit entier sans en retrancher une parole : que le lecteur s'y rende attentif, il y va voir la cause véritable de tous les troubles de l'Église. L'écrit commence en cette sorte :

2. « Quand M. de Meaux m'a proposé d'ap-
» prouver son livre, je lui ai témoigné avec at-
» tendrissement que je serois ravi de donner
» cette marque publique de ma conformité de
» sentiment avec un prélat que j'ai regardé de-
» puis ma jeunesse comme mon maître dans la
» science de la religion. Je lui ai même offert
» d'aller à Germigny pour dresser avec lui mon
» approbation. J'ai dit en même temps à messei-
» gneurs de Paris et de Chartres, et à M. Tron-
» son, que je ne voyois aucune ombre de diffi-
» culté entre M. de Meaux et moi sur le fond de
» la doctrine : mais que s'il vouloit attaquer per-
» sonnellement dans son livre madame Guyon,
» je ne pourrois pas l'approuver. Voilà ce que
» j'ai déclaré il y a six mois. » Je n'en avois jamais rien su, non plus que de ce qui suit.

3. « M. de Meaux vient de me donner un livre
» à examiner : à l'ouverture des cahiers j'ai
» trouvé qu'ils sont pleins d'une réfutation per-
» sonnelle; aussitôt j'ai averti messeigneurs de
» Paris et de Chartres, avec M. Tronson, de
» l'embarras où me mettoit M. de Meaux.

4. Expliquons-nous : s'il prend pour réfutation personnelle la condamnation de la personne,

je ne songeois pas seulement à condamner la personne de madame Guyon qui s'étoit soumise ; s'il appelle réfutation personnelle celle de son livre, ce n'étoit donc pas sa personne mais son livre qu'il vouloit défendre. Il continue.

5. » On n'a pas manqué de me dire que je » pouvois condamner les livres de madame » Guyon sans diffamer sa personne et sans me » faire tort : mais je conjure ceux qui parlent » ainsi, de peser devant Dieu les raisons que je » vais leur représenter. Les erreurs qu'on impute à madame Guyon ne sont point excusables par l'ignorance de son sexe : il n'y a point » de villageoise grossière qui n'eût d'abord horreur de ce qu'on veut qu'elle ait enseigné. Il » ne s'agit pas de quelque conséquence subtile » et éloignée, qu'on pourroit, contre son intention, tirer de ses principes spéculatifs et de » quelques unes de ses expressions ; il s'agit de » tout un dessein diabolique, qui est, dit-on, » l'ame de tous ses livres. C'est un système » monstrueux qui est lié dans toutes ses parties, » et qui se soutient avec beaucoup d'art d'un » bout jusqu'à l'autre. Ce ne sont point des » conséquences obscures qui puissent avoir été » imprévues à l'auteur ; au contraire elles sont » le formel et unique but de tout son système. Il » est évident, dit-on, et il y auroit de la mauvaise » foi à le nier, que madame Guyon n'a écrit que » pour détruire comme une imperfection toute » la foi explicite des attributs, des personnes » divines, des mystères de Jésus-Christ et de » son humanité : elle veut dispenser les chrétiens de tout culte sensible, de toute invocation distincte de notre unique médiateur : elle » prétend détruire dans les fidèles toute vie intérieure et toute oraison réelle, en supprimant tous les actes distincts que Jésus-Christ » et les apôtres ont commandés, en réduisant » pour toujours les ames à une quiétude oisive » qui exclut toute pensée de l'entendement, et » tout mouvement de la volonté. Elle soutient » que quand on a fait une fois un acte de foi et » d'amour, cet acte subsiste perpétuellement » pendant toute la vie, sans avoir jamais besoin » d'être renouvelé ; qu'on est toujours en Dieu » sans penser à lui, et qu'il faut bien se garder » de réitérer cet acte. Elle ne laisse aux chrétiens qu'une indifférence impie et brutale entre le vice et la vertu, entre la haine éternelle » de Dieu et son amour éternel, pour lequel il » est de foi que chacun de nous a été créé. Elle » défend comme une infidélité toute résistance » réelle aux tentations les plus abominables : » elle veut qu'on suppose que dans un certain » état de perfection où elle élève bientôt les » ames, on n'a plus de concupiscence ; qu'on est » impeccable, infaillible, et jouissant de la » même paix que les bienheureux ; qu'enfin tout » ce qu'on fait sans réflexion avec facilité, et » par la pente de son cœur, est fait passivement » et par une pure inspiration. Cette inspiration » qu'elle attribue à elle et aux siens n'est pas » l'inspiration commune des justes, elle est prophétique ; elle renferme une autorité apostolique, au-dessus de toutes lois écrites : elle » établit une tradition secrète sur cette voie qui » renverse la tradition universelle de l'Église. » Je soutiens qu'il n'y a point d'ignorance assez » grossière pour pouvoir excuser une personne » qui avance tant de maximes monstrueuses ; » cependant on assure que madame Guyon n'a » rien écrit que pour accréditer cette damnable » spiritualité, et pour la faire pratiquer. C'est » là l'unique but de ses ouvrages ; ôtez-en cela, » vous en ôtez tout : elle n'a pu penser autre » chose. L'abomination évidente de ses écrits » rend donc évidemment sa personne abominable, je ne puis donc séparer sa personne d'avec ses écrits. »

6. De la manière dont M. de Cambrai charge ici les choses, il semble qu'il ait voulu se faire peur à lui-même, et une illusion manifeste au lecteur. Sans examiner si j'impute toutes ces erreurs à madame Guyon, ou seulement une partie, et le reste à d'autres auteurs, il n'y a que ce seul mot à considérer : si on suppose que cette dame persiste dans ses erreurs quelles qu'elles soient, il est vrai que sa personne est abominable : si au contraire elle s'humilie, si elle souscrit aux censures qui réprouvent cette doctrine et ses livres où elle avoue qu'elle est contenue, si elle condamne ces livres il n'y a donc que ses livres qui demeurent condamnables ; et par son humilité, si elle est sincère, et qu'elle y persiste, sa personne est devenue innocente, et peut même devenir sainte par son repentir. On avoit donc raison de dire à M. de Cambrai, qu'il pouvoit approuver mon livre sans blâmer madame Guyon, que je supposois repentante, et contre laquelle je ne disois mot ; et à moins de supposer que sa repentance fût feinte, ou qu'elle étoit retournée à son vomissement, M. de Cambrai étoit injuste de représenter sa personne comme abominable par mon livre, et d'y refuser son approbation sur ce vain prétexte.

7. C'est en cet endroit qu'il raconte ce qu'on a transcrit plus haut de mot à mot [1], qu'il ne comprend pas M. de Meaux, qui d'un côté communie madame Guyon, et d'autre part la cou-

[1] Ci-dessus, 1re sect. n. 3.

damne si durement : « Pour moi, poursuit-il, si
» je croyois ce que croit M. de Meaux des livres
» de madame Guyon, et par une conséquence
» nécessaire de sa personne même, j'aurois cru,
» malgré mon amitié pour elle, être obligé en
» conscience à lui faire avouer et rétracter for-
» mellement à la face de toute l'Église les er-
» reurs qu'elle auroit évidemment enseignées
» dans tous ses écrits.

8. » Je crois même que la puissance séculière
» devroit aller plus loin. Qu'y a-t-il de plus digne
» du feu qu'un monstre, qui, sous apparence de
» spiritualité, ne tend qu'à établir le fanatisme
» et l'impureté; qui renverse la loi divine, qui
» traite d'imperfections toutes les vertus, qui
» tourne en épreuves et en imperfections tous
» les vices, qui ne laisse ni subordination ni
» règle dans la société des hommes, qui par le
» principe du secret autorise toute sorte d'hypo-
» crisie et de mensonges; enfin, qui ne laisse au-
» cun remède assuré contre tant de maux?
» Toute religion à part, la seule police suffit
» pour punir du dernier supplice une personne
» si empestée. Il est donc vrai que, si cette
» femme a voulu manifestement établir ce sys-
» tème damnable, il falloit la brûler au lieu de
» la congédier, comme il est certain que M. de
» Meaux l'a fait après lui avoir donné la fré-
» quente communion, et une attestation au-
» thentique, sans qu'elle ait rétracté ses er-
» reurs. » Si donc elle les a rétractées; si elle
s'est repentie; si elle déteste les impuretés et
beaucoup d'autres excès que vous dites qu'on
lui attribue; si vous supposez faussement qu'on
les lui impute, pendant qu'on ne songe pas seu-
lement à l'en accuser; si on la répute innocente
de tout ce dont on ne l'avoit pas convaincue par
preuves; si l'on ne songe même pas à cet examen
qui n'étoit pas mûr alors, et dont il ne s'agis-
soit seulement pas, mais seulement des erreurs
dont elle étoit à la vérité légitimement convain-
cue, mais aussi qu'elle rejetoit par acte authen-
tique avec les livres qui les contenoient, la
mettrez-vous entre les mains de la justice? la
brûlerez-vous? Songez-vous bien à la sainte
douceur de notre ministère? Ne sommes-nous
pas les serviteurs de celui qui dit : *Je ne veux
point la mort du pécheur*, lorsque saint Jean
et saint Jacques vouloient faire descendre le
feu du ciel? n'est-ce pas à nous que Jésus-Christ
dit en la personne de ces deux apôtres : *Vous ne
savez pas de quel esprit vous êtes?* Ne suffit-il
pas d'être impitoyable envers les erreurs, et de
condamner sans miséricorde les livres qui les
contiennent? faut-il pousser au désespoir une
femme qui signe la condamnation et des erreurs
et des livres? ne doit-on pas présumer de sa
bonne foi, tant que l'on ne voit point d'actes
contraires; et sa bonne foi présumée ne méri-
toit-elle aucune indulgence pour sa personne?
En vérité, vous seriez outré si vous poussiez
votre zèle jusqu'à cet excès; et c'est l'être que
de soutenir qu'on ne puisse condamner un livre
sans en juger l'auteur digne du feu même, lors-
que cet auteur condamne lui-même son livre.

9. « Pour moi, continue M. de Cambrai, je
» ne pourrois approuver le livre où M. de Meaux
» impute à cette femme un système si horrible
» dans toutes ses parties, sans me diffamer
» moi-même et sans lui faire une injustice irré-
» parable. En voici la raison : je l'ai vue sou-
» vent; tout le monde le sait : je l'ai estimée,
» je l'ai laissé estimer par des personnes illus-
» tres, dont la réputation est chère à l'Église, et
» qui avoient confiance en moi. Je n'ai pu ni
» dû ignorer ses écrits; quoique je ne les aie
» pas examinés tous à fond dans le temps, du
» moins j'en ai su assez pour devoir me défier
» d'elle, et pour l'examiner en toute rigueur.
» Je l'ai fait avec plus d'exactitude que ses
» examinateurs ne le pouvoient faire, car elle
» étoit bien plus libre, bien plus dans son natu-
» rel, bien plus ouverte avec moi dans les temps
» où elle n'avoit rien à craindre. Je lui ai fait
» expliquer souvent ce qu'elle pensoit sur les
» matières qu'on agite. Je l'ai obligée à m'ex-
» pliquer la valeur de chacun des termes de ce
» langage mystique dont elle se servoit dans
» ses écrits. J'ai vu clairement en toute occasion
» qu'elle les entendoit dans un sens très inno-
» cent et très catholique. J'ai même voulu sui-
» vre en détail et sa pratique et les conseils
» qu'elle donnoit aux gens les plus ignorants et
» les moins précautionnés. Jamais je n'ai trouvé
» aucune trace de ces maximes infernales
» qu'on lui impute. Pouvois-je en conscience
» les lui imputer par mon approbation, et lui
» donner le dernier coup pour sa diffamation,
» après avoir vu de près si clairement son in-
» nocence? »

10. Voilà sans doute répondre bien haute-
ment de madame Guyon : voilà de belles paro-
les, mais bien vaines; car il n'y a qu'un mot à
dire : c'est qu'il falloit sans hésiter approuver
dans mon livre la condamnation de ceux de ma-
dame Guyon, si j'en prenois bien le sens; et si
je lui imposois, M. de Cambrai ne pouvoit pas
éviter d'entrer avec moi dans cet examen, à
moins que d'être déterminé, comme maintenant
il ne le paroît que trop, à défendre et cette
femme et ses livres, à quelque prix que ce soit,
contre ses confrères.

11. Disons donc la vérité de bonne foi : il sentoit bien en sa conscience que je ne lui imputois rien que de véritable, et en effet il continue en cette sorte : « Que les autres, qui ne » connoissent que ses écrits, les prennent dans » un sens rigoureux, je les laisse faire; je ne » défends ni n'excuse ni sa personne ni ses » écrits : n'est-ce pas beaucoup faire, sachant ce » que je sais? Pour moi, je dois selon la justice » juger du sens de ses écrits par ses sentiments » que je sais à fond, et non pas de ses sentiments par le sens rigoureux qu'on donne à » ses expressions, et auquel elle n'a jamais » pensé. Si je faisois autrement, j'achèverois de » convaincre le public qu'elle mérite le feu : » voilà ma règle pour la justice et pour la vé» rité ; venons à la bienséance. »

12. Toute cette règle de justice est fondée sur cette fausse maxime, qu'elle méritoit le feu, encore qu'elle eût détesté, même par écrit, et les erreurs dont elle étoit convaincue, et celles qui suivoient du sens naturel de ses paroles. Du reste, c'étoit un fait bien constant que ses livres et sa doctrine avoient scandalisé toute l'Église : Rome même s'étoit expliquée; et tant de prélats en France et ailleurs en avoient suivi l'exemple, qu'on ne pouvoit plus dissimuler le mauvais effet de ces livres et le scandale qu'ils excitoient par toute la terre. Cependant M. de Cambrai, qui les avoit donnés pour règle à ceux qui prenoient confiance en lui, aujourd'hui encore ne veut pas en revenir. De peur de les condamner, il rompt toute mesure avec ses confrères; et il ne veut pas qu'on voie son aveugle attachement à ces livres pernicieux! La suite le fera paroître beaucoup davantage. Maintenant il suffit de voir deux choses qui résultent de son discours : l'une, qu'il a « laissé estimer madame » Guyon par des personnes illustres, dont la » réputation est chère à l'Église, et qui avoient » confiance en lui. » Il ajoute : « Je n'ai pu ni » dû ignorer ses écrits : » c'est donc avec ses écrits qu'il l'a *laissé estimer* par ces personnes vraiment illustres *qui avoient confiance en lui*; en un mot, qu'il conduisoit. Elles estimèrent madame Guyon et ses écrits avec l'approbation de M. l'archevêque de Cambrai, alors M. l'abbé de Fénelon : l'oraison qu'il leur conseilloit étoit celle que madame Guyon enseignoit dans ces livres qu'il leur avoit *laissé estimer* avec la personne. Il est juste de conserver, comme il dit, la réputation chère à l'Église de ces illustres personnes, à laquelle aussi on n'a jamais songé seulement à donner la moindre atteinte : mais qui peut nier que M. de Cambrai ne fût obligé de désabuser ces personnes de l'estime qu'il leur avoit donnée, *laissé prendre* si l'on veut, de madame Guyon et de ses livres? Il ne s'agit donc en aucune sorte de leur réputation que l'autorité de M. de Cambrai mettoit à couvert : mais il s'agit de savoir si M. de Cambrai lui-même n'a pas trop voulu conserver sa propre réputation dans leurs esprits et dans l'esprit de tant d'autres qui savoient combien il recommandoit madame Guyon à ceux qui se confioient à sa conduite ; s'il n'a pas trop voulu sauver l'approbation qu'il avoit donnée à des livres pernicieux, et réprouvés partout où ils paroissoient.

13. C'est de quoi M. de Cambrai ne peut s'excuser après son aveu, qu'on vient d'entendre, puisqu'il paroît maintenant par-là, en second lieu, qu'il veut encore aujourd'hui soutenir ces livres, et qu'il n'y trouve de douteux que *ce langage mystique dont se sert madame Guyon dans ses écrits*. C'est un langage mystique d'avoir dit dans son *Moyen court* que l'acte d'abandon fait une fois ne se doit jamais réitérer [1] : c'est un langage mystique d'avoir renvoyé aux états inférieurs de la contemplation celle des attributs particuliers et des personnes divines, sans en excepter Jésus-Christ [2] : c'est un langage mystique de supprimer tout desir jusqu'à celui du salut et des joies du paradis, pour toute volonté d'acquiescer à la volonté de Dieu connue ou inconnue, quelle qu'elle soit pour notre salut et celui des autres, ou pour notre damnation [3]. Tout le reste, qui est tiré du *Moyen court* et de l'*Interprétation du Cantique*, dans le livre des états d'oraison, quoiqu'il ne soit pas moins mauvais, est un langage mystique selon M. de Cambrai. Il est vrai; mais ce langage mystique est celui des faux mystiques de nos jours, d'un Falconi, d'un Molinos, d'un Malaval, auteurs condamnés : mais non celui d'aucun mystique approuvé. Voilà comme M. de Cambrai excuse les livres de madame Guyon. Prendre à la lettre, et selon la suite de tout le discours, ce qu'on en vient de rapporter, et tout ce qui est de même esprit, c'est suivre le sens que ce prélat veut appeler rigoureux, quoiqu'il soit le sens naturel, et qu'il entreprend d'excuser pour laisser en autorité ces mauvais livres; encore qu'il sente si bien en sa conscience qu'il ne les peut justifier, que pour les sauver il a recours à cette méthode inouie de juger du sens d'un livre par la connoissance particulière qu'on a des sentiments de l'auteur, et non pas des sentiments d'un auteur par les paroles de

[1] Voyez *Instr. sur les états d'or. liv.* I. — [2] *Liv.* II. — [3] *Liv.* III.

son livre. C'est à quoi abontissent toutes les belles excuses de M. de Cambrai. Mais enfin ce sens rigoureux, comme il l'appelle, est celui qui avoit frappé et scandalisé toute la chrétienté : et répondre si hautement que madame Guyon n'y avoit jamais pensé, c'est encore un coup vouloir juger de ses paroles par ses pensées, et non pas de ses pensées par ses paroles ; c'est ouvrir la porte aux équivoques les plus grossières et fournir des excuses aux plus mauvais livres.

14. Il est vrai que c'est là encore aujourd'hui la méthode de M. de Cambrai, qui veut qu'on devine ce qu'il a pensé dans son livre des Maximes, sans avoir daigné en dire un seul mot ; et il ne faut pas s'étonner qu'après avoir justifié madame Guyon par une méthode aussi fausse que celle qu'on vient d'entendre, il la fasse encore servir à se justifier lui-même. Mais venons à ce qu'il ajoute sur la bienséance.

15. » Je l'ai connue : je n'ai pu ignorer ses » écrits. J'ai dû m'assurer de ses sentiments, » moi prêtre, moi précepteur des princes, moi » appliqué depuis ma jeunesse à une étude con- » tinuelle de la doctrine ; j'ai dû voir ce qui est » évident. Il faut donc que j'aie du moins toléré » l'évidence de ce système impie ? ce qui fait » l'erreur, et qui me couvre d'une éternelle con- » fusion. Tout notre commerce n'a même roulé » que sur cette abominable spiritualité dont on » prétend qu'elle a rempli ses livres, et qui est » l'ame de tous ses discours. En reconnoissant » toutes ces choses par mon approbation, je me » rends infiniment plus inexcusable que ma- » dame Guyon. Ce qui paroitra du premier coup » d'œil au lecteur, c'est qu'on m'a réduit à sou- » scrire à la diffamation de mon amie, dont je » n'ai pu ignorer le système monstrueux qui » est évident dans ses ouvrages, de mon propre » aveu. Voilà ma sentence prononcée et signée » par moi-même à la tête du livre de M. de » Meaux, où ce système est étalé dans toutes ses » horreurs. Je soutiens que ce coup de plume » donné contre ma conscience par une lâche po- » litique me rendroit à jamais infâme et indigne » de mon ministère.

16. » Voilà néanmoins ce que les personnes » les plus sages et les plus affectionnées pour » moi ont souhaité et préparé de loin. C'est donc » pour assurer ma réputation, qu'on veut que je » signe que mon amie mérite d'être brûlée avec » ses écrits, pour une spiritualité exécrable qui » fait l'unique lien de notre amitié. Mais encore » comment est-ce que je m'expliquerai là-des- » sus ? sera-ce librement selon mes pensées, et » dans un livre où je pourrai parler avec plus » d'étendue ? Non : j'aurai l'air d'un homme » mnet et confondu : on tiendra ma plume : on » me fera expliquer dans l'ouvrage d'autrui : » par une simple approbation, j'avouerai que » mon amie est évidemment un monstre sur la » terre, et que le venin de ses écrits ne peut être » sorti que de son cœur. Voilà ce que mes meil- » leurs amis ont pensé pour mon honneur. Si les » plus cruels ennemis vouloient me dresser un » piége pour me perdre, n'est-ce pas là précisé- » ment ce qu'ils me devroient demander ? »

17. Comment ne songe-t-il pas qu'au milieu de ses excuses, chacun lui répond secrètement : Non, votre amie ne méritoit point d'être *brûlée avec ses livres*, puisqu'elle les condamnoit. Votre amie n'étoit pas même *un monstre sur la terre ;* mais une femme ignorante, qui, éblouie d'une spécieuse spiritualité, trompée par ses directeurs, applaudie par un homme de votre importance, a condamné son erreur, quand on a pris soin de l'instruire. Cet aveu ne pouvoit qu'édifier l'Église, et désabuser de ses livres ceux qu'ils avoient séduits : M. l'archevêque de Cambrai n'eût fait qu'approuver une conduite si juste ; mais une crainte malentendue de diffamer son amie, et de *se diffamer*, lui tenoit trop au cœur. Ce qu'il appelle diffamer son amie, c'est d'entendre ses livres naturellement comme faisoient ses confrères ; comme faisoit tout le monde qui les condamnoit. Il ne vouloit pas faire sentir à ses amis qu'il leur avoit mis en main un si mauvais livre. C'est là ce qu'il appeloit *se diffamer :* et on s'étonnera à présent de lui voir faire tant de pas en arrière sans le vouloir avouer ? Il craint trop, non pas de *se diffamer*, mais d'avouer une faute. Ce n'est pas là se diffamer : c'est s'honorer, au contraire, et réparer sa réputation blessée. Étoit-ce un si grand malheur d'avoir été trompé par une *amie ?* M. l'archevêque de Cambrai sait bien encore aujourd'hui faire dire à Rome qu'à peine il connoit madame Guyon. Quelle conduite ! à Rome, il rougit de cette amie : en France, où il n'ose dire qu'elle lui est inconnue, plutôt que de laisser flétrir ses livres il en répond, et se rend garant de leur doctrine, quoique déja condamnée par leur auteur.

18. Que dire donc ? que madame Guyon a souscrit par force sa condamnation ? Est-ce une force de la souscrire dans un monastère, où elle s'étoit renfermée volontairement pour y être instruite ? est-ce une force de céder à l'autorité des évêques qu'on a choisis pour ses docteurs ? Mais pouvoit-on condamner plus expressément ces mauvais livres, que de souscrire à leur juste et sévère censure ? C'étoit, dit-on, faire avouer à M. de Cambrai une tromperie trop forte. Quel

remède? Il est constant, par la commune déclaration de toute la chrétienté, et par la reconnoissance de madame Guyon, que sa spiritualité est condamnable. Il est certain, par l'aveu présent de M. de Cambrai, que *tout son commerce*, avec madame Guyon, *rouloit sur cette spiritualité* qu'elle avoit elle-même condamnée, et qu'elle faisoit l'*unique lien de cette amitié* tant vantée : quelle réponse à un aveu si formel? que dire à ceux qui objecteront : Ou ce commerce uni par un tel lien étoit connu, ou il ne l'étoit pas; s'il ne l'étoit pas, M. de Cambrai n'avoit rien à craindre en approuvant le livre de M. de Meaux : s'il l'étoit, ce prélat n'en étoit que plus obligé à se déclarer; et il n'y avoit à craindre que de se taire, ou de biaiser sur ce sujet?

19. M. l'archevêque de Cambrai semble avoir prévu cette objection, et c'est pourquoi il continue en cette sorte; car je n'omets aucune de ses paroles: « On ne manquera pas de dire que je » dois aimer l'Église plus que mon amie et plus » que moi-même : comme s'il s'agissoit de l'É» glise dans une affaire où la doctrine est en sû» reté, et où il ne s'agit plus que d'une femme » que je veux bien laisser diffamer sans res» source, pourvu que je n'y prenne aucune part » contre ma conscience. Oui, je brûlerois mon » amie de ma propre main, et je me brûlerois » moi-même avec joie, plutôt que de laisser l'É» glise en péril. C'est une pauvre femme captive, » accablée de douleurs et d'opprobres : personne » ne la défend ni ne l'excuse, et on a toujours » peur. » Hé! bon Dieu! n'est-ce donc rien dans l'Église, de flétrir un livre séduisant répandu partout le royaume et au-delà, surtout quand on a été pour peu que ce soit soupçonné de l'approuver? N'est-ce rien, encore un coup, de remarquer, de mettre au jour, de réfuter les erreurs d'un tel livre? C'est à quoi M. de Cambrai ne veut pas entendre. Pourquoi se séparer d'avec ses confrères, et ne montrer pas à toute l'Église le consentement de l'épiscopat contre un livre en effet si pernicieux? *On a toujours peur*, dit M. de Cambrai : on le voit bien : il voudroit qu'on fût à repos contre cette *pauvre captive* dont il déplore le sort, et qu'on laissât par pitié fortifier un parti qui ne s'étend déja que trop! Que sert de dire : *Oui, je brûlerois mon amie de mes propres mains, je me brûlerois moi-même?* ceux qui brûlent tout de cette sorte, le font pour ne rien brûler : ce sont de ces zèles outrés où l'on va au-delà du but pour passer par-dessus le point essentiel. Ne brûlez point de votre propre main madame Guyon, vous seriez irrégulier : ne brûlez point une femme qui témoigne se reconnoitre, à moins, encore une fois, que vous soyez assuré que sa reconnoissance n'est pas sincère : ne vous brûlez pas vous-même : sauvez les personnes, condamnez l'erreur; proscrivez, avec vos confrères, les mauvais livres qui la répandent par toute la terre, et finissez une affaire qui trouble l'Église.

20. « Après tout, poursuit M. de Cambrai, » lequel est le plus à propos ou que je réveille » dans le monde le souvenir de ma liaison pas» sée avec elle, et que je me reconnoisse ou le » plus insensé de tous les hommes pour n'avoir » pas vu des infamies évidentes, ou exécrable » pour les avoir tolérées, ou bien que je garde » jusqu'au bout un profond silence sur les écrits » et sur la personne de madame Guyon, comme » un homme qui l'excuse intérieurement sur ce » qu'elle n'a pas peut-être assez connu la valeur » de chaque expression, ni la rigueur avec la» quelle on examineroit le langage des mystiques » dans la suite du temps, sur l'expérience de » l'abus que quelques hypocrites en ont fait : en » vérité, lequel est le plus sage de ces deux » partis? »

21. Je n'ai qu'à remarquer en un mot ce *profond silence jusqu'au bout*, que M. de Cambrai promet ici : on verra bientôt les maux qu'un silence si déterminé cause à l'Église. Après cette remarque nécessaire au fait, continuons la lecture de l'écrit du prélat.

22. « On ne cesse de dire tous les jours que les » mystiques même les plus approuvés ont beau» coup exagéré; on soutient même que saint » Clément et plusieurs des principaux Pères ont » parlé en des termes qui demandent beaucoup » de correctifs. Pourquoi veut-on qu'une femme » soit la seule qui n'ait pas pu exagérer? pour» quoi faut-il que tout ce qu'elle a dit tende à » former un système qui fait frémir? Si elle a » pu exagérer innocemment, si j'ai connu à fond » l'innocence de ses exagérations, si je sais ce » qu'elle a voulu dire mieux que ses livres ne » l'ont expliqué, si j'en suis convaincu par des » preuves aussi décisives que les termes qu'on » reprend dans ses livres sont équivoques, puis» je la diffamer contre ma conscience et me dif» famer avec elle? » Ce prélat se déclare donc de plus en plus : les termes de madame Guyon ne sont qu'équivoques : les évêques et le pape même n'ont condamné ses livres, que parcequ'ils ne les ont pas bien entendus : nous voilà ramenés en sa faveur aux malheureuses chicanes de la question de fait et de droit : M. de Cambrai en est l'auteur, et il n'a plus que cette ressource pour défendre madame Guyon contre ses confrères et contre Rome même.

23. Voici en cet état comme il triomphe, en

disant sans interruption : « Qu'on observe de près » toute ma conduite. A-t-il été question du fond » de la doctrine? J'ai d'abord dit à M. de Meaux » que je signerois de mon sang les XXXIV Articles qu'il avoit dressés, pourvu qu'il y expliquât » certaines choses. M. l'archevêque de Paris » pressa très fortement M. de Meaux sur ces » choses qui lui parurent justes et nécessaires. » M. de Meaux se rendit, et je n'hésitai pas un » seul moment à signer. Maintenant qu'il s'agit » de flétrir par contre-coup mon ministère avec » ma personne, en flétrissant madame Guyon » avec ses écrits, on trouve en moi une résistance » invincible. D'où vient cette différence de conduite? Est-ce que j'ai été foible et timide » quand j'ai signé les XXXIV propositions? On en » peut juger par ma fermeté présente. Est-ce que » je refuse maintenant d'approuver le livre de » M. de Meaux par entêtement et avec un esprit de cabale? On en peut juger par ma facilité à signer les XXXIV propositions. Si j'étois » entêté, je le serois bien plus du fond de la doctrine de madame Guyon que de sa personne. » Je ne pourrois même, dans mon entêtement le » plus ridicule et le plus dangereux, me soucier » de sa personne qu'autant que je la croirois nécessaire pour l'avancement de la doctrine. » Tout ceci est assez évident par la conduite » que j'ai tenue. On la condamnée, renfermée, » chargée d'ignominie : je n'ai jamais dit un » seul mot pour la justifier, pour l'excuser, pour » adoucir son état. Pour le fond de la doctrine, » je n'ai cessé d'écrire, et de citer les auteurs » approuvés de l'Église. Ceux qui ont vu notre » discussion doivent avouer que M. de Meaux, » qui vouloit d'abord tout foudroyer, a été contraint d'admettre pied à pied des choses qu'il » avoit cent fois rejetées comme très mauvaises. » Ce n'est donc pas de la personne de madame » Guyon dont j'ai été en peine et de ses écrits; » c'est du fond de la doctrine des saints, trop » inconnue à la plupart des docteurs scolastiques.

24. Dès que la doctrine a été sauvée sans » épargner les erreurs de ceux qui sont dans l'illusion, j'ai vu tranquillement madame Guyon » captive et flétrie. Si je refuse maintenant d'approuver ce que M. de Meaux en dit, c'est que » je ne veux ni achever de la déshonorer contre » ma conscience, ni me déshonorer en lui imputant des blasphèmes qui retombent inévitablement sur moi. »

25. Voilà tout ce qui regarde les raisons de M. l'archevêque de Cambrai pour ne point approuver mon livre qu'il avoit reçu pour cela. Il en résulte des faits de la dernière conséquence pour connoître parfaitement l'esprit où étoit d'abord ce prélat, et le changement arrivé dans sa conduite depuis qu'il a été archevêque. On entend ce que veulent dire ces airs foudroyants qu'il commence à me donner ; cette ignorance profonde qu'il attribue à l'école, dont il fait semblant maintenant de vouloir soutenir l'autorité; ces divisions qu'il fait sonner si haut, sans qu'elles aient jamais eu le moindre fondement, entre M. de Châlons, qui fut obligé à me presser très fortement, et moi qui lui résistois et ne cédois qu'à la force. Ces faits et les autres sont de la dernière conséquence; que le sage lecteur s'en souvienne : mais, afin de les mieux comprendre, achevons sans interruption la suite de l'écrit que nous lisons.

26. « Depuis que j'ai signé les XXXIV propositions, j'ai déclaré, dans toutes les occasions » qui s'en sont présentées naturellement, que je » les avois signées, et que je ne croyois pas qu'il » fût jamais permis d'aller au-delà de cette » borne.

27. » Ensuite j'ai montré à M. l'archevêque » de Paris une explication très ample et très » exacte de tout le système des voies intérieures, » à la marge des XXXIV propositions. Ce prélat » n'y a pas remarqué la moindre erreur ni le » moindre excès. M. Tronson, à qui j'ai montré » aussi cet ouvrage, n'y a rien repris. » Remarquez en passant, dans le fait, qu'il n'y a ici nulle mention de m'avoir communiqué ces explications, dont en effet je n'ai jamais entendu parler.

28. » Il y a environ six mois qu'une carmélite » du faubourg Saint-Jacques me demanda des » éclaircissements sur cette matière. Aussitôt je » lui écrivis une grande lettre que je lis examiner par M. de Meaux. Il me proposa seulement » d'éviter un mot indifférent en lui-même, mais » que ce prélat remarquoit qu'on avoit quelquefois mal employé. Je l'ôtai aussitôt; et j'ajoutai encore des explications pleines de préservatifs, qu'il ne demandoit pas. Le faubourg » Saint-Jacques, d'où est sortie la plus implacable critique des mystiques, a'a pas eu un seul » mot à dire sur cette lettre. M. Pirot a dit hautement qu'elle pouvoit servir de règle assurée » de la doctrine sur ces matières. En effet, j'y » ai condamné toutes les erreurs qui ont alarmé » quelques gens de bien dans ces derniers » temps. » En passant, il s'en faut beaucoup : au reste il ne s'agit pas d'examiner une lettre particulière, dont le dernier état ne m'est connu que par un récit confus. Mais voici qui commence à devenir bien essentiel.

29. « Je ne trouve pourtant pas que ce soit » assez pour dissiper tous les vains ombrages, et

» je crois qu'il est nécessaire que je me déclare » d'une manière encore plus authentique. J'ai » fait un ouvrage où j'explique à fond tout le » système des voies intérieures, où je marque » d'une part tout ce qui est conforme à la foi, et » fondé sur la tradition des saints; et de l'autre » tout ce qui va plus loin, et qui doit être censuré rigoureusement. Plus je suis dans la nécessité de refuser mon approbation au livre de » M. de Meaux, plus il est capital que je me déclare en même temps d'une façon encore plus » forte et plus précise. L'ouvrage est déja tout » prêt. On ne doit pas craindre que j'y contredise » M. de Meaux. J'aimerois mieux mourir que » de donner au public une scène si scandaleuse. » Je ne parlerai de lui que pour le louer, et que » pour me servir de ses paroles. Je sais parfaitement ses pensées, et je puis répondre qu'il sera » content de mon ouvrage quand il le verra avec » le public.

30. » D'ailleurs je ne prétends pas le faire imprimer sans consulter personne. Je vais le confier dans le dernier secret à M. l'archevêque » de Paris et à M. Tronson. Dès qu'ils auront » achevé de le lire, je le donnerai suivant » leurs corrections. Ils seront les juges de ma » doctrine; et on n'imprimera que ce qu'ils auront approuvé. Ainsi on n'en doit pas être en » peine. J'aurois la même confiance pour M. de » Meaux, si je n'étois dans la nécessité de lui » laisser ignorer un ouvrage dont il voudroit » apparemment empêcher l'impression par rapport au sien.

31. » J'exhorterai dans cet ouvrage tous les » mystiques qui se sont trompés sur la doctrine, » d'avouer leurs erreurs. J'ajouterai que ceux » qui sans tomber dans aucune erreur se sont » mal expliqués, sont obligés en conscience de » condamner sans restriction leurs expressions, » à ne s'en plus servir, à lever toute équivoque » par une explication publique de leurs vrais » sentiments. Peut-on aller plus loin pour réprimer l'erreur?

32. » Dieu seul sait à quel point je souffre, » de faire souffrir en cette occasion la personne » du monde pour qui j'ai le respect et l'attachement le plus constant et le plus sincère. »

33. C'est ainsi que finit le mémoire écrit de la main de M. l'archevêque de Cambrai. On entend bien qui est la personne qu'il est si fâché de faire souffrir, et quel étoit le sujet de cette souffrance : tous les véritables amis de M. de Cambrai souffroient en effet de le voir si prodigieusement attaché à la défense de ce livre, qu'il aimoit mieux se séparer d'avec ses confrères qui le condamnoient, que de s'y unir par une commune approbation de mon livre, à laquelle il vient encore de déclarer, dans ce mémoire, qu'il ne trouvoit que le seul obstacle d'improuver les livres de madame Guyon : mais laissons ces réflexions, et venons aux faits essentiels qui sont contenus dans ce mémoire.

Ve SECTION.

Faits contenus dans ce mémoire.

1. Commençons par les derniers, pendant qu'on en a la mémoire fraîche. Il y en a deux bien importants, dont l'un est que l'on me cachoit les explications qu'on mettoit à la marge des XXXIV propositions, pour les montrer seulement à M. l'archevêque de Paris et à M. Tronson. On commençoit donc dès lors à commenter sur les Articles; on les tournoit, on les expliquoit à sa mode, on se cachoit de moi : pourquoi, n'étoit qu'on sentoit dans sa conscience qu'on sortoit de nos premiers sentiments? On dira que M. de Paris et M. Tronson l'auroient senti comme moi: qui en doute? aussi ont-ils fait; et M. de Paris l'a bien montré: mais enfin chacun a ses yeux et sa conscience : on s'aide les uns aux autres : pourquoi me séparer d'avec ces messieurs, puisque nous avions eux et moi dressé ces Articles avec la parfaite unanimité qu'on a vue? pourquoi ne se cacher qu'à celui à qui avant que d'être archevêque, et dans le temps de l'examen des Articles, on se remettoit de tout » comme à » Dieu, sans discussion, comme un enfant, » comme un écolier [1]? » Ce n'est pas pour mon avantage que je relève ces mots; c'est pour montrer la louable disposition d'humilité et d'obéissance où Dieu mettoit alors M. de Cambrai. Qu'étoit-il arrivé depuis, qui changeât sa résolution? est-ce à cause que je l'avois sacré? est-ce à cause que non content de me choisir pour ce ministère, plein encore et plus que jamais des sentiments que Dieu lui avoit donnés pour moi quoique indigne, il renouveloit la protestation de n'avoir jamais d'autres sentiments que les miens dont il connoissoit la pureté? Cependant c'est après avoir signé les Articles, qu'il en donne à mon insu *une ample explication* à M. l'archevêque de Paris et à M. Tronson [2]. Quant à moi, j'en serois très content : mais quant à M. de Cambrai, vouloit-il détacher et désunir les frères et les unanimes qui avoient travaillé ensemble avec un concert si parfait et si ecclésiastique? S'il le vouloit, quelle conduite! s'il ne le vouloit pas, pourquoi se cacher de moi qui ne respirois

[1] Ci-dessus, *IIIe sect.*, n. 4, 6. — [2] *IVe sect.*, n. 27.

que l'unité et la concorde? Étois-je devenu tout à coup difficile, capricieux et impraticable? Il valoit bien mieux me communiquer ce qu'on traitoit avec les compagnons inséparables de mon travail, qu'une lettre à une carmelite, qui ne fait rien à nos questions, puisqu'on lui parloit plutôt par rapport à son instruction particulière, que par rapport à l'état en général. Mais, quoi? on veut étaler un reste de confiance pour un homme qui la méritoit tout entière, pendant qu'on lui cache l'essentiel, et que, pour avoir moins de témoins des variations qu'il méditoit, M. l'archevêque de Cambrai travaille secrètement à le détacher d'avec ceux avec qui Dieu l'avoit associé dans ce travail.

2. « J'ai fait un ouvrage où j'explique à fond » tout le système des voies intérieures; l'ou- » vrage est déja tout prêt : on ne doit pas crain- » dre que j'y contredise M. de Meaux : j'aime- » rois mieux mourir que de donner au public » une scène si scandaleuse [1]. » Sans mourir, pour éviter ce scandale, il n'y avoit qu'à me communiquer ce nouvel ouvrage, comme on avoit communiqué tous les autres, comme j'avois communiqué celui que je méditois. Je prends ici à témoin le ciel et la terre, que de l'aveu de M. de Cambrai, je n'ai rien su de ce qu'il tramoit, et que j'ai les mains pures des scandaleuses divisions qui sont arrivées.

3. « Je ne parlerai de M. de Meaux que pour » le louer et pour me servir de ses paroles [2]. » Qui pense-t-on amuser par ce discours ambigu? que font de vagues louanges dans un livre de doctrine? Ne se sert-on pas tous les jours des paroles d'un auteur contre lui-même et pour le combattre? Ainsi M. de Cambrai ne rassuroit pas le monde contre les dissensions qu'on avoit à craindre de son livre, et encore un coup j'en suis innocent.

4. « Je sais parfaitement les pensées de M. de » Meaux, et je puis répondre qu'il sera content » de mon ouvrage quand il le verra avec le pu- » blic. » Quoi! il sait si bien mes pensées qu'il ne daigne me les demander? *Je serai content : il en répond*, pourvu que je voie son livre, avec tout le monde. Est-ce qu'il croyoit entraîner le public, et par cette autorité m'entraîner moi-même? me faire accroire que, dans les Articles d'Issy, j'avois pensé tout ce qu'il vouloit, on bien qu'assuré, si je l'ose dire, de mon esprit pacifique, il croyoit que je laisserois tout passer? Ne songeoit-il pas que la discrétion, la patience, la condescendance, surtout dans les matières de la foi, ont des bornes au-delà desquelles il ne faut pas les pousser? On avoit un moyen sûr contre un si grand mal, qui étoit de concerter, de s'entendre, comme j'en donnois l'exemple : on a évité une voie si douce et si naturelle : on a cru qu'on entraîneroit le public, et, loin de se laisser entraîner, on a vu un soulèvement si universel, qu'à peine s'en trouvera-t-il un pareil exemple. C'est ainsi que Dieu déroute les hommes lorsqu'on néglige les moyens certains et simples qu'on a en main, et qu'on se fie à son éloquence.

5. « Je ne prétends pas faire imprimer cet ou- » vrage sans consulter personne [1]. » On promet de consulter M. l'archevêque de Paris et M. Tronson, et de n'imprimer que ce qu'ils auront approuvé. « J'aurois, dit-on, la même con- » fiance pour M. de Meaux, si je n'étois dans la » nécessité de lui laisser ignorer un ouvrage dont » il voudroit apparemment empêcher l'impres- » sion par rapport au sien. » Pourquoi la voudrois-je empêcher? Est-ce qu'il sentoit en sa conscience, que, voulant tourner les Articles comme il a fait, nos deux livres seroient contraires, et qu'il raisonnoit sur des principes opposés à ceux dont nous étions convenus? c'est ce qu'il falloit prévenir. C'est peut-être par la jalousie de primer que je voudrois *apparemment* empêcher son livre de paroître: quelle marque avois-je donné d'une si basse disposition? pourquoi vouloir en soupçonner son confrère, son ami, son consécrateur, à qui on ne peut reprocher que trop de prévention pour sa docilité? Si j'étois assez déraisonnable pour montrer une si honteuse jalousie, et pour faire de vains procès à M. de Cambrai, M. de Paris et M. Tronson ne m'auroient-ils pas confondu? et parcequ'*apparemment* je contredirois, sur cette conjecture, sur cette apparence, on hasarde effectivement le plus grand scandale qu'on pût exciter dans l'Église.

6. Mais d'où vient ce changement de conduite? Celui à qui on défère tout durant la discussion des matières, celui dont on attend le jugement, même seul, avec un abandon dont je n'ai point abusé : en un mot, celui à qui seul on vouloit tout rapporter, sans discussion et sans réserve, est aujourd'hui le seul de qui on se cache. Pourquoi? Il ne m'est rien arrivé de nouveau depuis que M. de Cambrai est archevêque : je n'ai fait que lui donner une nouvelle marque de confiance en lui demandant son approbation, et en soumettant mon livre à son examen : mais il lui est arrivé qu'élevé à cette sublime dignité, il a voulu tourner à ses fins cachées les Articles qu'il avoit signés; et il a fallu depuis oublier ce qu'il avoit

[1] IIe sect., n. 29. — [2] Ibid.

[1] IIe sect., n. 30.

promis à celui des arbitres qu'il avoit choisis, à qui il avoit montré plus de soumission.

7. Il s'est encore trompé dans cette pensée, aussi bien que dans celle d'imposer au public; M. de Paris lui a refusé toute approbation : il a donné son approbation à mon livre. On a vainement tenté de désunir ce que Dieu, je l'oserai dire, avoit uni par la foi commune et par l'esprit de la tradition que nous avions cherché ensemble dans les mêmes sources. Il est vrai que M. Tronson demeure d'accord de n'avoir point obligé M. de Cambrai à me donner son approbation ; mais enfin tout dépend de l'exposé : M. de Cambrai exposoit qu'il ne pouvoit approuver mon livre sans trahir ses sentiments; lui répondre, sur cet exposé, qu'il ne doit pas approuver, c'est la même chose que de conseiller à quelqu'un de ne pas signer la confession de la foi tant qu'il n'en est pas persuadé. C'est précisément ce que M. Tronson m'a fait dire : c'est ce qu'il m'a dit lui-même : il a dit encore à plusieurs personnes, et à moi-même en présence d'irréprochables témoins, qu'il croyoit M. de Cambrai obligé en conscience de condamner les livres de madame Guyon, et d'abandonner son propre livre : enfin tout étoit fini s'il avoit voulu passer par son avis : la preuve de ce fait seroit aisée, mais il vaut mieux ne s'attacher qu'à ce qui décide.

8. On voit maintenant une des raisons pourquoi M. de Cambrai, qui toujours conféra avec M. de Paris et M. de Chartres, a refusé constamment de conférer avec moi. Il paroît déjà par cet écrit, qu'avant même la publication de son livre il ne songeoit qu'à nous détacher : mais la vérité est plus forte que les finesses des hommes, et on ne peut séparer ceux qu'elle unit.

9. « J'exhorterai les mystiques qui se sont » trompés, continue M. de Cambrai [1], d'avouer » leurs erreurs; et ceux qui se sont mal expli» qués, de condamner sans restriction leurs ex» pressions : peut-on aller plus loin pour répri» mer l'erreur? » Qui doute qu'on ne le puisse et qu'on ne le doive? quand on a autorisé un mauvais livre, un livre non seulement suspect partout, mais encore déjà condamné à Rome et ailleurs : quand on l'a *laissé estimer à des personnes illustres*, et qu'on s'est servi de la confiance qu'on avoit en nous pour autoriser ce livre, encore qu'on ne pût le justifier que par un recours à de secrètes explications que ceux à qui on le recommande ne devoient ni ne pouvoient deviner : quand on allègue pour toute excuse, qu'on ne peut excuser ce livre qu'à cause qu'on l'explique mieux qu'il ne s'explique lui-même : est-ce assez d'exhorter en général les auteurs s'ils ont failli, à se reconnoître; et s'ils ont parlé ambiguëment, à s'expliquer? Non, sans doute, ce n'est pas assez : ce n'est là qu'une illusion : c'en est une de proposer de faire écrire une femme qui ne devroit jamais avoir écrit, et à qui on a imposé un éternel silence : il faut se disculper soi-même envers le public, et ne pas prendre de vains prétextes pour s'en excuser.

10. Il est si profondément attaché à soutenir la doctrine de cette femme, qu'il avoue non seulement qu'elle est son amie; mais encore que tout son commerce et toute sa liaison avec elle étoit uniquement fondé sur la spiritualité qu'elle professoit [1].

11. Il est, dis-je, encore aujourd'hui si attaché aux livres de madame Guyon, improuvés par tant de censures, qu'il affecte d'en excuser les erreurs comme un langage mystique, comme des exagérations qu'il ose même soutenir par celles de quelques mystiques, et même de quelques Pères [2]: sans songer que ce qu'on reprend dans cette femme n'est pas seulement quelques exagérations, ce qui peut arriver innocemment; mais d'avoir enchéri par principes sur tous les mystiques vrais ou faux, jusqu'à outrer le livre de Molinos même.

12. Cependant, encore un coup, il demeure si fort attaché à ces mauvais livres, qu'il vient encore de déclarer dans ce mémoire, qu'il poussera sur ce sujet le *silence jusqu'au bout*. Il le pousse en effet jusqu'au bout, puisqu'aujourd'hui même, malgré tout le péril où il est pour avoir voulu excuser ces livres, on ne lui en peut encore arracher une claire condamnation.

13. Pour achever ces réflexions sur les faits constants, il faut encore observer la prodigieuse différence de ce qui se passoit effectivement entre nous sur la signature des Articles, et de ce qu'en raconte M. de Cambrai. Si je dis qu'il offroit de souscrire à tout dans le moment, sans rien examiner, et par une entière et absolue obéissance, je ne ferai que répéter ce qu'on a vu dans toutes ses lettres [3] : mais si je lis ce qu'il y a dans son mémoire, c'est tout le contraire; c'est lui qui nous enseignoit, c'est lui qui nous imposoit les conditions de la signature [4] : j'étois un homme dur et difficile, qu'il falloit que M. de Paris, alors M. de Châlons, *pressât très fortement*, pour me faire revenir aux sentiments de M. de Cambrai. Je ne refusai jamais d'être enseigné d'aucun des moindres de l'Église; à plus forte raison des grands prélats : mais pour cette

[1] *IIe sect.*, n. 31.

[1] *IIe sect.*, n. 13. — [2] *Ibid.* n. 9, 15, 20, 22. — [3] *IIIe sect.*, n. 4.— [4] *IIe sect.*, n. 25.

fois et dans cette affaire, je répète, et Dieu le sait, qu'il n'y eut jamais entre M. de Châlons et moi la moindre difficulté : nous avions dressé les Articles tout d'une voix, sans aucune ombre de contestation, et nous rejetâmes tout d'une voix les subtiles interprétations de M. l'archevêque de Cambrai, qui tendoient à rendre inutiles toutes nos résolutions.

14. « Pour le fond de la doctrine, dit-il [1], je » n'ai cessé d'écrire et d'écouter les auteurs ap» prouvés de l'Église. » A quel propos ce discours? la question étoit de les bien entendre. Qu'est-ce que M. de Cambrai soumettoit à notre jugement, si ce n'étoit l'interprétation qu'il y donnoit? Mais à présent c'est tout autre chose : c'est lui qui nous enseigne la tradition : donnons gloire à Dieu si cela est; mais étoit-ce nous qui demandions des arbitres de notre doctrine? qui ne demandions qu'une décision pour nous y soumettre, sans nous réserver seulement la moindre réplique [2]? qui pressions avec tant d'instance qu'on nous prît au mot sur cette offre, et qu'on mît notre docilité à cette épreuve? Qu'est-il arrivé depuis que M. de Cambrai écrivoit ces choses, si ce n'est que, devenu archevêque de Cambrai, il n'a plus voulu s'astreindre à la doctrine qu'il avoit souscrite volontairement, qu'il a voulu varier, et qu'enfin il a oublié la soumission que Dieu lui avoit mise dans le cœur.

15. « Ceux qui ont vu notre discussion doivent » avouer, poursuit-il [3], que M. de Meaux, qui » vouloit d'abord tout foudroyer, a été contraint » d'admettre pied à pied des choses qu'il avoit » cent fois rejetées comme très mauvaises. » C'étoit donc moi qui enseignois une mauvaise doctrine : c'étoit à moi qu'il falloit donner des arbitres : M. de Cambrai, qui ne parloit que de soumission à nos sentiments, étoit en effet celui qui nous enseignoit : M. de Meaux vouloit *tout foudroyer* : mais s'il étoit à la fois si fulminant et si injuste dans le temps de la discussion, pourquoi attendiez-vous sa décision pour vous y soumettre? pourquoi la demandiez-vous avec tant d'instance? pourquoi vouliez-vous écouter en lui non pas un docteur que vous daigniez appeler très grand, mais Dieu même [4]? Étoit-ce là des paroles sérieuses, ou des flatteries et des dérisions? étoit-ce des coups de foudre que vous respectiez; et un homme qui foudroyoit tout à tort ou à droit, que vous preniez pour votre juge, que vous écoutiez comme Dieu même?

16. Relisons encore une fois les mêmes mots : « Ceux qui ont vu notre discussion doivent » avouer que M. de Meaux, qui vouloit tout fou» droyer, étoit contraint pied à pied d'admettre » ce qu'il rejetoit. » Mais qui a vu cette discussion? quel autre que nous y étoit admis? par quel témoin me prouvera-t-on que j'ai tant varié? Mais si j'avois à revenir de tant de choses, M. de Cambrai n'avoit-il à revenir de rien? pour moi je produis ses lettres et un mémoire écrit de sa main. Avouons qu'il fait deux personnages bien contraires : lisons les lettres qu'il écrivoit durant la discussion; il ne demandoit qu'un jugement, après lequel il n'offroit dès le premier mot que rétractation, que de tout quitter. Lisons le mémoire qu'il fait après, sur la même discussion; non seulement M. de Cambrai n'a aucun sentiment dont il ait eu à revenir : mais c'étoit à lui que nous revenions, et nous ne faisions que foudroyer à droite et à gauche sans discernement.

17. « Ce n'étoit pas, dit-il [1], la personne de » madame Guyon dont j'ai été en peine et de ses » écrits, mais du fond de la doctrine des saints » trop inconnue à la plupart des scolastiques. » Nous étions donc ces *scolastiques*, à qui la doctrine des saints étoit si *inconnue*, et c'étoit M. de Cambrai qui nous l'enseignoit. Pendant la discussion, il se portoit pour disciple : depuis que, dans un degré supérieur, il veut proposer de nouvelles règles par ses explications, il se repent d'avoir été si soumis, et il parle comme ayant été l'arbitre de tout.

18. Nous ne sommes pas infaillibles; sans doute : mais encore faudroit-il nous montrer en quoi nous avions besoin d'être instruits; quelles erreurs enseignions-nous? avions-nous contesté quelque partie de la doctrine des saints? demandions-nous des docteurs et des arbitres? gardons-nous bien de nous glorifier, si ce n'est en notre Seigneur : ne parlons pas de la déférence qu'on se doit les uns aux autres; un disciple de Jésus-Christ fait gloire d'apprendre tous les jours et de tout le monde; mais encore ne faut-il pas oublier le personnage que nous faisions, M. de Châlons, M. Tronson et moi : sans doute on nous regardoit comme des gens d'une sûre et irréprochable doctrine, à qui ont vouloit tout déférer sur les mystères de l'oraison et du pur amour, c'est-à-dire sur des points très essentiels de la foi : M. de Cambrai lui-même nous proposoit, nous recevoit, nous regardoit comme tels; et tout d'un coup nous ne sommes plus que des docteurs, à qui, comme à la plupart des scolastiques, la doctrine des saints est profondément *inconnue*.

19. Mais en même temps que M. de Cambrai

[1] *IVe sect.*, n. 25. — [2] *IIIe sect.*, n. 4. — [3] *IVe sect.*, n. 25.— *IIIe sect.*, n. 4.

[1] *IVe sect.*, n. 25.

s'attribue tant d'autorité et tant de lumière, Dieu permet qu'il nous découvre ses incertitudes : maintenant il ne vante que l'école : il ne nous accuse que d'être opposés aux docteurs scolastiques; mais alors il ne s'agissoit que de nous apprendre la doctrine des saints *inconnue et très inconnue*, non à quelques uns seulement, ou au petit nombre, mais à la plupart des docteurs de l'école.

20. « Ce n'est pas la personne de madame » Guyon dont j'ai été en peine et de ses écrits. » De quoi donc s'agissoit-il alors? qu'est-ce qui avoit introduit notre question? pourquoi avoit-on choisi et demandé des arbitres auxquels on soumettoit tout? n'étoit-ce pas pour juger de l'oraison et des livres de madame Guyon? veut-on toujours oublier et perdre de vue le point précis de la dispute? M. de Cambrai n'avoit encore rien mis au jour sur cette matière : ce n'étoit pas lui qu'on accusoit; c'étoit madame Guyon et ses livres : pourquoi se mêloit-il si avant dans cette affaire? qui l'y avoit appelé, si ce n'est sa propre conscience qui lui faisoit sentir que si l'on condamnoit les livres de madame Guyon, qu'il avoit tant recommandés, il demeuroit condamné lui-même? Pourquoi composoit-il tant d'écrits? étoit-ce ou pour accuser, ou pour excuser et pour défendre ces livres? C'étoit donc là notre question; et cependant, à entendre présentement M. de Cambrai, ce n'est pas de quoi il étoit en peine; c'étoit du fond de la *doctrine des saints*. Quoi? de la doctrine des saints en général, ou par rapport à ces livres si fortement accusés? ou nous vouloit donc enseigner que ces livres étoient conformes à la doctrine des saints; et que si on les accusoit, c'étoit à cause que les docteurs de l'école pour la plupart ignoroient cette doctrine que madame Guyon venoit leur apprendre?

21. Disons la vérité comme elle résulte des faits et des écrits qu'on vient d'entendre. Pendant qu'elle écrivoit devant nous comme la partie accusée, M. l'abbé de Fénelon écrivoit aussi autant qu'elle, ou comme son avocat, ou comme son interprète : quoi qu'il en soit, pour empêcher sa condamnation, il ne s'agissoit pas de la personne qui parloit toujours comme soumise, il s'agissoit des livres et de la doctrine; c'étoit donc les livres qu'il vouloit défendre, et il n'avoit point d'autre titre pour entrer dans cette cause : ce qu'il avoit commencé étant simplement M. l'abbé de Fénelon, il l'a continué *comme nommé à l'archevêché de Cambrai;* c'est sous ce titre qu'il souscrit aux XXXIV propositions [1] : il a persisté à soumettre tout aux arbitres qu'il avoit choisis, et auxquels aussi il envoyoit tous ses écrits : il recevoit ce mouvement comme un mouvement venu de Dieu qu'il poussa jusqu'à son sacre : si après il oublie tout, qu'avons-nous à dire? qu'il dissimuloit? ou bien qu'étant tout ce qu'il pouvoit être, il est entré dans d'autres desseins, et l'a pris d'un autre ton?

22. Il fait de merveilleux raisonnements sur sa conduite : « Qu'on observe, dit-il, toute ma » conduite : est-ce que j'ai été foible et timide » quand j'ai signé les XXXIV propositions? on en » peut juger par ma fermeté présente. Est-ce » que je refuse par entêtement et avec un esprit » de cabale d'approuver le livre de M. de Meaux? » on en peut juger par ma facilité à signer les » XXXIV propositions. » A quoi servent les raisonnements quand les faits parlent? Ces faits montrent une règle et une raison plus simple et plus naturelle pour juger des changements de conduite : c'est en un mot d'être archevêque ou ne l'être pas; d'avoir des mesures à garder avant que de l'être, et de n'en garder plus quand l'affaire est consommée.

23. Il nous fait valoir sa facilité « à laisser » condamner, renfermer, charger d'opprobres » madame Guyon, sans jamais dire un seul mot » pour la justifier, pour l'excuser, pour adoucir » son état. » Il ne faut pas encore ici beaucoup raisonner : c'est naturellement et simplement que madame Guyon par sa mauvaise doctrine et par sa conduite inconsidérée, sans qu'alors on l'approfondit davantage, étoit devenue si ridicule et si odieuse, que la prudence et les précautions de M. l'abbé de Fénelon, même depuis qu'il fut nommé archevêque de Cambrai, ne lui permettoient pas de se commettre inutilement : que dis-je, de se commettre? de se décrier sans retour pour la soutenir; et qu'il n'y avoit de ressource à qui vouloit la défendre, que dans les voies indirectes.

24. C'est ainsi qu'il nous paroissoit, par tous ses écrits, qu'il avoit secrètement entrepris de la défendre : c'est ainsi qu'il la défend encore aujourd'hui en soutenant le livre des Maximes des Saints : il pose maintenant comme alors tous les principes pour la soutenir : si voyant qu'il est éclairé, il enveloppe sa doctrine; s'il la mitige dans quelques endroits, la matière de l'enseigner n'en est que plus dangereuse. Enfin nous ne pouvions l'excuser alors que par l'extrême soumission dont nous avons été contraints de donner les preuves par ses lettres; et nous n'avons perdu cette espérance, que par l'édition de son livre dont il faut maintenant parler.

[1] Voyez l'*Instr. sur les états d'or. liv.* x.

VIe SECTION.

L'histoire du livre.

1. Ce livre qui devoit être si bien concerté avec M. de Paris et M. Tronson (car pour moi je n'étois plus que celui qu'on ne vouloit pas écouter) : ce livre, dis-je, où l'on s'étoit engagé, comme on a vu, à ne rien mettre qui ne fût bien corrigé et approuvé d'eux, parut enfin tout à coup au mois de février de 1697, sans aucune marque d'une approbation si nécessaire. M. l'archevêque de Paris explique lui-même, à M. l'archevêque de Cambrai, comme ce livre avoit paru contre son avis, contre la parole formelle que M. de Cambrai lui avoit donnée. Pour moi, qui me restreins sur cela uniquement à ce qui est public, j'observerai seulement que ne pas voir l'approbation de M. l'archevêque de Paris à la tête de ce livre, c'étoit en voir le refus; puisqu'après les engagements que M. de Cambrai avoit pris, il ne pouvoit pas ne l'avoir pas demandée : ne parlons donc plus de la mienne qui n'étoit pas moins nécessaire, puisque j'étois l'un des deux prélats dont on promettoit d'expliquer les principes. Il ne faut point perdre de vue cette promesse authentique dans l'avertissement de M. l'archevêque de Cambrai. On vit donc alors un livre qui devoit décider des matières si délicates; démêler si exactement le vrai et le faux; lever toutes les équivoques, et réduire les expressions à toute la rigueur du langage théologique; par ce moyen servir de règle à toute la spiritualité : on vit, dis-je, paroître ce livre sans aucune approbation, pas même de ceux dont elle étoit le plus nécessaire, et de ceux dont on avoit promis de la prendre.

2. Il ne sert de rien de répondre que M. de Cambrai avoit bien promis de ne rien dire que M. de Paris n'approuvât, mais non pas de prendre son approbation par écrit; car ce n'est pas la coutume, de prouver une approbation par un fait en l'air : on doit la montrer écrite et signée, surtout quand celui de qui on la prend est intéressé dans la cause; comme M. l'archevêque de Paris l'étoit manifestement dans le nouveau livre, où, encore un coup, l'on promettoit dans la préface du livre qu'on expliqueroit sa doctrine.

3. Ainsi M. de Cambrai hasardoit tout : « lui » qui aimoit mieux mourir que de donner au » public une scène aussi scandaleuse que celle » de me contredire, » s'expose encore à donner celle de contredire M. l'archevêque de Paris, et de mettre toute l'Église en combustion. Il a mieux aimé s'y exposer, et l'exécuter en effet, que de convenir avec ses amis, avec ses confrères, pour ne plus dire avec ceux qu'il avoit choisis pour arbitres de sa doctrine. Pendant que nous offrions de notre côté de tout concerter avec lui, que nous le faisions en effet, que nous mettions en ses mains nos compositions, il a rompu toute union : tant il étoit empressé de donner la loi dans l'Église, et de fournir des excuses à madame Guyon ; et il ne veut pas qu'on lui dise qu'il est la seule cause de la division dans l'épiscopat, et du scandale de la chrétienté!

4. Il faudroit qu'on oubliât combien fut prompt et universel le soulèvement contre son livre : la ville, la cour, la Sorbonne, les communautés, les savants, les ignorants, les hommes, les femmes, tous les ordres sans exeption furent indignés, non pas du procédé, que peu savoient, et que personne ne savoit à fond; mais de l'audace d'une décision si ambitieuse, du raffinement des expressions, de la nouveauté inouïe, de l'entière inutilité et de l'ambiguïté de la doctrine. Ce fut alors que le cri public fit venir aux oreilles sacrées du roi ce que nous avions si soigneusement ménagé; il apprit, par cent bouches, que madame Guyon avoit trouvé un défenseur dans sa cour, dans sa maison, auprès des princes ses enfants : avec quel déplaisir, on le peut juger de la piété et de la sagesse de ce grand prince. Nous parlâmes les derniers : chacun sait les justes reproches que nous essuyâmes de la bouche d'un si bon maître, pour ne lui avoir pas découvert ce que nous savions : de quoi ne chargeoit-il pas notre conscience? Cependant M. de Cambrai, dans un soulèvement si universel, ne se plaignoit que de nous; et pendant que nous étions obligés à nous excuser de l'avoir trop inutilement servi, et qu'il fallut enfin demander pardon de notre silence qui l'avoit sauvé, il faisoit et méditoit contre nous les accusations les plus étranges.

5. J'avois seul soulevé le monde; quoi! ma cabale? mes émissaires? l'oserai-je dire? je le puis avec confiance et à la face du soleil; le plus simple de tous les hommes, je veux dire le plus incapable de toute finesse et de toute dissimulation, qui n'ai jamais trouvé de créance que parceque j'ai toujours marché dans la créance commune : tout à coup j'ai conçu le hardi dessein de perdre par mon seul crédit M. l'archevêque de Cambrai, que jusques alors j'avois toujours voulu sauver à mes risques. Ce n'est rien : j'ai remué seul, par d'imperceptibles ressorts, d'un coin de mon cabinet, parmi mes papiers et mes livres, toute la cour, tout Paris, tout le royaume : car tout prenoit feu : toute l'Europe et Rome même, où l'étonnement universel, pour ne rien dire de plus, fut porté aussi vite que les nouvelles pu-

bliques : ce que les puissances les plus accréditées, les plus absolues ne sauroient accomplir, et n'oseroient entreprendre, qui est de faire concourir les hommes comme en un instant dans les mêmes pensées, seul je l'ai fait sans me remuer.

6. Cependant je n'écrivois rien ; mon livre, qu'on achevoit d'imprimer quand celui de M. de Cambrai parut, demeura encore trois semaines sous la presse : et quand je le publiai, on y trouva bien à la vérité des principes contraires à ceux des Maximes des Saints (il ne se pouvoit autrement, puisque nous prenions des routes si différentes ; et que je ne songeois qu'à établir les Articles, que M. de Cambrai vouloit éluder) ; mais pas un seul mot tourné contre ce prélat.

7. Je ne dirai de mon livre qu'un seul fait public et constant : il passa sans qu'il y parut de contradiction. Je n'en tire aucun avantage ; c'est que j'enseignois la théologie de toute l'Église : l'approbation de M. de Paris et celle de M. de Chartres y ajoutoient l'autorité que donne naturellement, dans les matières de la foi, le saint concours des évêques. Le pape même me fit l'honneur de m'écrire sur ce livre que j'avois mis à ses pieds sacrés, et daigna spécifier, dans son bref, que *ce volume avoit beaucoup augmenté la bonne volonté dont il m'honoroit* : on peut voir ce bref dans ma seconde édition ; on peut voir aussi, dans le bref à M. de Cambrai, s'il y a un mot de son livre : cette différence ne regarde pas ma personne : c'est un avantage de la doctrine que j'enseignois qui est connue par toute la terre, et que la chaire de saint Pierre autorise et favorise toujours.

8. Les affaires parurent ensuite se brouiller un peu. C'est la conduite ordinaire de Dieu contre les erreurs. Il arrive à leur naissance au premier abord une éclatante déclaration de foi. C'est comme le premier coup de l'ancienne tradition qui repousse la nouveauté qu'on veut introduire : l'on voit suivre après comme un second temps que j'appelle de tentation : les cabales, les factions se remuent : les passions, les intérêts partagent le monde : de grands corps, de grandes puissances s'émeuvent : l'éloquence éblouit les simples ; la dialectique leur tend des lacets ; une métaphysique outrée jette les esprits en des pays inconnus : plusieurs ne savent plus ce qu'ils croient ; et tenant tout dans l'indifférence, sans entendre, sans discerner, ils prennent parti par humeur. Voilà ces temps que j'appelle de tentation ; si l'on veut, d'obscurcissement : on doit attendre avec foi le dernier temps où la vérité triomphe et prend manifestement le dessus.

9. La première chose qui parut, à l'ouverture du livre de M. l'archevêque de Cambrai, fut une manifeste affectation d'excuser les mystiques nouvellement condamnés, en les retranchant jusqu'à trois fois de la liste des faux spirituels [1]. On reconnoît ici celui qui avoit promis de *pousser le silence jusqu'au bout* sur le sujet de madame Guyon. On a montré ailleurs que le *Moyen court* de cette femme n'étoit autre chose qu'une explication plus expresse de la *Guide* de Molinos, principalement sur l'indifférence du salut [2] ; et qu'on avoit même affecté de transcrire dans ce livret les mêmes passages dont Molinos dans sa *Guide* faisoit son appui : entre autres, une lettre du Père Falconi qui a été censurée à Rome [3]. Ainsi pour sauver madame Guyon il falloit sauver Molinos ; et c'est pourquoi M. de Cambrai l'avoit épargné dans les Maximes des Saints. Il est vrai qu'il n'osa se dispenser de condamner nommément cet hérésiarque dans sa Lettre au Pape. Mais il n'y parla que des LXVIII propositions de ce malheureux, et affecta de se taire sur la *Guide* qui étoit l'original du nouveau quiétisme et du *Moyen court*. Pour ce dernier livre, bien éloigné de le condamner il l'excusoit dans la même Lettre, en comprenant son auteur parmi les mystiques, « qui, dit-il [4], portant le mystère » de la foi dans une conscience pure, avoient » favorisé l'erreur par un excès de piété affec- » tueuse, par le défaut de précaution sur le choix » des termes, et par une ignorance pardonnable » des principes de la théologie. » Il ajoute que ce fut là le sujet du zèle de quelques évêques, et des XXXIV propositions ; quoique ces propositions et ces censures n'aient jamais eu pour objet que madame Guyon et Molinos. Voilà les prétendues exagérations, les prétendues équivoques, en un mot le prétendu langage mystique qu'on a vu qu'il préparoit pour refuge à cette femme ; et il présentoit cette excuse au Pape même : pour en tirer ses avantages, si on eût voulu la recevoir.

10. On voit, pour le *Moyen court* et les autres livres de madame Guyon, le même esprit d'indulgence, lorsque parlant des censures de quelques évêques *contre certains petits livrets* [5] dont il n'osoit se taire tout-à-fait devant le pape, il réduit ces mêmes censures à « quelques endroits, » qui, pris dans le sens qui se présente naturel- » lement, méritent d'être condamnés [6]. » Il sembleroit par-là les condamner, si l'on ne se souvenoit du sens particulier qu'il a voulu trouver dans

[1] *Avert.* p. 9, 11. *Explic. des Max.* p. 240. *Decl. ult.* p. 270. — [2] Voy. *Rép. à quatre Lett. de M. de Cambrai*, — [3] Voy. *Instr. sur les états d'or.* liv. I. — [4] *Epist. ad Innoc. XII*, p. 51. — [5] *Ibid. Decl.* p. 256. — [6] Ci-dessus, IIe sect., n. 11.

les mêmes livres, malgré leurs propres paroles, ne les jugeant condamnables que dans un sens rigoureux, qu'il assure que leur auteur n'a jamais eu dans l'esprit; par où l'on ne sent que trop qu'il se réservoit de les excuser par ce sens particulier qu'il veut trouver dans le livre malgré les paroles du livre même.

11. Cependant, quelque peu qu'il en ait dit, il a tant de peur qu'on ne croie qu'il ait passé condamnation sur les livres de madame Guyon, en parlant dans sa Lettre au Pape des évêques qui l'ont censurée, qu'il explique, dans sa Réponse à la Déclaration, « qu'il ne s'appuie en rien sur » leurs censures, auxquelles il n'a jamais pris » aucune part ni directe ni indirecte : » paroles choisies pour montrer qu'il étoit bien éloigné de les approuver.

12. Ce qu'il répond sur l'omission affectée de Molinos et de madame Guyon n'est pas moins étrange : « Prétend-on, dit-il [1], sérieusement, » que je veuille défendre ou excuser Molinos, » pendant que je déteste dans tout mon livre » toutes les erreurs des LXVIII propositions qui » l'ont fait condamner? » Oui sans doute, on le prétend sérieusement, puisque même ces paroles confirment l'affectation perpetuelle de supprimer la *Guide* de cet auteur, et de s'arrêter seulement aux LXVIII propositions, comme si elles faisoient le seul sujet de la condamnation du Saint-Siége sans que ce livre y soit compris.

13. « Pour la personne, ajoute-t-il, dont les » prélats ont censuré les livres, j'ai déja rendu » compte au pape, mon supérieur, de ce que je » pense là-dessus. » Qui ne voit que c'est là biaiser sur un point si essentiel? Est-ce en vain que saint Pierre a dit [2] *qu'on doit être prêt à rendre raison de sa foi*, non seulement à son supérieur, mais encore *à tous ceux qui la demandent : omni poscenti?* Qu'eût coûté à M. de Cambrai de s'expliquer à toute l'Église sans l'affectation d'épargner et de soutenir madame Guyon? Mais voyons encore quel compte il a rendu au pape de ses sentiments sur les livres de cette femme. « Je ne » le répète point, dit-il, ma lettre étant devenue » publique. » Il n'y a point de lettre publique que celle où il dit au pape « qu'il y a de certains » petits livrets censurés par les évêques, dont » quelques endroits, au sens qui se présente na- » turellement, étoient condamnables : » voilà tout le compte qu'il rendoit au pape de ces livres pernicieux dans leur tout, et insoutenables en tout sens, parceque ce qu'on y lit est pernicieux, et que ce qu'on y veut deviner est forcé et n'est pas suffisant.

[1] *Rep. à la Déclar. edit. sans nom : p. 189. de Brux., p. 119.* — [2] *I. Petr. III. 15.*

14. On peut encore observer ici l'affectation de ne nommer au pape que Molinos sans nommer madame Guyon. Il est vrai qu'on a jeté à la marge de la Lettre au Pape le *Moyen court*, etc., avec l'*Explication du Cantique des Cantiques*. Mais après la liberté que M. de Cambrai s'est donnée, de dire qu'on a inséré ce qu'on a voulu dans son texte, qui l'empêchera de désavouer une note marginale dont le texte ne porte rien? et en tout cas il en sera quitte pour condamner dans ces livres *quelques endroits* seulement, en épargnant le fond qui est tout gâté, et encore à les condamner dans ce sens prétendu rigoureux, auquel il est caution que l'auteur n'a jamais pensé.

15. Il ne satisfait pas davantage le public en ajoutant ces paroles : « Je ferai sur ce point, » comme sur tous les autres, ce que le pape ju- » gera à propos : » car qu'y avoit-il à attendre depuis la censure de Rome de 1689? ne voit-on pas que M. de Cambrai, qui si long-temps après a soutenu ce livre, en veut encore éluder la condamnation en la différant? Ainsi cette lettre *devenue publique*, visiblement ne dit rien : aussi M. de Cambrai voudroit bien que l'on crût qu'il a écrit quelque lettre au pape plus secrète et plus précise : c'est pourquoi, dans la seconde édition de sa Réponse, il a supprimé ces mots, *ma lettre est devenue publique* [1]; et il a voulu retirer l'édition où ils étoient, parcequ'on y voyoit trop clairement que sur les livres de madame Guyon il ne vouloit qu'éluder, et ne s'expliquer jamais.

16. Il fait plus que de garder le silence. M. l'archevêque de Paris a démontré que le livre des Maximes n'est qu'un foible adoucissement, qu'une adroite et artificieuse justification des livres de madame Guyon [2]; M. de Cambrai n'a fait que revêtir de belles couleurs l'exclusion de l'espérance et du desir du salut, avec celle de Jésus-Christ et des personnes divines dans la pure contemplation, et tous les autres excès de cette femme : c'est visiblement son intérieur que ce prélat a voulu dépeindre, et ses manifestes défauts qu'il a voulu pallier dans son article XXXIX. C'est ce qu'on ressent dans sa Vie, où elle parle d'elle-même en cette sorte : « Les ames des de- » grés inférieurs paroîtront souvent plus parfai- » tes. On se trouve si éloigné du reste des hom- » mes, et ils pensent si différemment, que le » prochain devient insupportable. » Voici une nouvelle merveille, de se trouver si fort au-dessus des autres hommes, que l'éminence de la perfection, qui fait regarder le prochain avec la plus tendre condescendance, empêche de le sup-

[1] *Édit. de Brux p. 119.* — [2] *Rep. p. 13, 14, 18, etc.*

porter; mais la merveille des merveilles, « c'est, » ajoute-t-elle, qu'on éprouve dans la nouvelle » vie, qu'on couvre l'extérieur par des foiblesses » apparentes : » ainsi parmi les défauts qu'elle ne peut ni vaincre ni couvrir, elle flatte par ces superbes excuses la complaisance cachée qui lui fait tourner son foible en orgueil, et par le même moyen M. l'archevêque de Cambrai entretient l'admiration des *justes qui la connoissent* [1].

17. Que servoient dans les Maximes des Saints ces beaux discours sur les ames prétendues parfaites : « Elles parlent d'elles-mêmes par pure » obéissance, simplement en bien ou en mal, » comme elles parleroient d'autrui [2]? » ne voit-on pas qu'il falloit trouver des excuses aux énormes vanteries d'une femme qui se disoit revêtue d'un état prophétique et apostolique, avec pouvoir de lier et de délier; pleine de grace jusqu'à regorger, et d'une perfection tellement suréminente qu'elle ne pouvoit supporter le reste des hommes? Quand de tels excès se découvriront, l'excuse en est toute prête dans le livre de M. de Cambrai : madame Guyon aura parlé d'elle-même comme d'un autre; elle aura parlé par obéissance au Pere La Combe, son directeur, à qui elle adresse sa Vie, où se trouvent toutes les choses qu'on a rapportées.

18. Le Père La Combe étoit celui qui lui avoit été donné d'une façon particulière et miraculeuse; s'il étoit devenu son père spirituel, elle avoit premièrement été sa mère : c'étoit le seul à qui elle communiquoit la *grace, quoique de loin*, avec toute la *tendresse* qu'elle représente dans sa Vie, jusqu'à se sentir obligée, *pour la laisser évaporer*, de lui dire quelquefois : « O » mon fils, vous êtes mon fils bien-aimé dans le- » quel je me suis plue uniquement. » Dieu lui avoit pourtant donné *dans sa prison, et comme le fruit de ses travaux*, un autre homme encore *plus intime* que le Père La Combe; « et quelque » grande que fût son union avec ce Père, celle » qu'elle devoit avoir avec le dernier, étoit en- » core tout autre chose. » Sur cela je ne veux rien deviner, et je rapporte ici seulement cet endroit de sa Vie, pour montrer que le faux mystère se continue, et que nous ne sommes pas à la fin des illusions que nous promet cette femme.

19. Cependant ce Père La Combe est l'auteur de l'*Analyse* condamnée à Rome, et depuis par plusieurs évêques. Les circonstances de sa liaison avec cette femme ont été connues du défunt évêque de Genève de sainte mémoire, Jean d'Aranthon; et l'histoire en est devenue publique dans la Vie de ce saint évêque [3], que le docte et pieux général des chartreux a mise au jour. Le temps est venu où Dieu veut que cette union soit entièrement découverte : je n'en dirai rien davantage, et je me contente de faire connoître celui par l'ordre duquel madame Guyon écrivoit sa Vie.

20. A toutes les pages de cette Vie elle se laisse emporter jusqu'à dire : « O qu'on ne me parle » plus d'humilité : les vertus ne sont plus pour » moi : non, mon Dieu, qu'il n'y ait plus pour » moi ni vertu, ni perfection, ni sainteté : » partout dans la même Vie les *manières vertueuses* sont les manières imparfaites : l'*humilité vertu* est une humilité feinte, du moins affectée ou forcée : c'est là aussi qu'on trouve la source du nouveau langage; ou l'on dit qu'on ne veut *plus les vertus comme vertus*. M. de Cambrai a adopté ces paroles [1] : de là vient dans ses écrits tout ce qu'on y voit pour rabaisser les vertus; et de là vient enfin la violence perpétuelle qu'il fait à tant de passages de saint François de Sales, qu'il falloit entendre plus simplement avec le saint.

21. Nous n'avions rien dit d'approchant de tout cela dans nos Articles : ces explications, ajoutées en faveur de madame Guyon, n'étoient pas une explication plus étendue, comme M. de Cambrai la promettoit; mais une dépravation manifeste de nos sentiments et de nos principes. Dans l'article XXXIII nous avions tout dit sur les conditions et suppositions impossibles : il n'en falloit pas davantage pour vérifier ce qu'en avoit dit saint Chrisostôme, et les autres saints, qui n'ont jamais introduit ces suppositions qu'avec l'expression du cas impossible. Mais ce qui suffisoit pour les saints, ne suffisoit pas pour excuser madame Guyon : ainsi pour la satisfaire il a fallu inventer le sacrifice absolu, dont jamais on n'avoit entendu parler, et toutes les circonstances qu'on en a souvent remarquées : toutes choses ajoutées à nos Articles, et inconnues à tous les auteurs, excepté à Molinos et à madame Guyon.

22. Pour en dire ce mot en passant, et remettre un peu le lecteur dans le fait, étoit-ce une explication de nos principes que cet acquiescement à sa juste condamnation, qu'un de nos articles a expressément condamné [2]? Nous y avions dit, en termes exprès, « qu'il ne faut jamais per- » mettre aux ames peinées d'acquiescer à leur » désespoir et damnation apparente : » au contraire, M. de Cambrai fait permettre cet acquiescement par un directeur; et pour le rendre plus volontaire, pour l'attribuer à la plus haute partie de l'ame, il l'appelle un sacrifice, et un sacrifice absolu. Nous avions dit, dans le même

[1] *Max. des SS.* p. 239. — [2] *Ibid.* p. 231, 237, 239. — [3] *Vie de Jean d'Aranthon*, etc. liv. III, ch. 4, p. 251, etc.

[1] *Max. des SS.* p. 224. — [2] *Art.* XXXI.

article, « qu'il falloit, avec saint François de » Sales, assurer ces ames que Dieu ne les abandonneroit pas: » loin d'approuver cet article, M. de Cambrai le réfute expressément, lorsqu'il dit qu'il n'est question, ni de raisonner avec ces ames qui sont incapables de tout raisonnement, ni même de leur représenter la bonté de Dieu en général. Il faut donc destituer de consolation des ames qu'on suppose saintes, et leur ôter avec la raison le culte raisonnable que saint Paul enseigne : il faut les livrer à leurs cruelles pensées; et pour dire tout en un mot, à leur désespoir! Étoit-ce là expliquer, ou dépraver nos principes, et qu'avions-nous dit de semblable dans nos Articles?

VII[e] SECTION.

Sur les explications de M. l'archevêque de Cambrai, et sur la nécessité de notre Déclaration.

1. S'il faut maintenant venir aux explications de M. l'archevêque de Cambrai, trois choses sont à remarquer dans le fait : la première, que c'étoit des explications dont nous n'avions jamais entendu parler, et qu'il falloit pourtant avouer comme contenues dans nos articles d'Issy, puisque c'étoient ces articles que M. de Cambrai vouloit avoir expliqués : la seconde, qu'il les changeoit tous les jours, en sorte qu'elles ne sont pas encore achevées : la troisième, que visiblement elles contenoient de nouvelles erreurs.

2. Qu'avions-nous affaire de son amour naturel, auquel nous n'avions jamais songé? et quand nous l'eussions admis, que servoit-il au dénouement des difficultés? La principale de toutes étoit l'acquiescement à sa juste condamnation du côté de Dieu : mais M. l'archevêque de Paris vient encore de démontrer, qu'acquiescer à la perte de cet amour naturel, c'est si peu acquiescer à sa juste condamnation de la part de Dieu, que c'est au contraire en recevoir une grace, puisque selon l'auteur même, c'en est une des plus éminentes d'être privé d'un amour dont on fait le seul obstacle à la perfection. Qu'eussions-nous pu dire à un raisonnement si clair? et en falloit-il davantage pour nous empêcher de recevoir des explications dont le livre qu'on nous vouloit faire excuser ne tiroit aucun secours?

3. D'ailleurs cette explication est si mauvaise, qu'encore tout nouvellement et dans la dernière lettre qui m'est adressée, M. de Cambrai la vient de changer. Dans cette dernière lettre [1], acquiescer à sa juste condamnation, ce n'est plus acquiescer à la perte de l'amour naturel, comme jusqu'ici il avoit voulu nous le faire entendre : « acquiescer à sa juste condamnation, c'est (à un pécheur) reconnoître qu'il mérite la peine éternelle : » ainsi l'amour naturel ne sert plus de rien à cet acte; ce n'est point par un amour naturel qu'un pécheur se reconnoît digne d'un supplice éternel. Mais cette nouvelle réponse n'est pas meilleure que les autres, et M. l'archevêque de Cambrai se verra contraint de l'abandonner aussitôt qu'on lui aura fait cette courte réflexion. Il n'est pas vrai que de reconnoître qu'on mérite la peine éternelle soit acquiescer à sa juste condamnation de la part de Dieu : car loin d'y acquiescer, ce qui est d'un désespéré, on demande pardon au juste juge : on le prie de changer sa justice en miséricorde, et de ne nous pas traiter selon nos mérites, mais de nous sauver par grace au nom de Jésus-Christ notre Seigneur : loin de consentir par cet acte à sa juste condamnation de la part de Dieu, c'est au contraire y opposer sa miséricorde qui en empêche l'effet.

4. Ainsi, et c'est la seconde remarque, ces explications changeoient tous les jours : celle à laquelle M. de Cambrai, en général, semble se tenir, est celle de l'amour naturel et celle du terme de *motif*, auquel il demeure d'accord qu'il donne maintenant un nouveau sens tout différent de celui de l'école. Je n'entame point cette matière, dont M. l'évêque de Chartres, par qui les explications ont passé à nous, dira selon sa prudence ce qu'il trouvera à propos : mais je marquerai seulement ces faits publics. La Lettre au Pape parut peu de mois après le livre, pour en adoucir les expressions; mais sans qu'il y fût parlé d'amour naturel ni du nouveau sens des *motifs*. Tôt après il vint en nos mains, par M. de Chartres, une autre explication où ce prélat pourra dire qu'il n'y avoit nulle mention d'amour naturel, et que le *motif* y avoit encore un sens tout contraire à celui qu'on a proposé depuis. A la fin, l'amour naturel, dont on n'avoit point encore entendu parler, est venu; et c'est cette explication qui fut étalée dans l'Instruction pastorale.

5. Pour tourner de ce côté-là toute la dispute, M. de Cambrai publia à Rome et ailleurs, où il voulut, la version latine de son livre. Il l'altéroit d'une étrange sorte en le traduisant : presque partout où l'on trouve dans le livre le mot de *propre intérêt*, *commodum proprium*, le traducteur a inséré le mot de *desir* et d'*appétit mercenaire : appetitionis mercenariæ*. Mais l'intérêt propre n'est pas un desir : l'intérêt propre manifestement est un objet au dehors, et non pas une affection au dedans, ni un principe intérieur de l'action : tout le livre est donc altéré par

[1] V[e] *Lett. à M. de Meaux*, p. 3.

ce changement. C'est à M. de Cambrai une vaine excuse de dire que c'est ainsi qu'il l'entendoit, puisque dans une version il faut traduire simplement les mots, et non pas y insérer des gloses.

6. Il a aussi partout inséré le terme de *mercenaire* sans l'avoir jamais défini, et pour avoir lieu d'insinuer dans le livre tout ce qu'il voudroit par un double sens qui règne partout.

7. Dans la même version latine on traduit le mot de *motif*, par celui d'*affection intérieure : appetitus interior* : contre la signification naturelle de ce mot, qui est celle que l'on doit suivre dans une fidèle version. C'étoit pourtant cette version que M. l'archevêque de Cambrai avoit supplié le pape de vouloir attendre pour juger de son livre [1] : il vouloit donc être jugé sur une infidèle version : il y ajoutoit des notes latines qui n'étoient pas moins discordantes de son livre; et c'est ce qu'il proposoit pour éluder l'examen du livre françois, par des explications non seulement ajoutées à son livre, mais encore qui n'y cadroient pas.

8. Ceux qui n'ont pas vu cette version ni ces notes, en peuvent juger par l'Instruction pastorale. On a montré, par tant de preuves démonstratives, le peu de conformité de cette Instruction avec le livre, qu'il n'y a plus que le seul M. de Cambrai qui l'ose nier; tant ses explications visiblement sont forcées. Mais ce qui prouve l'incertitude de ces explications, c'est que leur auteur en paroit lui-même si peu content, qu'il ne cesse de donner de nouveaux sens à son Instruction pastorale. Il y avoit reconnu, comme il a été démontré dans ma préface [2], que *son amour naturel ne s'arrêtoit point à lui-même*, qu'*il tendoit à Dieu comme au bien suprême*; qu'aussi les imparfaits, qui agissoient encore par cet amour, « vouloient les mêmes objets, » et que « toute la différence n'étoit pas du côté de l'objet, mais du côté de l'affection avec laquelle » la volonté le desire [3] : » mais il a vu l'inconvénient de cette doctrine, et dans les lettres qu'il m'a adressées [4] il ne veut plus que son amour naturel soit un amour naturel de Dieu en lui-même, ni autre chose que l'amour naturel d'un don créé, qu' est la béatitude formelle.

9. Mais en cela il se trompe encore. Il n'est pas permis de croire que, pour être un don créé, la *béatitude formelle*, c'est-à-dire la jouissance de Dieu, puisse être desirée naturellement, parceque ce don créé est surnaturel, et que l'amour n'en est inspiré que par la grace, non plus que l'amour de Dieu : de sorte que la raison qui l'obligeoit à se corriger, porte contre sa correction comme contre son premier discours.

10. Je n'apporte que cet exemple, quoiqu'il y en ait beaucoup d'autres de cette nature; parcequ'il suffit de voir ici, par quelque preuve sensible, que s'engager aux explications de M. de Cambrai, c'étoit entrer dans des détours qui n'ont point de fin, puisqu'il ne cesse d'y ajouter quelques nouveaux traits.

11. En voici néanmoins encore une autre preuve. M. l'archevêque de Cambrai a donné à Rome deux éditions de sa Réponse à la Déclaration des trois évêques; l'une de 1697, sans aucun nom, ni de l'imprimeur, ni de la ville; l'autre de 1698, *à Bruxelles, chez Eugène-Henri Frick* : il y a de quoi remplir cinq ou six pages des additions ou restrictions qui se trouvent dans la dernière édition; et lorsqu'il l'a présentée à Rome, il a prié qu'on lui rendit l'autre, quoique donnée de sa part : ce qui montre qu'il vouloit couvrir ses changements, et il s'étonne que nous n'entrions pas dans des explications si variables!

12. Une dernière raison qui démontre l'inconvénient d'y entrer, c'est que souvent ces explications ne sont que de nouvelles erreurs. Je n'en rapporterai qu'un seul exemple, mais bien clair. M. de Cambrai ne sait comment distingue son amour du quatrième degré d'avec celui du cinquième ; ni comment conserver à ce dernier la prééminence qu'il lui veut donner, puisque le quatrième amour, comme le cinquième « cherche Dieu pour l'amour de lui-même, et « le préfère à tout sans exception [1], » portant même la perfection et la pureté jusqu'à » ne » chercher son propre bonheur que par rapport » à Dieu [2] : » ce qui est si pur, qu'on ne peut aller au-delà, ni pousser plus loin le désintéressement de l'amour.

13. Je ne dis ces choses qu'en abrégé, parcequ'elles sont assez expliquées ailleurs, et qu'on ne peut pas toujours répéter. Embarrassé de cette remarque, qui renverse tout son système par le fondement, M. de Cambrai répond que l'amour du quatrième degré, quoiqu'il soit justifiant, remarquez ce mot, rapporte véritablement tout à Dieu, mais *habituellement et non pas actuellement* [3], comme le cinquième; de même, dit-il, que l'acte du péché véniel est rapporté à Dieu, selon saint thomas [4], *habituellement et non pas actuellement*.

14. Cette réponse est inouie dans l'école, et

[1] *Ep. ad Innoc. XII, p.* 49, 59. — [2] *Pref. propos.* 15, 18. — [3] *Ibid. prop.* 7. *Instr. past. p.* 90, 91, 100. — [4] *Lett. II, p.* .7, 13.

[1] *Max. des SS. p.* 6. — [2] *Ibid. p.* 10. — [3] *Resp. ad* Sum. *p.* 48, 49, 50. — [4] 1. 2 *q.* 88, *a.* 1 : *resp. ad* 2.

contient deux manifestes erreurs : la première, de ne faire l'amour justifiant rapporté à Dieu, que comme l'acte du péché véniel ; la seconde, de faire rapporter habituellement à Dieu l'acte même du péché véniel : ce que personne n'a fait avant M. de Cambrai.

15. L'erreur est énorme : car si l'acte du péché véniel est habituellement rapporté à Dieu, il s'ensuit qu'on le peut commettre pour l'amour de Dieu ; ce qui ôte toute la malice du péché véniel. On peut donc bien dire, avec saint Thomas, que le péché véniel n'empêche point l'homme, ni l'acte humain indéfiniment, d'être rapporté à Dieu comme fin dernière ; mais que l'acte même du péché véniel où se trouve ce qui s'appelle le désordre, *inordinatio*, soit rapporté habituellement à Dieu, c'est contre la nature de tout péché ; et du véniel par conséquent.

16. La règle que donne ici M. de Cambrai n'est pas moins erronée ; cette règle est que des actes qui n'ont aucun rapport à la fin dernière, et qui ne sont pas rapportés à Dieu, *du moins habituellement*, sont des péchés mortels [1] : mais de là il s'ensuit, en premier lieu, que tous péchés sont mortels, puisque nul péché ne peut être en aucune sorte rapporté à Dieu ; et secondement, comme l'a remarqué M. de Paris, que tous les actes des païens sont péchés mortels : puisque ce qui empêche le péché véniel de rompre dans le juste qui le commet le rapport du moins habituel à Dieu, c'est l'habitude de la charité qu'il a dans l'ame : d'où, par une contraire raison, il s'ensuit que le païen n'ayant pas eu lui ce principe de charité habituelle ni rien qui l'unisse à Dieu ; par la règle de M. de Cambrai, quoi qu'il fasse, il pèche toujours mortellement.

17. Ainsi les nouvelles explications étant de nouveaux détours pour s'éloigner de plus en plus de la vérité ; y entrer c'étoit se jeter dans un labyrinthe d'erreurs qui n'est pas encore fini. L'auteur ne fait point de livres qu'il ne produise quelque nouveauté contre la saine théologie : il sembloit avoir rejeté *l'involontaire* qu'il avoit admis dans le trouble de la sainte ame de Jésus-Christ ; mais il est plus clair que le jour, que dans ses derniers écrits il rétablit ce dogme impie : j'en ai fait la démonstration [2], que je ne répète pas : c'est-à-dire qu'il marche sans route et sans principes, selon que le pousse le besoin présent.

18. Il est évident, par ces faits, que nous ne pouvions recevoir les explications : il est donc d'une pareille évidence que nous ne pouvions pas ne pas rejeter le livre, ni nous empêcher de désavouer publiquement l'auteur qui publiquement nous en avoit attribué la doctrine. Car que faire, et que nous pourroit conseiller M. de Cambrai lui-même ? de nous taire ? c'est consentir ; c'est manquer à l'essentiel de l'épiscopat, dont toute la grace consiste principalement à dire la vérité : c'est contrevenir à la sentence du pape saint Hormisdas [1] : « *Ipse impellit in* » *errorem qui non instruit ignorantes :* C'est » pousser les simples dans l'erreur que de ne les » pas instruire : » surtout dans le cas où l'on vous prend à témoin, et qu'on se sert de votre nom pour les tromper. Quoi donc, de parler ? c'est ce que nous avons fait en toute simplicité dans notre Déclaration. Mais, dit-on, c'est une censure anticipée : point du tout ; c'est une déclaration nécessaire de nos sentiments, quand on nous force à les dire. Qui obligeoit M. de Cambrai à expliquer nos Articles sans notre aveu ? à nous citer on notre propre nom ; et enfin à nous faire accroire que son livre, où nous trouvions tant d'erreurs, n'est qu'une plus ample explication de notre doctrine ? Lui est-il permis de tout entreprendre, et n'avons nous qu'à nous taire quoi qu'il avance contre nous ? Ce ne sont pas là des prétextes : ce sont des raisons plus claires que le soleil. M. de Cambrai n'est pas moins injuste quand il dit que nous l'avons dénoncé : la bonne foi l'obligeoit à reconnoître que c'est lui-même qui s'est dénoncé par sa Lettre au Pape, lorsqu'il le prie de juger son livre : personne ne l'avoit accusé : c'est lui-même qui se fait honneur d'avoir porté l'affaire au pape. Nous approuvons sa soumission, mais nous ne pouvions dissimuler que c'étoit sans consentir à sa doctrine.

19. « Pourquoi, dit-il, envoyer à Rome votre » Déclaration ? » La réponse vient dans l'esprit à tout le monde. C'est parceque son livre y avoit été porté, qu'il l'y avoit envoyé lui-même, et qu'il écrivoit au pape que ce livre ne contenoit autre chose que notre doctrine [2] : la sincérité permet-elle de dissimuler des choses si claires ? mais c'est qu'on vouloit se plaindre, et qu'on n'en trouvoit aucun sujet.

20. Ces plaintes sont réfutées par un seul mot : elles aboutissent à dire que nous avons voulu perdre M. de Cambrai : Dieu le sait : mais sans appeler un si grand témoin, la chose parle. Avant que son livre eût paru nous en avons caché les erreurs, jusqu'à souffrir les reproches qu'on a entendus : après que ce livre a paru, il s'étoit assez perdu lui-même : si nous l'avons

[1] *Resp. ad Summa*, p. 30. *Lett. IIe à M. de Meaux*, p. 13. — [2] *Rep. à quatre Lett.*

[1] *Ep. ad Poss.* — [2] *Lett. au Pape*, p. 31, 38.

voulu perdre il étoit de concert avec nous, en soulevant tout le monde contre lui par ses ambitieuses décisions, et en remplissant ce même livre d'erreurs si palpables, et de tant d'inexcusables excès.

21. Lorsqu'il nous reproche, et à moi en particulier, qu'il nous a fait proposer de supplier le pape, par une lettre commune, de faire juger nos questions sans bruit par ses théologiens, et en attendant de demeurer dans le silence : premièrement il dit une chose dont je n'ai jamais entendu parler, et si fausse, qu'il en supprime lui-même les principales circonstances, comme il a paru dès le commencement de cette déclaration [1]. Aussi est-il vrai, secondement, que la proposition étoit impossible : l'imputation qu'il nous avoit faite de sa doctrine étoit publique dans son avertissement du livre des Maximes des Saints. Il l'avoit réitérée, sans notre participation, dans sa Lettre au Pape, qui étoit publique, comme il l'avoue; et il y répétoit une et deux fois que sa doctrine étoit conforme à la nôtre : par conséquent notre conscience nous obligeoit à le désavouer aussi publiquement qu'il nous avoit appelés en témoignage. En troisième lieu, nous ne mettions point en question la fausseté de sa doctrine; nous la tenions déterminément mauvaise et insoutenable : ce n'étoit pas là une affaire particulière entre M. de Cambrai et nous; c'étoit la cause de la vérité, et l'affaire de l'Église, dont nous ne pouvions ni nous charger seuls, ni la traiter comme une querelle privée, qui est tout ce que vouloit M. de Cambrai. Ainsi, supposé qu'il persistât invinciblement, comme il a fait, à nous imputer ses pensées, et qu'il ne voulût jamais se dédire, il n'y avoit de salut pour nous qu'à déclarer notre sentiment à toute la terre. Cette déclaration demeuroit naturellement soumise au pape, comme tout ce qu'on fait en particulier sur les matières de la foi; c'étoit même la lui soumettre que de la lui présenter : mais cependant nous déchargions notre conscience; et autant qu'il étoit en nous, nous rejetions des erreurs que notre silence auroit confirmées.

VIIIe SECTION.

Sur les voies de douceur, et les conférences amiables.

1. Que si l'on dit qu'il falloit tenter toutes voies de douceur, avant que d'en venir à une déclaration solennelle : c'est aussi ce que nous avons fait. M. l'archevêque de Paris l'a démontré si clairement pour lui et pour nous, que je n'aurois rien à ajouter sur ce fait, sans les accusations particulières par où l'on m'attaque.

2. Mais si l'on veut se convaincre par ses yeux de la netteté de ma conduite, il n'y a qu'à lire l'écrit que j'adressai à M. de Cambrai lui-même trois semaines avant l'envoi de notre Déclaration. Si le lecteur, peut-être un peu trop pressé, n'aime pas à être renvoyé à d'autres écrits, et veut tout trouver dans celui qu'il tient en sa main; voici en abrégé ce que je disois [1] : qu'après tant d'écrits, « il falloit prendre une » voie plus courte, et où aussi on s'explique » plus précisément, qui est celle de la conférence de vivo voix; que cette voie toujours » pratiquée, » et même par les apôtres, comme la plus efficace, et la plus douce pour convenir de quelque chose, « lui ayant déja été souvent » proposée, » je la proposois encore moi-même par cet écrit, « à condition d'en éloigner toutes » manières contentieuses, et au péril d'être déclaré ennemi de la paix, si elle n'étoit de » ma part amiable et respectueuse. » Sur ce qu'il faisoit semblant de craindre ma vivacité, comme il l'appeloit, je lui alléguois l'expérience, non seulement de mes conférences « avec les ministres, mais encore de celles que nous avions » eues quelquefois ensemble à cette occasion, » sans que j'y eusse élevé la voix d'un demi-ton » seulement. »

3. S'il y avoit quelque expédient à trouver, il ne pouvoit naître que de pareilles conférences : mais j'espérois autre chose ; j'espérois, dis-je, de la force de la vérité, et d'une entière connoissance des manières de M. de Cambrai, que je le ramènerois aux principes, Dieu par ma voix, « clairement, amiablement, je l'osois dire, certainement et sans réplique, en très peu de » conférences, en une seule peut-être, et peut-» être en moins de deux heures [2]. »

4. Tout ce qu'objectoit M. de Cambrai, c'est que je m'étois engagé à répondre par écrit à vingt demandes; ce que je trouvai ensuite à propos de différer, « à cause, disois-je, des équi-» voques de ces vingt demandes qu'on seroit » longtemps à démêler, et à cause du temps » trop long qu'il faudroit donner à écrire les » réfutations et les preuves [3] : » en ajoutant toutefois que « j'écrirois sans peine toutes les pro-» positions que j'aurois avancées dans la confé-» rence, si on le demandoit; mais qu'il falloit » commencer par ce qu'il y a de plus court, de » plus décisif, de plus précis : » j'ajoutois encore, » de plus charitable; rien ne pouvant sup-

[1] Ci-dessus Ire sect., n. 1.

[1] Premier écrit, art. 2. — [2] Ibid. art. 3. — [3] Ibid.

» pléer ce que fait la vive voix et le discours » animé mais simple, ni la présence de Jésus-» Christ au milieu de nous, lorsque nous se-» rions assemblés en son nom, pour convenir de » la vérité. »

5. Tout le monde étoit étonné de l'inflexible refus de M. de Cambrai pendant six semaines; nous en avons des témoins qu'on ne dément pas, et on s'empressoit à l'envi de nous faire conférer ensemble. Je ne refusois aucune condition. Un religieux de distinction, touché, comme tout le monde, de ce desir charitable de rallier des évêques, tira parole de moi pour lier une conférence où il seroit. S'il n'avoit dit qu'à moi seul la réponse qu'il me rapporta, il faudroit peut-être la lui laisser raconter à lui-même : ce fut en un mot, que M. de Cambrai ne vouloit pas qu'on pût dire qu'il changeât rien par l'avis de M. de Meaux. Si ce prélat ne veut pas convenir de cette réponse, qu'il la fasse telle qu'il voudra : on voit bien qu'il n'en sauroit faire qui ne soit mauvaise. Quoi qu'il en soit, je lui envoyai moi-même l'écrit dont on vient d'entendre les extraits : il n'est pas long; on pourra le lire en moins d'un quart d'heure, parmi ceux que j'ai ramassés : M. de Cambrai ne disconvient pas de l'avoir reçu. Voilà cinq grandes lettres qu'il m'adresse, où il me reprend seulement d'avoir dit dans cet écrit que *je le portois dans mes entrailles* [1] : il ne croit pas qu'*on puisse porter dans ses entrailles* ceux qu'on reprend pour l'amour de la vérité, ni les pleurer que par des larmes artificieuses pour les déchirer davantage. Que ne venoit-il à la conférence éprouver lui-même la force de ces larmes fraternelles, et des discours que la charité, j'ose le croire, et la vérité nous auroient inspirés? Nous attendîmes trois semaines l'effet de cette nouvelle invitation; et ce ne fut qu'à l'extrémité, et après avoir épuisé toutes les voies de douceur, qu'on envoya la Déclaration dont il faut dire encore un mot.

IXe SECTION.

Sur la Déclaration des trois évêques, et sur le *Summa doctrinæ*.

1. On se plaint qu'elle est trop rude : mais M. l'archevêque de Paris a assuré avec vérité, que M. l'archevêque de Cambrai y avoit été beaucoup épargné. Nous y avions tu ces *tentations d'un genre particulier* auxquelles il faut succomber [1], et dont on n'a pu s'empêcher de parler ailleurs [2] : nous y avions tu ces docilités des *ames ingénues sur les choses humiliantes* indéfiniment, *qu'on leur pourroit commander* [1] : ce dénuement non seulement de *toute consolation*, mais encore de *toute liberté*, ce *détachement de tout, et même de la voie qui leur apprend ce détachement; cette disposition*, sans limites, *à toutes les pratiques qu'on voudra leur imposer*, et cet *oubli universel de leurs expériences, de leurs lectures, et des personnes qu'elles ont consultées autrefois avec confiance* : enfin nous y avions tu les *possessions*, les *obsessions*, et *autres choses extraordinaires*, que l'auteur nous avoit données comme *appartenantes aux voies intérieures* [2] : on sait à quoi les faux spirituels les font servir, aussi bien que les autres choses qu'on vient d'entendre. M. de Cambrai l'insinue lui-même; et nous sommes peu consolés de lui entendre dire, que *la voie de pur amour et de pure foi* qu'il enseigne, est celle *où l'on en verra moins* que dans les autres : comme s'il n'y alloit ici que du plus ou du moins, et qu'il n'eût pas fallu s'expliquer plus précisément contre ces abominations.

2. L'auteur objecte sans cesse qu'on n'a point eu d'égard à ses correctifs, dont il veut que son livre soit plus rempli que quelque autre livre que ce soit. C'est de quoi nous nous plaignions : nous avons trouvé malheureux, pour un livre de cette nature, d'avoir besoin de tant de correctifs, comme il l'est à une règle d'avoir besoin de trop d'exceptions : la vérité est plus simple; et ce qui doit si souvent être modifié, marque naturellement un mauvais fond : il n'y avoit qu'à s'expliquer simplement, ainsi qu'on l'avoit promis. Tout ce qu'on dit sur le sacrifice absolu n'a causé que de l'embarras dans l'article des suppositions impossibles; et on eût dû se passer de ces correctifs, qui ne font qu'augmenter le mal : témoin le dangereux correctif de la persuasion *non intime, mais apparente*, qui ne sert qu'à excuser le langage de Molinos, comme il a été démontré ailleurs [3]. Tous les lecteurs désintéressés reconnoissent que ces correctifs ne sont que de vrais entortillements capables de tourner les têtes; et on en a vu assez pour faire sentir les lacets que trouvent les simples dans l'obscurité de ce livre qui promettoit tant de précision, et de trancher si nettement sur les équivoques.

3. Une des choses qu'on vante le plus comme un excellent correctif, ce sont les *articles faux*, où il est vrai que M. de Cambrai condamne les faux mystiques. M. l'archevêque de Paris en a découvert l'artifice; on s'embarrasse naturelle-

[1] *Premier écrit*, ci-dessus. — [2] *Max. des SS.* p. 77, 91, 93. — [3] *Trois^e écrit.*

[1] *Max.* p. 76, 77. — [2] *Ibid.* p. 123, 124. — [3] *Trois^e écrit.*

ment quand on ne veut pas condamner ce qu'on n'ose défendre à pleine bouche. On outre ailleurs le quiétisme pour passer par-dessus le vrai mal. Quel quiétiste a jamais « consenti de haïr » Dieu éternellement, « ni » de se haïr soi-même » d'une haine réelle, en sorte que nous cessions » d'aimer en nous pour Dieu son œuvre et son » image [1] ? » Qui jamais a « consenti à se haïr » soi-même d'une haine absolue, comme suppo- » sant que l'ouvrage du Créateur n'est pas bon : à » porter jusque-là le renoncement de soi-même, » par une haine impie do notre âme, qui la sup- » pose mauvaise par sa nature, suivant le prin- » cipe des manichéens [2] ? » Quand on tire de tels coups, on tire en l'air : on passe par-dessus le corps, et, à la manière des poëtes, on contente la juste aversion des fidèles contre le quiétisme, en leur donnant à déchirer un fantôme.

Xe SECTION.

Procédés à Rome : soumission de M. de Cambrai.

1. La Relation seroit imparfaite si l'on omettoit les écrits italiens et latins qu'on a mis à Rome, au nom de M. de Cambrai, entre les mains de tant de gens, qu'il en est venu des exemplaires jusqu'à nous. Un de ces écrits latins que j'ai en main, sous le titre d'*Observations d'un docteur de Sorbonne*, dit que « les jansénistes » se sont liés avec l'évêque de Meaux contre « M. de Cambrai, » et que « les autres évêques se » sont unis contre lui comme contre une autre » Susanne, à cause qu'il n'a pas voulu entrer dans » leur cabale et dans leurs mauvais desseins. » Le même écrit fait valoir M. de Cambrai « comme » nécessaire pour soutenir l'autorité du Saint- » Siége contre les évêques, par lesquels il est im- » portant de ne pas laisser opprimer un si habile » défenseur. » Nous sommes, dans d'autres endroits, les ennemis des religieux dont il est le protecteur. On voit par-là toutes les machines qu'il a voulu remuer. Mais le pape qui gouverne l'Église de Dieu ne souffrira pas que rien affoiblisse la gloire du clergé de France toujours si obéissant au Saint-Siége. La vérité ne se soutient pas par des mensonges : et pour ce qui est des religieux, dans quels diocèses de la chrétienté sont-ils traités plus paternellement que dans les nôtres? M. de Cambrai répondra peut-être que tout cela se dit sans son ordre : mais je laisse à juger au sage lecteur, si dans une accusation aussi visiblement fausse, où il s'agit également de la religion et de l'État, et de la réputation des évêques de France, qui font une partie si considérable de l'épiscopat; ce seroit assez de désavouer en l'air, quand on l'auroit fait, des calomnies manifestes, après qu'elles auront eu leur effet sur certaines gens : et si la justice et la vérité ne demandent pas une déclaration plus expresse et plus authentique.

2. On vante, dans les mêmes écrits, le grand nombre d'évêques et de docteurs qui favorisent les sentiments de M. l'archevêque de Cambrai, et que la seule crainte empêche de se déclarer. Il faudroit du moins en nommer un seul : on n'ose; l'épiscopat n'a pas été entamé, et M. l'archevêque de Cambrai ne peut citer pour son sentiment aucun docteur qui ait un nom.

3. Un des reproches les plus apparents que me fait cet archevêque, c'est qu'il ne méritoit pas d'être traité, étant soumis, à la manière dont on traite les pélagiens : comme si l'on ne savoit pas que ces hérétiques ont joué longtemps le personnage de gens soumis, même au Saint-Siége. Je ne souhaite que de voir M. de Cambrai parfaitement séparé d'avec ceux dont la soumission est ambiguë; mais de bonne foi et en conscience, peut-on être content de la demande que, malgré ses soumissions précédentes, ce prélat vouloit faire au pape pour déterminer la manière dont il devoit prononcer, comme il le déclare dans sa lettre du 3 d'août 1697? Il est vrai que, par une lettre suivante, il dit ces mots : « A Dieu ne « plaise, que je fasse la loi à mon supérieur : ma « promesse de souscrire, et de faire un mande- » ment en conformité, est absolue et sans res- » triction. » Que vouloient donc dire ces mots, de la lettre du 9 d'août. « Je demanderai seu- » lement au pape qu'il ait la bonté de marquer » précisément les erreurs qu'il condamne, et les » sens sur lesquels il porte sa condamnation, » afin que ma souscription soit sans restriction? » Sans cela donc, la restriction est inévitable : mais c'est pousser le pape et l'Église à l'impossible. Il n'y auroit jamais eu de décision s'il avoit fallu prévoir tous les sens que la mauvaise fertilité des esprits subtils auroit produits : à cette condition nous n'aurions eu ni l'*homousion* de Nicée, ni le *theotocos* d'Éphèse. On voit donc qu'il s'en faut tenir à cette *sagesse modérée* de saint Paul [1] : autrement on tombe dans les *questions désordonnées et interminables* proscrites par cet apôtre [2].

4. On dira que M. de Cambrai se rétracte de cette absurde proposition dans sa seconde lettre : mais non; puisqu'il continue à demander que le pape « ait la bonté de marquer chaque pro-

[1] *Max. art.* II *faux*, p. 31. 32. — [2] *Art.* XII, *faux*.

[1] *I. Tim.* I. 4. — [2] *II. Tim.* II. 23.

» position digne de censure, avec le sens précis » sur lequel la censure doit tomber : » c'est là encore se replonger dans l'impossibilité où toutes les décisions ecclésiastiques sont éludées. Si M. de Cambrai déclare qu'il sera soumis, et « qu'on ne » le verra jamais, quoi qu'il arrive, écrire ni par» ler, pour éluder la condamnation de son ou» vrage : » c'est en déclarant « en même temps » qu'il se bornera à demander au pape une in» struction particulière sur les erreurs dont il » devra se corriger. » A cette condition, il proteste d'être tranquille, *tant sur le droit que sur le fait* : mais c'est après avoir auparavant dénoncé à tout l'univers, que bien éloigné d'être en repos au dedans, il ne cessera de questionner le pape pour lui faire dire autre chose que ce qu'il aura décidé.

5. Le monde complaisant dira encore que c'est pousser trop loin le soupçon : mais je ne fais cependant que répéter les paroles de deux lettres imprimées, que M. de Cambrai ne rétracte pas. Je prie Dieu, au reste, qu'il s'en tienne aux termes généraux de sa soumission; et quoique la vérité me force de remarquer ce qu'il publie de mauvais, *j'espérerai toujours* avec saint Paul, *ce qu'il y aura de meilleur* : *Confidimus meliora, tametsi ita loquimur* [1].

XI[e] SECTION.

Conclusion.

1. Il a donc enfin fallu révéler le faux mystère de nos jours : le voici en abrégé tel qu'il a paru dans le discours précédent : une nouvelle prophétesse a entrepris de ressusciter la *Guide* de Molinos, et l'oraison qu'il y enseigne : c'est de cet esprit qu'elle est pleine : mystérieuse femme de l'Apocalypse, c'est de cet enfant qu'elle est enceinte : l'ouvrage de cette femme n'est pas achevé : nous sommes dans les temps qu'elle appelle de persécution, où les martyrs qu'elle nomme du Saint-Esprit auront à souffrir. Viendra le temps, et selon elle nous y touchons, où le règne du Saint-Esprit et de l'oraison, par où elle entend la sienne qui est celle de Molinos, sera établi avec une suite de merveilles dont l'univers sera surpris. De là cette communication de grâces; de là dans une femme la puissance de lier et de délier. Il est certain par preuves qu'elle a oublié ce qu'elle a souscrit entre mes mains et en d'autres plus considérables, sur la condamnation et de ses livres et de la doctrine qui y étoit contenue. Chaque évêque doit rendre compte, dans le temps convenable, de ce que la disposition de la divine Providence lui a mis en main : c'est pourquoi j'ai été contraint d'expliquer que M. l'archevêque de Cambrai, un homme de cette élévation, est entré dans ce malheureux mystère, et s'est rendu le défenseur, quoique souvent par voies détournées, de cette femme et de ses livres.

2. Il ne dira pas qu'il ait ignoré cette prodigieuse et insensée communication de grâces, ni tant de prétendues prophéties, ni le prétendu état apostolique de cette femme, lorsqu'il l'a, de son aveu propre, *laissé estimer à tant d'illustres personnes qui se fioient en lui* pour leur conscience. Il a donc laissé estimer une femme qui prophétisoit les illusions de son cœur. Sa liaison intime avec cette femme étoit fondée *sur sa spiritualité*, et il n'y a point d'autre *lien* de tout ce *commerce* : c'est ce qu'on a vu écrit de sa main; après quoi on ne doit point s'étonner qu'il ait entrepris la défense de ses livres.

3. C'est pour les défendre qu'il écrivoit tant de mémoires devant les arbitres choisis; et il n'a pas été nécessaire que j'en représentasse les longs extraits que j'ai encore, puisque la substance s'en trouve dans le livre des Maximes des Saints.

4. Pour avoir lieu de défendre ces livres pernicieux, dont le texte lui paroissoit à lui-même si insoutenable, il a fallu avoir recours à un sens caché que cette femme lui a découvert; il a fallu dire qu'il a mieux expliqué ces livres que ces livres ne s'expliquent eux-mêmes : le sens qui se présente naturellement n'est pas le vrai sens : ce n'est qu'un sens rigoureux, *auquel il répond qu'elle n'a jamais pensé* : ainsi, pour les bien entendre, il faut lire dans la pensée de leur auteur; deviner ce qui n'est connu que du seul M. de Cambrai; juger des paroles par les sentiments, et non pas des sentiments par les paroles; tout ce qu'il y a de plus égaré dans les livres de cette femme, c'est un langage mystique dont ce prélat nous est garant : ses erreurs sont de simples équivoques; ses excès sont d'innocentes exagérations, semblables à celles des Pères et des mystiques approuvés.

5. Voilà ce que pense un si grand prélat, des livres de madame Guyon, après avoir, si nous l'en croyons, poussé l'examen jusqu'à la dernière rigueur : c'est ce qu'il a écrit de sa main quelque temps devant la publication de son livre; et après tant de censures, on n'a pu encore lui arracher une vraie condamnation de ces mauvais livres : au contraire, c'est pour les sauver qu'il a épargné la *Guide* de Molinos, qui en est l'original.

[1] *Hebr.* VI. 9.

6. Cependant, malgré toutes les mitigations du livre des Maximes des Saints, on y voit encore et madame Guyon et Molinos trop foiblement déguisés pour être méconnus; et si je dis après cela, que l'ouvrage d'une femme ignorante et visionnaire, et celui de M. de Cambrai, manifestement sont d'un seul et même dessein, je ne dirai, après tout, que ce qui paroît de soi-même.

7. Je ne le dirai qu'après que la douceur et la charité ont fait leur derniers efforts. On n'a point chicané madame Guyon sur ses soumissions : on les a reçues bonnement, j'emploierai ce mot, et en présumant toujours pour la sincérité et l'obéissance : on a ménagé son nom, sa famille, ses amis, sa personne autant qu'on a pu : on n'a rien oublié pour la convertir; et il n'y a que l'erreur et les mauvais livres qui n'ont point été épargnés.

8. A l'égard de M. l'archevêque de Cambrai, nous ne sommes que trop justifiés par les faits incontestables de cette Relation ; je le suis en particulier plus que je ne voudrois. Mais, pour faire tomber tous les injustes reproches de ce prélat, il falloit voir non pas seulement les parties du fait, mais le tout jusqu'à la source : c'est par-là, si je l'ose dire, qu'il paroît que dès l'origine on a tâché de suivre les mouvements de cette charité *douce, patiente*, qui *ne soupçonne ni ne présume le mal* [1]. Le silence est impénétrable jusqu'à ce que M. de Cambrai se déclare lui-même par son livre : on l'attend jusqu'à la fin, quelque dureté qu'il témoigne à refuser toute conférence : on ne se déclare qu'à l'extrémité. Où placera-t-on cette jalousie qu'on nous impute sans preuve; et s'il faut se justifier sur une si basse passion, de quoi étoit-on jaloux dans le nouveau livre de cet archevêque? Lui envioit-ont l'honneur de défendre et de peindre de belles couleurs madame Guyon et Molinos? portoit-on envie au style d'un livre ambigu, ou au crédit qu'il donnoit à son auteur, dont au contraire il ensevelissoit toute la gloire? J'ai honte pour les amis de M. de Cambrai qui font profession de piété, et cependant qui ne laissent pas sans fondement d'avoir répandu partout et jusqu'à Rome, qu'un certain intérêt m'a fait agir. Quelque fortes que soient les raisons que je pourrois alléguer pour ma défense, Dieu ne me met point d'autre réponse dans le cœur, sinon que les défenseurs de la vérité, s'ils doivent être purs de tout intérêt, ne doivent pas moins être au-dessus de la crainte qu'on leur impute d'être intéressés. Au reste, je veux bien qu'on croie que l'intérêt m'a poussé contre ce livre, s'il n'y a rien de répréhensible dans sa doctrine, ni rien qui soit favorable à la femme dont il falloit que l'illusion fût révélée. Dieu a voulu qu'on me mît malgré moi entre les mains les livres qui en font foi. Dieu a voulu que l'Église eût dans la personne d'un évêque un témoin vivant de ce prodige de séduction : ce n'est qu'à l'extrémité que je la découvre, quand l'erreur s'aveugle elle-même jusqu'au point de me forcer à déclarer tout : quand non contente de paroître vouloir triompher, elle insulte : quand Dieu découvre d'ailleurs tant de choses qu'on tenoit cachées. Je me garde bien d'imputer à M. l'archevêque de Cambrai autre dessein que celui qui est découvert par des écrits de sa main, par son livre, par ses réponses, et par la suite des faits avérés : c'en est assez et trop, d'être un protecteur si déclaré de celle qui prédit et qui se propose la séduction de tout l'univers. Si l'on dit que c'est trop parler contre une femme dont l'égarement semble aller jusqu'à la folie : je le veux, si cette folie n'est pas un pur fanatisme; si l'esprit de séduction n'agit pas dans cette femme; si cette Priscille n'a pas trouvé son Montan pour la défendre.

9. Si cependant les foibles se scandalisent; si les libertins s'élèvent; si l'on dit, sans examiner quelle est la source du mal, que les querelles des évêques sont implacables : il est vrai, si on sait l'entendre, qu'elles le sont en effet sur le point de la doctrine révélée. C'est la preuve de la vérité de notre religion et de la divine révélation qui nous guide, que les questions sur la foi soient toujours inaccommodables. Nous pouvons tout souffrir; mais nous ne pouvons souffrir qu'on biaise, pour peu que ce soit, sur les principes de la religion. Que si ces disputes sont indifférentes, comme le voudroient les gens du monde, il n'y auroit qu'à dire avec Gallion, proconsul d'Achaï, qui étoit le caractère le plus relevé de l'empire romain dans les provinces : « O Juifs, s'il s'agissoit de quelque injustice ou de quelque mauvaise action, ou de quelque affaire importante, je me croirois obligé de vous écouter avec patience : mais s'il ne s'agit que des points de votre doctrine, et des disputes de mots et de votre loi : démêlez-vous-en comme vous pourrez [1] : » comme s'il eût dit : Battez-vous sur ces matières tant qu'il vous plaira, « je ne veux point en être le juge [2]. » Et en effet, les Juifs *battoient* Sosthène jusque *devant le tribunal, sans que Gallion s'en mît en peine*. Voilà l'image des politiques et des gens du monde sur les disputes de religion; et les tenant pour indifférentes, ils se contentent de décider que les évêques ont

[1] I. *Cor.* XIII.

[1] *Act.* XVIII. 14. — [2] *Ibid.*

trop de chaleur : mais il n'en est pas ainsi. Si, bien différent en toutes manières de Gallion, un grand roi plein de piété ne veut point se rendre juge de ces matières, ce n'est point par mépris ; c'est par respect pour l'Église à qui Dieu en a donné le jugement : cependant qu'y a-t-il de nouveau, et que n'aient pas toujours pratiqué avec tous les princes chrétiens ses augustes prédécesseurs, à protéger les évêques qui marchent dans la voie battue et dans la solidité de l'ancienne règle?

10. Nous souhaitons et nous espérons de voir bientôt M. l'archevêque de Cambrai reconnoître du moins l'inutilité de ses spéculations. Il n'étoit pas digne de lui, du caractère qu'il porte, du personnage qu'il faisoit dans le monde, de sa réputation, de son esprit, de défendre les livres et les dogmes d'une femme de cette sorte. Pour les interprétations qu'il a inventées, il n'a qu'à se souvenir d'être demeuré d'accord qu'il n'en trouve rien dans l'Écriture : il n'en cite aucun passage pour ses nouveaux dogmes : il nomme les Pères et quelques auteurs ecclésiastiques qu'il tâche de traîner à lui par des conséquences, mais où il ne trouve ni son sacrifice absolu, ni ses simples acquiescements; ni ses contemplations d'où Jésus-Christ est absent par état, ni ses tentations extraordinaire auxquelles il faut succomber; ni sa grace actuelle, qui nous fait connoître la volonté de bon plaisir en toutes occasions et dans tous les événements; ni sa charité naturelle, qui n'est pas la vertu théologale; ni sa cupidité, qui, sans être vicieuse, est la racine de tous les vices; ni sa pure concupiscence, qui est, quoique sacrilége, la préparation à la justice; ni sa dangereuse séparation des deux parties de l'ame, à l'exemple de Jésus-Christ involontairement troublé; ni son malheureux retour à ce trouble involontaire; ni son amour naturel qu'il réforme tous les jours, au lieu de le rejeter une bonne fois tout entier comme également inutile et dangereux dans l'usage qu'il en fait; ni ses autres propositions que nous avons relevées : elles sont les fruits d'une vaine dialectique, d'une métaphysique outrée, de la fausse philosophie que saint Paul a condamnée [1]. Tous les jours nous entendons ses meilleurs amis le plaindre d'avoir étalé son érudition, et exercé son éloquence sur des sujets si peu solides. Avec ses abstractions ne voit-il pas que, bien éloigné de mieux faire aimer Dieu, il ne fait que dessécher les cœurs, en affoiblissant les motifs capables de les attendrir ou de les enflammer? les vaines subtilités dont il éblouit le monde ont toujours été le sujet des gémissements de l'Église. Je ne lui raconterai pas tous ceux que leur bel esprit a déçus; je lui nommerai seulement au neuvième siècle un Jean Scot Érigène, à qui les saints de son temps ont reproché [1], dans un autre sujet à la vérité, mais toujours par le même esprit, sa vaine philosophie, où il vouloit faire consister la religion et la piété. C'est par où il faisoit dire aux Pères du concile de Valence, que *dans des temps malheureux il mettoit le comble à leurs travaux* [2]; et que lui et ses sectateurs, en remuant de *frivoles questions : ineptas quæstiunculas :* en autorisant de creuses visions : *aniles fabulas :* en raffinant sur la spiritualité; et pour parler avec ces Pères, en composant des *ragoûts de dévotion qui étoient à charge à la pureté de la foi : pultes puritati fidei nauseam inferentes :* ils devoient craindre d'être *importuns* aux *gémissements de l'Église* qui avoit déja trop d'autres choses à déplorer : *superfluis cœtum piè dolentium et gementium non oneret.* Nous exhortons M. de Cambrai à occuper sa plume éloquente et son esprit inventif à des sujets plus dignes de lui : qu'il prévienne, il est temps encore, le jugement de l'Église : l'Église romaine aime à être prévenue de cette sorte; et comme, dans les sentences qu'elle prononce, elle veut toujours être précédée par la tradition, on peut en un certain sens l'écouter avant qu'elle parle.

REMARQUES

SUR

LA RÉPONSE DE M. L'ARCHEVÊQUE DE CAMBRAI

A LA RELATION SUR LE QUIÉTISME.

AVANT-PROPOS.

RAISONS DE CET OUVRAGE.

Les conseils des sages sont partagés sur l'obligation où je suis de répondre à M. l'archevêque de Cambrai. Les uns disent que la matière est suffisamment éclaircie ; que les faits importants demeurent établis : par exemple, qu'il est constant que ce prélat s'est désuni d'avec ses confrères pour avoir voulu excuser les livres condamnés de madame Guyon; que les tours d'esprit

[1] *Col.* II. 8.

[1] *Prud. de Prœd. adv. Scot. Erig. cap.* I, *etc.* — [2] *Conc. Val.* III. *can.* 6.

ne sauvent pas des faits avérés; que séparer, comme on fait encore, l'intention d'un auteur d'avec le sens naturel, véritable, unique et perpétuel de son livre, c'est une illusion sans exemple, qui donne lieu à défendre tout ce qu'on voudra, et à éluder toutes les censures de l'Église : qu'on peut bien éblouir le monde pour un temps par des détours spécieux; mais qu'enfin l'illusion s'évanouit d'elle-même; et qu'après tout ce fait du dessein formé de justifier madame Guyon et sa mauvaise doctrine, est essentiel à cette matière contre M. de Cambrai, puisque c'est celui qui démontre qu'il est coupable lui seul de tout le trouble de l'Église, et qui détermine le vrai sens et le vrai dessein du livre de ce prélat, quand d'ailleurs il seroit douteux, ce qui n'est pas : ainsi, qu'après avoir satisfait au devoir de développer la matière en toutes les manières possibles, et par les dogmes et par les faits, je n'ai qu'à attendre en paix la victoire qui ne peut manquer à la vérité, et le sentiment des sages qui prend toujours le dessus.

En effet, on sent, dans le monde, qu'ils sont rebutés par cette incroyable hardiesse de nier tout jusqu'aux faits les plus innocents, et d'assurer sans preuve tout ce qu'on veut, jusqu'à m'accuser deux ou trois fois d'avoir révélé une confession générale qui ne m'a jamais été faite. Qui peut croire que M. de Paris, que M. de Chartres, des prélats, pour taire ici leurs autres louanges, d'une piété et d'une candeur si connues, avec qui je suis uni comme on voit dans tous les actes publics, me fussent contraires en secret, jusqu'à détourner M. de Cambrai d'approuver mon livre, qu'ils ont eux-mêmes approuvé, et jusqu'à s'unir pour sauver le sien qu'ils rejetoient avec moi comme plein d'erreurs? Quand nous n'aurions que l'avantage d'être trois irréprochables témoins d'une même vérité, et des juges qu'il a choisis, dont selon les canons il est obligé de suivre la foi; devons-nous craindre, que les gens désintéressés nous refusent leur croyance? Pour dire un mot de moi en particulier, et sur un fait dans le fond très indifférent, étois-je indigne d'être invité par M. de Cambrai à faire son sacre : moi qu'il appeloit, quoiqu'indigne, son père et son maître; moi à qui il avoit soumis et soumettoit sa doctrine comme un homme en qui il regardoit non pas un *très grand docteur*, car c'est ainsi qu'il daignoit parler, mais *Dieu* même? Cependant il se récrie contre ce fait, comme s'il étoit au-dessous de lui d'être sacré de mes mains : et au lieu que les évêques ont accoutumé de se tenir honorés par le ministère d'un consécrateur, et qu'on croit en recevoir une grace, celui-ci ne cesse de me reprocher un *empressement* ridicule [1] : de quoi? de faire une cérémonie? de m'autoriser davantage contre M. de Cambrai? car que peut-on imaginer dans cette occasion, qui m'ait pu faire briguer, comme une faveur, l'honneur de le sacrer? Mais, après tout, je n'ai pas dessein de m'arrêter davantage à un fait de nulle importance, et je laisse à M. de Cambrai le plaisir d'en dire tout ce qu'il voudra. Ce qu'il y a d'important, c'est de bien connoître l'affectation de tout nier, et de faire finesse des moindres choses.

Ceux qui prendront les tours d'esprit pour des faits, et toutes les belles paroles pour des vérités, n'ont qu'à se livrer à M. de Cambrai : il saura les mener loin. Pour passer à un autre exemple, le monde approuvera-t-il le semblant de ne pas connoître ce *religieux de distinction* qui voulut avec amitié lier entre nous une conférence [2], comme je l'ai raconté dans ma Relation [3]? Personne ici n'a méconnu ce religieux, et ce n'est que pour ceux qui sont éloignés que je nommerai avec honneur le Père confesseur du roi. Il a lui-même raconté le fait à vingt personnes illustres, et avec sa noble franchise il dit encore aujourd'hui à quiconque le veut entendre, que sur la proposition de la conférence la réponse de M. de Cambrai fut beaucoup plus dure que je ne l'ai rapportée. Assurément je ne ferai pas dépendre la cause de ce fait particulier, après avoir établi les faits essentiels, par des preuves littérales et incontestables. Prendra-t-on sérieusement sur une simple allégation, sans preuves et sans témoins, tout ce qu'imagine M. de Cambrai de mes hauteurs, de mes vanteries, de mes confidences, de mes perpétuels emportements, de mes larmes feintes, et des autres faits de cette nature avancés en l'air par un homme qui est fâché de voir à la fin toutes ses finesses découvertes, et ne sait quelle raison en rendre au public? Je ne le crois pas; et plusieurs amis me conseillent de me fier à la solidité de mes preuves. D'autres disent qu'il faudroit en effet s'en tenir là, s'il n'y avoit que des ames fortes qui se mêlassent de juger de ce différend; si une cabale irritée, dont les ressorts se découvrent dans tout le royaume, ne s'appliquoit pas à surprendre les infirmes, et qu'il ne fallût pas leur donner des précautions salutaires contre les piéges les plus fins qu'on ait jamais tendus aux ames simples. Puisque ce dernier parti est visiblement celui de la charité, j'y donne les mains. Pour éluder des faits convaincants, M. de Cambrai a fait les derniers efforts, et a déployé

[1] *Rép. à la Relat. ch.* IV, VII. p. 92, 93, 130. — [2] *Ibid. ch.* VII, p. 138. — [3] *Relat.* VIII[e] *sect. n.* 5.

toutes les adresses de son esprit. Dieu l'a permis pour me forcer à mettre aujourd'hui en évidence le caractère de cet auteur; afin que la vérité, s'il se peut, n'ait plus rien à craindre de son éloquence. Je ne pourrai éviter un peu de longueur dans le dessein que je me propose d'insérer ses propres paroles et de longs passages dans ce discours. Je voudrois, malgré ses redites continuelles, pouvoir ici rapporter toute sa Réponse et le suivre page à page : l'étendue démesurée d'un tel ouvrage m'en a seule détourné : mais je choisirai tous les endroits importants; et le livre de M. de Cambrai étant entre les mains de tout le monde, je ferai si bien, que tout équitable lecteur me rendra le témoignage d'avoir rapporté au long ce qu'il contient de plus fort.

On verra, dans les articles suivants, qu'il m'insulte perpétuellement sur des faits sans preuve, pendant que je prouve le contraire par lui-même, et par actes; que sa Réponse se dément partout; qu'il défend plus que jamais madame Guyon; qu'il change l'état de la question, et me fait dire à chaque page tout le contraire de ce que je dis. Commençons : et dès l'avertissement, voyons ses vains avantages et ses vains triomphes.

ARTICLE PREMIER.

Sur l'Avertissement.

§ I. Du recours aux procédés, et s'il est vrai que je n'aie point répondu aux dogmes

M. DE CAMBRAI.

1. « Avant que d'éclaircir à fond l'histoire de » madame Guyon, dont on m'accuse sans fonde» ment de ne condamner pas les livres, je ne de» mande au lecteur qu'un moment de patience, » pour lui faire remarquer quel étoit l'état de » notre dispute, quand M. de Meaux a passé » de la doctrine aux faits [1]. » C'est ainsi que commence l'avertissement de M. de Cambrai, et il suppose ces faits comme constants : « J'ai prouvé » à ce prélat, dans ma Réponse à la Déclaration, » et dans mes dernières lettres, qu'il avoit altéré » mes principaux passages pour m'imputer des » sentiments impies, et il n'a vérifié aucun de » ces passages suivant ses citations. J'ai mon» tré des paralogismes qu'il a employés pour » me mettre des blasphèmes dans la bouche, et » il n'y répond rien. » C'est là qu'il rapporte au long toutes ses demandes et toutes ses objections; et il suppose, comme si c'étoit un fait avéré, que je n'y ai fait aucune réponse. Après quatre pages de cette sorte, où il allègue sans aucune preuve tout ce qu'il lui plaît sur mon impuissance à répondre, il conclut en cette sorte : « Dans cet embarras, l'histoire de madame Guyon » paroît à M. de Meaux un spectacle propre à » faire oublier tout à coup tant de mécomptes » sur la doctrine [1]. » Et un peu après : « Mais » est-il juste de croire qu'il parle sans préven» tion sur des choses secrètes, et qu'il n'allègue » que quand il manque de preuves pour les pu» bliques? Avant que d'être reçu à alléguer des » faits secrets, il doit commencer par vérifier » toute les citations de mon texte, que je sou» tiens dans mes réponses qu'il a altérées [2]. » Et enfin : « Voilà, conclut-il, le point de vue, d'où » le lecteur doit regarder cette nouvelle accu» sation [3]. »

RÉPONSE.

2. J'arrête dès ce premier pas un sérieux lecteur, pour lui demander s'il croit que cette dispute soit un jeu d'esprit, où il soit permis de dire tout ce qu'on veut, pourvu qu'on ait de belles paroles. On diroit, à ces beaux discours, que M. l'archevêque de Cambrai n'a jamais parlé des procédés : qu'il n'a pas dit, que le nôtre étoit si étrange et si odieux, que le récit n'en trouveroit aucune créance parmi les hommes [4] : que ce n'est pas lui qui nous a pressés le premier, par cent reproches amers, à répondre aux faits qu'il nous objecte. Mais encore que je doive bientôt relever cette circonstance [5]; pour commencer maintenant par quelque chose de plus décisif, s'il est vrai, comme on le suppose, que je sois passé aux faits et aux procédés, avant que d'avoir satisfait aux dogmes, je veux bien que l'on accorde à M. de Cambrai tout l'avantage qu'il demande : mais si au contraire il est évident que je ne suis venu aux procédés, qu'après avoir établi les dogmes par mes écrits précédents; si ma Relation sur le Quiétisme n'est qu'une suite de la Réponse à quatre Lettres de ce prélat; Réponse qu'il a vue, qu'il a citée; que j'ai finie, en lui déclarant qu'après avoir traité tout le dogme par principes démonstratifs, « je n'avois plus à » le satisfaire que sur les faits et les procédés, » puisqu'il le demandoit avec tant d'instance [6] : » peut-on dire avec la moindre couleur, que je ne viens aux procédés que par impuissance de répondre aux dogmes?

[1] *Rép. à la Relat. Avert.* p. 3.

[1] *Rép. à la Relat. Avert.* p. 6. — [2] *Ibid.* p. 8. — [3] *Ibid.* p. 10. — [4] *Rép. à la Déclar.* p. 6. — [5] Ci-dessous, n. 17, 18. — [6] *Rép. à quatre Lett.*

§ II. Sur les altérations du texte, *etc.*

M. DE CAMBRAI.

3. « J'ai prouvé à M. de Meaux qu'il avoit » altéré mes principaux passages, pour m'imputer des sentiments impies : il n'a vérifié aucun » de ces passages. J'ai montré des paralogismes » qu'il a employés pour me mettre des blasphèmes » dans la bouche, et il n'y répond rien. Je l'ai » pressé, mais inutilement, de répondre sur des » questions essentielles et décisives pour mon » système. Il s'agit, si Dieu par les promesses » gratuites a été libre, ou non, de nous donner » la béatitude surnaturelle [1]. Si Dieu ne l'eût » pas donnée, n'auroit-il pas été aimable pour sa » créature? Quand je le presse de me répondre » sur les dogmes fondamentaux de la religion, » il se plaint de mes questions, et ne veut point » s'expliquer. Ce n'est pas que ces questions lui » aient échappé : au contraire, il les rapporte » presque toutes, et prend soin de n'en expliquer » aucune [2]. »

4. Cet argument est répété à toutes les pages [3]. M. de Cambrai suppose partout, que depuis longtemps « je cite mal son texte, et que j'explique mal toutes ses paroles. Il ne sert de rien, » dit-il [4], de montrer à M. de Meaux les altérations les plus évidentes; M. de Meaux compte » pour rien ce que j'ai vérifié, et il commence du » ton le plus assuré comme si je n'avois osé rien » répondre. »

RÉPONSE.

5. C'est lui-même qu'il a dépeint dans ces dernières paroles. Il est sans doute bien aisé de s'adjuger la victoire, et de feindre que son adversaire est abattu à ses pieds, désarmé et sans réplique : mais au fond, parmi tant d'endroits de sa Réponse, où ce prélat m'objecte des altérations de son texte, il n'en rapporte pas une seule. Il me renverra sans doute à ses livres, où il prétend les avoir prouvées : mais il doit donc me permettre aussi de le renvoyer aux endroits des miens où je les ai éclaircies.

6. C'en seroit assez pour fermer la bouche à un accusateur. Mais s'il en veut davantage, dira-t-il que je n'aie pas répondu à ses explications sur l'intérêt propre éternel ; sur le sacrifice absolu ; sur la persuasion et conviction invincible et réfléchie, et néanmoins apparente, et non pas intime ; sur le simple acquiescement à sa juste condamnation ; sur la séparation des parties de l'ame, jusqu'à mettre les vertus dans l'une, et les vices dans l'autre, pour les unir par ce moyen dans le même sujet [1] ? C'est là pourtant le fond des explications par où M. de Cambrai tâche de couvrir l'impiété de son système. J'ai donc déjà satisfait de ce côté-là à celles des prétendues altérations qui sont le plus essentielles. Si l'on ne veut pas lire un livre aussi court que ma Réponse à quatre Lettres, qu'on lise du moins les titres des questions qui sont à la tête ; on verra que j'ai tout traité. Sur ces questions tant vantées, où l'on ne cesse de me rappeler à tous les états possibles ou impossibles, où Dieu peut mettre ou ne mettre pas la nature humaine ; que doit-on chercher davantage, que d'éclaircir précisément ce qui est utile, et d'éloigner tout le reste comme étranger à la question? C'est ce que j'ai fait [2] : et on m'avouera que j'ai du moins autant de raison de supposer la solidité de mes réponses, qu'en a M. de Cambrai à me supposer vaincu, et à s'attribuer la victoire.

7. Pendant qu'on me reproche des altérations dont je n'ai jamais été capable, j'ai démontré, au contraire, qu'on m'imputoit faussement des doctrines que je rejette en termes formels ; qu'on attaquoit sous mon nom les sentiments et les propres termes de saint Thomas [3] : qu'on prenoit positivement pour ma réponse, une objection que je me faisois à moi-même [4] : ce dernier fait est positif et ne consiste que dans une simple lecture. M. de Cambrai ne devoit-il pas le nier ou le confesser de bonne foi? mais j'ai vu trois lettres contre ma Réponse à quatre des siennes : il semble vouloir finir par la troisième, puisqu'il annonce d'abord qu'elle contient *le reste de ses plaintes*. Il ne dit pas un seul mot, dans ses trois lettres, d'une altération de mon texte si clairement démontrée. Je pourrois dire que dans tout le reste il ne touche, à son ordinaire, aucune des principales difficultés : je pourrois sans doute, comme M. de Cambrai, chanter cent fois mes victoires, si j'étois d'humeur à prendre de tels avantages : mais je me réduis au fait. C'est assez que je montre à M. l'archevêque de Cambrai, que la gloire qu'il se donne est vaine : nous n'avons pas droit de supposer, lui que mes réponses soient foibles, ni moi que ses preuves soient nulles : c'est le fond dont il ne s'agit point ici : la question consiste à savoir, si dans la dispute sur les procédés il doit prononcer d'autorité, que je suis vaincu, qu'il m'a ôté la parole, que ce n'est que par impuissance que je passe

[1] *Rép. à la Relat.* p. 3. — [2] *Ibid.* p. 5. — [3] *Ibid. ch.* V, VII ; p. 111, 132, *etc.* — [4] *Ibid. ch.* VII, p. 149.

[1] *Rép. à quatre Lett.* n. 2, 3, 4, 5, 6, 7, 12, 13. — [2] *Ibid.* n. 12, *etc.* — [3] *Ibid.* n. 10, 16, 17, 21, 23. — [4] *Ibid.* n. 21.

aux faits, *parceque la doctrine me réussit mal.* C'est là ce qui s'appelle discourir en l'air, et faire illusion aux yeux par de vains tours de souplesse.

8. J'en dis autant des reproches sur les souhaits de Moïse et de saint Paul : « Ce sont, dit» il [1], pays inconnus pour M. de Meaux : » Je n'y ai fait aucune réponse : je n'ai non plus répondu aux pieux excès, aux amoureuses extravagances, dont l'accusation est recommencée cent et cent fois dans la Réponse à ma Relation : mais je ne demande au sage lecteur, qu'un demi-quart-d'heure pour lire huit pages de la Réponse à quatre Lettres [2], et reconnoître que j'ai satisfait à tout. Et pour les pieux excès, les saintes folies, les amoureuses extravagances, je les ai montrées dans les paroles formelles des saints, en explication des souhaits de Moïse et de saint Paul. J'ai démontré que ces deux saints n'ont pas perdu un moment le desir de leur salut éternel, dans le temps qu'ils paroissoient le sacrifier le plus : cependant M. de Cambrai répète sans fin, non pas que j'ai mal répondu ; car c'est le point de la dispute ; mais que je n'ai pas dit un seul mot : tant il présume qu'un tour éloquent et le ton affirmatif peut tout sur les hommes.

§ III. Sur le secret, et en particulier sur celui de la confession.

M. DE CAMBRAI.

9. » Alors il a recours (M. de Meaux) à tout ce » qui est le plus odieux dans la société humaine. » Le secret des lettres missives, qui, dans les choses » d'une confiance si religieuse et si intime, est » le plus sacré après celui de la confession, n'a » plus rien d'inviolable pour lui. Il produit mes » lettres à Rome ; il les fait imprimer pour tour» ner à ma diffamation les gages de la confiance » sans bornes que j'ai eue en lui : mais on verra » qu'il fait inutilement ce qu'il n'est jamais » permis de faire contre son prochain [3].

10. » Il va jusqu'à parler d'une confession » générale que je lui confiai, et où j'exposois, » comme un enfant à son père, toutes les graces » de Dieu et toutes les infidélités de ma vie [4]. » *On a vu*, dit-il [5], *dans une de ses lettres qu'il » s'étoit offert à me faire une confession générale : il sait bien que je n'ai jamais accepté » cette offre.* Pour moi, je déclare qu'il l'a ac» ceptée, et qu'il a gardé quelque temps mon » écrit : il en parle même plus qu'il ne faudroit, » en ajoutant tout de suite : *Tout ce qui pour» roit regarder des secrets de cette nature, sur » ses dispositions intérieures, est oublié, et il » n'en sera jamais question.* La voilà, cette con» fession sur laquelle il promet d'oublier tout, et » de garder fidèlement le secret. Mais est-ce le » garder fidèlement, que de faire entendre qu'il » en pourroit parler, et de se faire un mérite de » n'en parler pas quand il s'agit du quiétisme ? » Qu'il en parle : j'y consens : ce silence, dont » il se vante, est cent fois pire qu'une révélation » de mon secret ; qu'il parle selon Dieu : je suis » si assuré qu'il manque de preuves, que je lui » permets d'en aller chercher jusque dans le se» cret inviolable de ma confession. » Il insiste en un autre endroit sur cette même accusation [1], et il me reproche de m'être » fait un mérite de » me taire par rapport au quiétisme sur sa con» fession générale. » Me voilà donc par deux fois positivement accusé sur le secret violé d'une confession générale, et il n'y a rien de plus sérieux que cette plainte.

RÉPONSE SUR LA CONFESSION.

11. Nous dirons un mot sur le secret des lettres missives ; mais voici une accusation bien plus grave, et qu'on ne peut point passer si légèrement, » de n'avoir pas gardé fidèlement le secret » d'une confession générale : j'ai fait entendre » que je pouvois parler de quelque chose dont il » s'est confessé à moi sur le quiétisme, dont je » me fais un mérite de ne parler pas ; et ce si» lence, dont je me vante, dit-il, est cent fois » pire qu'une révélation de son secret, » de ce secret de confession qu'il m'a confié. Je suis donc coupable d'infidélité dans un secret de confession : ce que j'ai fait est cent fois pire que de l'avoir révélé ; et j'en conviens, si ce qu'il avance est véritable.

12. Tout le monde demeure d'accord qu'en quelque manière qu'un prêtre révèle un secret de confession, soit par la parole, soit par quelque autre signe, c'est un des crimes des plus qualifiés qu'il puisse commettre. Il n'est pas même permis de faire connoître par le moindre indice, qu'un pénitent soit coupable. Pierre de Blois, dans son Traité de la Pénitence, accuse un abbé de déshonorer son pénitent, quand il prend pour lui *un air de dédain qui soit remarquable* ; et que par-là il le rend suspect même en général : » et, dit-il, il importe peu que » ce soit ou par la parole ou par quelque signe, » ou par un air de dédain sur le visage : *quodam*

[1] *Rép. à la Relat. Avert.* p. 3, 4. — [2] Depuis le n. 8 jusqu'au n. 10. — [3] *Rép. à la Relat. Avert.* p. 10. — [4] *Ibid.* ch. II, 2e obj. p. 51. — [5] *Relat.* etc. IIIe sect. n. 13.

[1] *Rép. à la Relat. Concl.* p. 166.

» *vultuoso contemptu :* » ou par quelque autre » manière que ce soit, qu'*on divulgue le secret de la consience d'autrui*. En tous ces cas, poursuit-il, » on est déposé par une censure canonique ; et après être déchu de son ordre, on est » condamné à de perpétuels et ignominieux pèlerinages: *tales eanonica censura deponit*, etc.» Les peines sont augmentées depuis ce temps-là: la justice séculière met la main sur ces indignes violateurs du plus religieux de tous les secrets, et je n'ai pas besoin de rapporter à quelle peine elle les condamne.

13. Après ces règles sévères, si M. de Cambrai ne prouve pas le crime digne du feu dont-il m'accuse, il voit à quoi il s'oblige devant Dieu et devant les hommes. L'accusation est expresse : une de ses lettres portoit [1] : » Quand vous le » voudrez, je vous dirai comme à un confesseur » tout ce qui peut être compris dans une confes» sion générale de toute ma vie, et de tout ce qui » regarde mon intérieur : » dire tout cela comme à un confesseur, c'eût été en effet se confesser, et je l'avois naturellement pris de cette sorte : sur ce fondement, ma Relation porte ces mots : « M. de Cambrai sait bien que je n'ai jamais » accepté cette offre : et moi, dit-il, je déclare » qu'il l'a acceptée. » Voilà un démenti bien formel : je le mérite, s'il dit la vérité. Il ajoute que j'ai été infidèle à l'inviolable secret d'une confession générale : puis, frappé d'une accusation aussi visiblement fausse (car il faut bien que je m'explique en termes précis), il biaise à son ordinaire, et il parle ainsi : » M. de Meaux a gardé quel» que temps mon écrit. » On ne se confesse point par écrit : mais on pourra croire qu'il m'a laissé en se confessant ou l'écrit de sa confession, ou du moins quelque écrit d'un pareil secret : il n'ose le dire, quoiqu'il tâche de le faire entendre. Est-il permis de donner de telles idées et d'articuler de tels faits?

14. Quand il avoueroit à présent qu'en effet je ne l'ai jamais confessé, en disant qu'il m'a confié comme à un confesseur un écrit qu'il appelle une confession générale, la vérité s'y oppose : je n'ai reçu de lui en particulier aucun écrit quel qu'il soit : tous les écrits qu'il m'a donnés m'ont été communs avec ceux qu'il avoit mis dans l'affaire : à une allégation sans preuves j'oppose un simple déni, et la gravité de la chose m'oblige à le confirmer par serment. Dieu est mon témoin, c'est tout dire.

15. S'il veut après cela nous avoir donné à tous un écrit de même secret qu'une confession générale; je n'ai rien à dire, sinon ce qui est porté dans ma Relation, que, s'il y a quelque chose de cette nature, « il est oublié, et il n'en » sera jamais question. »

16. M. de Cambrai soutient que parler ainsi, *c'est trop parler d'une confession :* cela est visiblement outré. Quand ce prélat se seroit confessé à moi, et que je l'aurois avoué, ce qui n'est pas; c'est autre chose d'avouer une confession, autre chose d'en violer le secret.

17. Mais pourquoi ai-je parlé de confession? je l'ai dit dans la Relation [1] : je le répète : c'est qu'on répandoit dans le monde, et les témoins que j'en puis donner sont irréprochables, que la manière dont nos Articles ont été signés étoit un secret que nous nous étions donné les uns aux autres sous le sceau de la confession. Je voulois aller au-devant d'un tel discours, et de toute autre semblable idée; et l'accusation sérieuse qu'on me fait encore aujourd'hui sur le secret de la confession, montre trop que ma précaution étoit nécessaire.

18. *Je promets*, dit-on, *d'oublier tout :* non, je ne dis pas ce qu'on me fait dire, *j'oublierai*, comme si dans le temps présent j'en avois quelque souvenir: je dis sans rien assurer, que s'il y a eu dans nos conversations ou dans nos écrits quelque chose qu'on se soit donné les uns aux autres sous le sceau de la confession, *il est oublié de ma part :* est-ce trop parler, et peut-on fonder sur ces paroles une accusation capitale?

19. Mais je laisse entendre que j'avois quelque chose à dire qui m'avoit été confessé *sur le quiétisme*, matière si importante et si compliquée; on ose ajouter que *je me fais un mérite de n'en parler pas.* Non, encore un coup : je n'ai pas dit un seul mot du quiétisme ; je parle à l'occasion du *petit mystère* sur la façon dont les Articles d'Issy furent signés entre nous, et il ne s'agit ni directement ni indirectement du quiétisme.

20. Mais je parle, dit-on, de ce qui pouvoit regarder les *dispositions intérieures* de M. de Cambrai comme de chose oubliée : c'est que ce prélat avoit dit, dans la lettre que j'ai rapportée pour d'autres fins, qu'il offroit de me confesser *tout ce qui regardoit son intérieur* [2] : mais d'étendre jusqu'au quiétisme, à des crimes, ou à des erreurs, une expression aussi vague et aussi générale que celle de *dispositions*, qui comprend indifféremment tout le bien et tout le mal, et sur laquelle encore je n'assure rien ; c'est empoisonner les paroles les plus innocentes, et proprement me rendre coupable sur un sujet capital sans le moindre indice.

[1] *Relat.* IIIe *sect. n.* 4.

[1] *Relat.* IIIe *sect. n.* 15. — [2] *Lett. de M. de Cambrai; Relat.* IIIe *sect n.* 4.

21. En un mot, j'ai voulu qu'on sût, que s'il se trouvoit quelqu'un assez injuste pour me soupçonner de me servir contre M. de Cambrai de la confession qu'il disoit qu'il me vouloit faire, et que j'avois refusée; c'est à quoi je ne songeois pas : à Dieu ne plaise; on voit d'où j'ai tiré mes preuves, et qu'on tenteroit en vain de me les ôter sous prétexte d'une confession générale qu'on prétendroit m'avoir faite.

22. Quand après cela M. de Cambrai me fait rompre le sceau sacré de la confession par un sacrilège punissable; s'il l'a prouvé, qu'on me châtie: s'il avance témérairement un tel fait contre un évêque son consécrateur, qu'il s'humilie une fois; c'est tout ce que je lui demande : qu'il avoue qu'il est entraîné par la rapidité de son éloquence : qu'il ne vante plus sa modération et sa douceur : « on n'a guère de peine dit-» il [1], à être doux, quand on sait qu'on ne dé-» fend que la vérité. » C'est ce qui nous force à lui répliquer, que ce n'est donc pas la vérité qu'il défend, puisqu'il se laisse emporter sans le moindre fondement, et avec les exagérations les plus injustes, aux accusations les plus atroces.

§ IV. Sur les procédés : qui a commencé?

M. DE CAMBRAI.

23. Tout le monde est étonné de voir M. de Cambrai nous faire les agresseurs sur le récit des procédés : voici les paroles de son avertissement: Qui est-ce qui force M. de Meaux à dé-» clarer tout? J'ai toujours borné la dispute » aux points dogmatiques; et malgré mon inno-» cence, j'ai toujours craint des contestations » de faits, qui ne peuvent arriver entre des » évêques sans un scandale irrémédiable [2]. »

RÉPONSE.

24. Nous lui montrerons bientôt que son procédé concernant madame Guyon, que nous sommes enfin contraints de découvrir à toute l'Église, influe dans le fond : mais en attendant, peut-il dire qu'il a toujours évité de former par les procédés entre les évêques des contestations scandaleuses? C'étoit sans doute un procédé qu'il racontoit, quand il reprochoit à M. l'archevêque de Paris l'examen et l'approbation du livre qu'il a condamné: et il savoit bien que ce prélat avoit nié cent fois les faits qu'il avance. A-t-il évité cette contestation, et ne l'a-t-il pas au contraire poussée à bout dans sa première lettre à cet archevêque [1] ? ne finit-il pas cette même lettre par un procédé si faussement allégué, qu'il l'a supprimé lui-même en d'autres de ses écrits [2], comme il en demeure d'accord par deux fois dans sa Réponse [3]? La première lettre qui m'est adressée est conclue par le même fait, dont il sait bien en sa conscience que nous sommes bien éloignés de pouvoir demeurer d'accord.

25. Il oublie qu'il a déclaré notre procédé si odieux, que l'histoire, si on la faisoit, ne trouveroit point de créance parmi les hommes, en sorte qu'il valoit mieux en ôter la connoissance au public. Qu'il me permette de lui rendre ici les propres paroles dont il s'est servi contre moi [4] : « Ce silence dont M. de Meaux se vante, » est cent fois pire que la révélation du secret » qu'il fait semblant de cacher. » Que n'a-t-il pas dit de mon procédé avec madame Guyon, à qui il m'accuse d'avoir donné les sacrements contre toute règle [5]? N'étoit-ce pas un procédé bien essentiel? passons: mon hypocrisie, mes larmes trompeuses pour le déchirer plus sûrement, et le reste, que le lecteur pourra voir au commencement de ma Relation : n'étoit-ce pas un procédé des plus odieux qu'il m'imputoit? Ainsi nous ne faisons que répondre : c'est lui qui nous fait les agresseurs, contre la vérité du fait : dans son intérêt il fait valoir « la réputa-» tion si nécessaire à un évêque pour l'exercice » de son ministère [6]: cependant il veut, tant il est injuste, avoir pu impunément attaquer la nôtre, et encore nous ôter les justes défenses qu'il nous a lui-même fournies.

§ V. Sur les Lettres.

M. DE CAMBRAI.

26. « M. de Meaux a recours à tout ce qu'il y » a de plus odieux.... Le secret des lettres mis-» sives n'a plus rien d'inviolable pour lui.... Il » fait inutilement ce qu'il n'est jamais permis » de faire contre son prochain [7]. » C'est ce qui revient à toutes les pages, et on allègue partout « la loi inviolable des lettres missives et » des mémoires secrets [8]. »

RÉPONSE.

27. Je lui réponds: Le mémoire que j'ai im-

[1] *IIIe Lett. à M. de Meaux*, p. 46. — [2] *Rép. à la Relat. Avert.* p. 7.

[1] *Ire Lett. à M. de Paris*, p. 41. — [2] *Relat. Ire sect.* n. 4.— [3] *Rép. à la Relat. ch.* VII, p. 138. — [4] *Rép. ch.* II, p. 51. — [5] *Mém. de M. de Cambrai*, *Relat. Ire sect.* n. 3. — [6] *Ire Lett. à M. de Paris.* p. 33. — [7] *Rép. à la Relat. Avert.* p. 10. *Voy. ci dessus*, § 3. — [8] *Rép. ch.* II, 3e *obj.* n. 6, p. 70.

primé n'a jamais été donné comme un secret. C'est la plus fine apologie que M. de Cambrai ait jamais pu faire à son avantage : si elle se tourne contre lui, c'est par la règle commune, que tout ce qu'inventent pour leur défense ceux qui s'opposent à la vérité, leur tourne à condamnation. Il n'y a donc pas la moindre ombre de violation du secret dans l'impression de ce mémoire qui décide tout.

28. Au surplus, dans une histoire suivie, telle qu'est celle de nos examens et de tous nos procédés, il falloit aller à la source, et faire connoître notre accusateur; convaincre de faux ce qu'il a dit étant fâché, par ce qu'il a reconnu avant que de l'être : c'est ce qui nous a fait opposer ses lettres à ses livres, dès le commencement de cette dispute. Afin de remuer en sa faveur le ressort de la compassion, il s'est donné pour persécuté, et ses confrères pour persécuteurs : pendant qu'ils ne faisoient autre chose que de déclarer leur pensée sur un livre dont on les faisoit garants : et il ne veut pas qu'il leur soit permis de montrer par son propre aveu qu'il n'ont eu ni l'esprit ni le procédé de persécuteurs de leur frère! Mais lui-même, qui veut paroître si scrupuleux sur le secret des lettres missives, m'a-t-il demandé ma permission pour publier celle où je lui dis : « Je vous suis » uni dans le fond avec le respect et l'inclina- » tion que Dieu sait : je crois pourtant ressentir » encore je ne sais quoi qui nous sépare encore » un peu, et cela m'est insupportable [1] ? » Cette lettre est de confiance comme les autres, sur la matière de nos examens : visiblement elle est écrite après la signature des Articles; et on voit que je lui insinue le plus doucement que je puis la peine qui me restoit sur le cœur : il est aisé de la deviner : mais, quoi qu'il en soit, c'est là une lettre sur mes sentiments secrets qu'il a révélée, pour en tirer avantage contre moi-même. Il ne sert de rien de répondre que j'ai commencé : mon exemple, s'il étoit mauvais, ne l'autorisoit pas à faillir : mais c'est qu'il sait en sa conscience que le secret de lettres missives comme celui de certains discours, est sujet aux lois de la discrétion. Il a produit d'autres lettres que les miennes : veut-il qu'on lui demande en vertu de quoi? Il fait encore paroître une de mes lettres sur le sujet important, s'il m'a prié de faire son sacre [2]; et il s'en sert mal à propos pour établir le ridicule empressement qu'il m'impute : par où il montre bien, que s'il en avoit d'autres dont il pût tirer avantage, il ne s'en tairoit pas. Celle-ci se trouve accompagnée d'une de M. de Paris [1]. Une autre du même prélat, également révélée dans la Réponse à la Relation, assuroit M. de Cambrai, que « M. » Pirot étoit charmé de l'examen de son li- » vre [2] : » M. de Paris lui a-t-il permis de se servir de sa lettre contre un homme qu'il a mis en place, et que cependant M. de Cambrai veut convaincre de variation par cette lettre? C'est la seule preuve qu'il ait de la prétendue approbation dont il se vante : il se fait dire par ce docteur, que son livre *est tout d'or* : ne falloit-il pas distinguer des honnêtetés générales, sur un livre dont on entend la lecture en courant, sans jamais l'avoir entre ses mains, d'avec une approbation sérieuse? Mais il n'a tenu, dit-il, qu'à M. Pirot d'avoir le livre en sa possession tant qu'il eût voulu. M. Pirot le nie. M. de Cambrai l'assure seul, et le lecteur équitable doit du moins aussi peu déférer à son rapport, quand il est seul, que lui-même M. de Cambrai défère à celui des autres en cas pareil. Se moque-t-il de tant appuyer sur des faits particuliers avancés en l'air? Nous verrons les autres lettres missives qu'il a imprimées sans l'aveu et contre l'intention de leurs auteurs.

29. Mais encore n'y a-t-il que les lettres qui obligent au secret? Si je lui ai avoué, ce qu'il outre, que dans le temps qu'on me remettoit cette affaire, « je n'avois pas lu saint François de » Sales, ni le B. Jean de la Croix [3], » ni quelques autres mystiques; d'où il conclut contre moi, dans sa Réponse latine à M. l'archevêque de Paris, que *j'étois ignorant de la voie mystique;* et dans sa Réponse à la Relation, que *je ne connoissois point les mystiques* [4], en sorte que *je voulus qu'il m'en donnât des recueils* [5] : lui ai-je permis de profiter de nos secrètes conversations pour affoiblir le jugement que j'ai porté sur les matières qu'on m'avoit remises, en m'accusant par mon aveu, à ce qu'il prétend, de les ignorer?

30. Mais cela n'est pas un secret? Pourquoi n'en est-ce pas un, de me tourner en reproche un aveu particulier qu'on me croit désavantageux? Mais pourquoi les lettres missives de M. de Cambrai sont-elles plus secrètes? qu'on les relise : on verra qu'il n'y est fait aucune mention de secret : dans le fond elles n'ont rien de mauvais; elles ne font que représenter une soumission qui étoit louable, et ne tourneroit qu'à honneur au prélat qui les a écrites, si sa conduite suivante ne démentoit pas ses bons sentiments : sa faute

[1] *Rép. à la Relat. ch.* II, 2e *obj. p.* 54. — [2] *Ibid. ch.* IV, p. 92.

[1] *Rép. à la Relat., ch.* IV, *p.* 92. — [2] *Ibid. ch.* VI, *p.* 124. — [3] *Ibid. ch.* II, 1re *obj. p.* 55, 56. — [4] *Ibid. p.* 53. — [5] *Ibid. p.* 54.

n'est pas de les avoir eus, mais de les avoir changés. Tout est permis à M. de Cambrai : il imprime toutes les lettres et tous les secrets qu'il veut : tout est défendu aux autres, et lui seul peut faire passer tout ce qu'il lui plaît.

M. DE CAMBRAI.

31. « Si elles voient maintenant le jour, dit » M. de Meaux, parlant de mes lettres secrètes, » c'est au moins à l'extrémité, lorsqu'on me » force à parler, et toujours plus tôt que je ne » voudrois. Qu'est-ce qui l'y force? qu'ai-je fait, » que défendre le texte de mon livre depuis un » an et demi en le soumettant au pape [2]? »

RÉPONSE.

32 — 1° Ce prélat suppose toujours le fait, qu'il n'a point parlé le premier sur les procédés, sur quoi il vient d'être convaincu.

2° Il suppose que son procédé, que j'ai raconté [2], n'influe pas dans le fond de cette matière ; encore qu'il soit constant qu'il détermine son livre à un mauvais sens, et au dessein manifestement condamnable, de défendre madame Guyon et sa doctrine, ainsi qu'il a été dit, et que la suite achèvera de le démontrer.

3° Il suppose que c'est ici un fait particulier, pendant qu'il s'agit ou de laisser établir, ou d'étouffer dans sa naissance une secte toujours renaissante, que l'on pare de belles couleurs, comme il a été remarqué dans la Relation.

4° Il suppose enfin, que ce n'est pas une nouvelle raison de faire connoître son injuste procédé, qu'il nous ait voulu réduire à passer pour des hypocrites et des persécuteurs, si nous ne le convainquions par des preuves incontestables et par son propre témoignage.

§ VI. Réflexions sur les faits rapportés en cet article ; et comment on les doit qualifier.

33. Le sage lecteur décidera comment on doit appeler les suppositions dans le fait, qu'on vient de marquer dans cet article.

34. — 1° Que l'auteur n'a fait dans ses livres que soutenir son texte et les dogmes, sans en venir aux procédés, et sans y venir le premier [3].

2° Que je n'ai point répondu aux dogmes; et que c'est faute d'y pouvoir répondre, que j'en suis venu aux procédés [4].

3° Il ne s'agit pas de savoir si j'y ai bien répondu ou non, mais si l'on peut supposer comme certain, dans le fait, que je n'y ai point répondu ni pu répondre.

4° Que j'ai révélé un secret de confession, et fait pis que le révéler dans toute son étendue [1].

5° Comment ces suppositions, dans le fait, peuvent être qualifiées : et si l'on n'en peut pas conclure que cette Réponse n'a rien de grave ni de sérieux, puisque l'auteur n'y fait qu'éblouir le monde, et suivre sa plume échauffée, ou le desir de me contredire : ce qui paroît principalement dans l'accusation de la confession révélée ; et dans la supposition comme constante, que je n'en puis plus.

ARTICLE II.

Sur le chapitre premier de la Réponse de M. de Cambrai où il justifie son estime pour madame Guyon.

§ I. Quelle étoit l'estime de ce prélat.

M. DE CAMBRAI.

1. Il faut voir, avant toutes choses, quelle étoit l'estime que M. de Cambrai avoit conçue de madame Guyon, et considérer ensuite si les témoignages sur lesquels il se fonde y sont proportionnés.

2. « Cette personne, il est vrai, me parut fort » pieuse. Je l'estimois beaucoup : je la crus fort » expérimentée et éclairée sur les voies inté» rieures; quoiqu'elle fût fort ignorante, je crus » apprendre plus sur la pratique de ces voies en » examinant avec elle ses expériences, que je » n'eusse pu faire en consultant des personnes » plus savantes, mais sans expérience pour la » pratique. On peut apprendre tous les jours en » étudiant les voies de Dieu sur les ignorants » expérimentés : n'auroit-on pas pu apprendre » pour la pratique, en conversant par exemple » avec le bon frère Laurent? Voilà ce que je » puis avoir dit à M. l'archevêque de Paris, et à » M. de Meaux, en présence de M. Tronson [2].

RÉPONSE.

3. Encore qu'il affoiblisse ce qu'il nous a dit de cette femme, il nous suffit qu'il l'ait regardée comme une personne dans laquelle les voies parfaites étoient pour ainsi dire si réalisées, qu'on les y voyoit comme en celles qui sont enseignées de Dieu par l'onction de son esprit, telles que sont les personnes saintes. Son estime a encore deux caractères : l'un, qu'il la fait passer à ceux qui le croient ; l'autre, qu'elle s'étend jusqu'à ses

[1] *Rép. à la Relat. Avert.* p. 7. — [2] *Relat.* III[e] *sect.* n. 15, 16, 17. — [3] *Voy.* ci-dessus § 4. — [4] Ci-dessus § 1 et 2.

[1] Ci-dessus § 3. — [2] *Rép. à la Relat. ch.* I, p. 19.

livres, à la manière qui a paru dans son Mémoire [1], et que la suite fera mieux connoître.

4. Ce fondement supposé, il faut maintenant considérer si les témoignages qu'il rapporte, sur le sujet de cette femme, sont proportionnés à l'estime qu'il avoit pour elle : voici le premier.

§ II. Premier témoignage de feu M. de Genève.

5. « Je l'ai connue (madame Guyon) au commencement de l'année 1689, quelques mois » après qu'elle fut sortie de la Visitation de la » rue Saint-Antoine, et quelques mois avant que » j'allasse à la cour. J'étois alors prévenu contre » elle, sur ce que j'avois ouï dire de ses voyages : » voici ce qui contribua à effacer mes impres- » sions. Je lus une lettre de feu M. de Genève, » datée du 29 juin 1683, où sont ces paroles sur » cette personne : *Je l'estime infiniment; mais* » *je ne puis approuver qu'elle veuille rendre* » *son esprit universel, et qu'elle veuille l'intro-* » *duire dans tous nos monastères au préjudice* » *de celui de leur institut. Cela divise et brouille* » *les communautés les plus saintes.... A cela* » *près, je l'estime, et je l'honore au-delà de* » *l'imaginable* [2]. »

RÉPONSE.

6. Il faut avoir bien envie d'estimer madame Guyon, et d'effacer les mauvaises impressions de ses voyages, du moins indiscrets avec le Père La Combe, pour s'appuyer de cette lettre. Voici comme en parle M. de Cambrai : « Je voyois, » dit-il [3], que le seul grief de ce prélat étoit le » zèle indiscret d'une femme, qui vouloit trop » communiquer ce qu'elle croyoit bon. » Il se contente d'appeler *un zèle indiscret*, d'avoir voulu introduire partout son esprit particulier, et même « dans les monastères, au préjudice de » celui de leurs instituts. »

7. M. de Cambrai compte pour rien cette dernière parole, qui, loin de permettre qu'on approchât madame Guyon des maisons religieuses, l'en devoit exclure à jamais, comme une femme qui y brouilloit tout : n'est-ce pas de dessein formé vouloir excuser madame Guyon, que de réduire à une simple indiscrétion la témérité de contredire l'esprit des communautés? Mais celle que ce saint prélat éloignoit des monastères bien réglés, croira-t-on qu'il l'eût laissée approcher aisément des autres personnes pieuses, et acquérir leur estime? A cela près tout alloit bien, et M. de Cambrai, facile à contenter sur le sujet de cette femme, se payoit des compliments de civilité que lui faisoit un prélat, à condition de lui fermer toute approche de ses monastères.

§ III. Second témoignage de feu M. de Genève.

M. DE CAMBRAI.

8. « Quoique ce prélat ait défendu, l'an 1688, » les livres de madame Guyon, il paroit avoir » persisté, jusqu'au 8 février de l'an 1695, à es- » timer la vertu de cette personne [1]; » ce qu'il prouve par les paroles de cette lettre, où il écrit à un ami : *Je ne vous ai jamais ouï parler d'elle qu'avec beaucoup d'estime et de respect*, etc. Il assure qu'il en a usé de même : et il conclut en disant : *Si elle a eu quelques chagrins à Paris, elles ne les doit imputer qu'aux liaisons qu'elle a eues avec le pere La Combe. Et l'on ajoute, qu'elle s'est fait des affaires par des conférences et par des communications qu'elle a eues dans Paris avec quelques personnes du parti du quiétisme outré. Quelque éloignement que je lui aie toujours témoigné pour cette doctrine et pour les livres du père La Combe, j'ai toujours parlé de la piété et des mœurs de cette dame avec éloge.*

RÉPONSE.

9. Enfin M. de Cambrai n'a rien pour autoriser l'estime dont il honoroit madame Guyon, que le témoignage d'un prélat qui en avoit déja condamné les livres; qui avoit cru lui devoir parler si fortement contre le *Père La Combe*, son directeur, et contre les *quiétistes outrés* qu'elle fréquentoit. Voilà les beaux témoignages qui ont mérité à cette femme l'estime d'un archevêque; ce lui est assez, qu'on parle en général honnêtement de ses mœurs, comme on a coutume de faire, quand on ne veut pas s'en enquérir davantage. En effet, depuis que ce saint évêque s'est senti obligé à entrer plus avant dans cet examen, il a chassé de son diocèse madame Guyon avec le père La Combe, non seulement pour leurs mauvais livres, mais encore pour leur conduite scandaleuse. S'il a parlé plus doucement de la conduite de madame Guyon, avant que d'être bien informé, il ne s'ensuit pas qu'il faille produire des paroles générales comme des attestations authentiques, ni que ce prélat ait eu intention de recommander sa vertu, et de la rendre estimable. Il seroit bien étonné, s'il revivoit, de se voir citer comme défenseur de madame

[1] *Mém. de M. de Cambrai: Relat.* IVe *sect. n.* 9, 11, 22, 23; Ve *sect. n.* 9, 10, 11. — [2] *Rép. à la Relat. ch* 1, *p.* 11. — [3] *Ibid.*

[1] *Rép. à la Relat. ch.* 1, *p.* 12.

Guyon; et, après ce qui s'est passé depuis, il ne falloit pas remuer ses cendres contre sa pensée. Au reste, il est évident que les lettres de ce prélat ne font pas voir dans madame Guyon la moindre teinture de cette haute spiritualité, qui la pût faire regarder par M. de Cambrai *comme si expérimentée et si éclairée dans les voies intérieures*, qu'il en fit son amie spirituelle, et qu'il étudiât ses expériences. Mais voici quelque chose de plus fort.

§ IV. Sur mon témoignage de moi-même.

10. « Eh bien! citons à M. de Meaux un témoin qui ait lu et examiné à fond tous les » manuscrits de madame Guyon: je n'en veux » point d'autres que lui-même [1]... Voici ce qu'il » fit, quand elle fut dans son diocèse: il lui continua dès le premier jour l'usage des sacrements, sans lui faire rétracter ni avouer aucune erreur; dans la suite, après avoir vu tous » les manuscrits, et examiné soigneusement la » personne, il lui dicta un acte de soumission » sur les XXXIV Articles, daté du 15 avril 1695, » où après avoir condamné toutes les erreurs » qu'on lui imputoit, il lui fit ajouter ces paroles: *Je déclare néanmoins, que je n'ai ja*» *mais eu intention de rien avancer qui fût* » *contraire à l'esprit de l'Église catholique*, » *apostolique, et romaine*, » etc.

RÉPONSE.

11. Ceux qui se sont laissés éblouir par un acte qui ne dit rien, doivent apprendre à n'être plus surpris par de telles choses. Il faut distinguer deux temps: celui qui a précédé l'acte qu'on rapporte, et celui où il fut signé.

12. Avant que de signer l'acte où madame Guyon commençoit à souscrire ses soumissions particulières, j'ai dit, dans la Relation [2], que comme elle les témoignoit en tout et partout dans toutes ses paroles et dans toutes ses lettres, je ne crus pas la devoir priver des sacrements, où feu M. de Paris l'avoit conservée. Je la traitois avec toute sorte de douceur, n'ayant pas encore bien déterminé en mon esprit, si ses visions venoient de présomption, de malice, ou de quelque débilité de son cerveau. On ne connoît l'indocilité et l'opiniâtreté, que par les désobéissances, ou par les rebutes et les manquements de parole. Ainsi, la voyant docile en tout à l'extérieur, je la laissois entre les mains de son confesseur, homme habile, docteur de Sorbonne, et ancien chanoine de l'Église de Meaux, sans m'informer du particulier; et je la traitai en infirme avec toute sorte de condescendance, selon le précepte de saint Paul: *Recevez celui qui est infirme dans la foi, sans dispute ni contention* [1]. C'est une insigne témérité de condamner cette conduite, qui au contraire me donne lieu de dire à M. de Cambrai, avec l'apôtre, dans une affaire de pure police ecclésiastique: *Qui êtes-vous pour juger votre frère* [2]?

13. A la signature, je ne fis que rédiger par écrit ce qu'elle m'exposoit de ses sentiments. Ainsi je lui laissai dire comme à une personne ignorante, mais docile, telle que je la croyois alors, « qu'elle n'avoit eu aucune intention de » rien enseigner contre la foi de l'Église. » Est-ce là un crime qui méritât d'être relevé par un archevêque, qui de dessein prémédité ne voudroit pas tourner tout contre un confrère innocent? Eh bien! madame Guyon n'avoit pas un dessein formé d'écrire contre l'Église: c'étoit foiblesse: c'étoit ignorance, si l'on veut: je lui aidois quelquefois à s'expliquer dans les termes les plus conformes à ce qui me paroissoit être de son intention. M. de Cambrai appelle cela, *dicter un acte*; et il en conclut que j'autorise le sentiment que cette femme avoit d'elle-même. Mais un prélat exercé dans les procédures de cette sorte, devoit savoir le contraire, puisqu'après avoir écrit ce qu'elle vouloit, je ne fis que lui donner acte de sa déclaration, comme j'y étois obligé, et lui enjoindre en peu de mots ce qu'elle devoit croire et pratiquer. C'est ce qui paroîtroit par l'expédition de l'acte, si M. de Cambrai l'avoit produite: pour moi, je n'ai pas besoin de grossir un livre en transcrivant de longs actes, qu'on rapportera peut-être plus commodément ailleurs: quoi qu'il en soit, M. de Cambrai qui s'en vent servir contre moi, doit l'avoir, ou reconnoître qu'il m'accuse à tort.

14. En passant, on voit que cet archevêque éclairoit de près madame Guyon, pendant qu'elle étoit entre mes mains, et qu'elle lui rendoit bon compte de mes procédures; mais on va voir néanmoins qu'elle le trompoit, et qu'il vouloit se laisser tromper.

§ V. Autre témoignage tiré de moi-même.

M. DE CAMBRAI.

15. » M. de Meaux lui dicta encore ces paroles

[1] *Rép. à la Relat.* ch. I, p. 14. — [2] *Relat.* Ire sect. n. 3. 4; IIe sect. n. 1, 2, 3, 20, 21, IIIe sect. n. 18, *etc.*

[1] *Rom.* XIV. 1. — [2] *Ibid.* 4, 10.

» dans sa souscription à l'Ordonnance où il cen-
» suroit les livres de cette personne : *Je n'ai eu*
» *aucune des erreurs expliquées dans ladite*
» *Lettre pastorale, ayant toujours intention d'é-*
» *crire dans un sens très catholique*, etc. *Je*
» *suis dans la dernière douleur que mon igno-*
» *rance, et le peu de connoissance des termes,*
» *m'en ait fait mettre de condamnables* [1]. »

RÉPONSE.

16. Tout cet endroit rapporté par M. de Cambrai, comme composant la déclaration de madame Guyon, est inventé d'un bout à l'autre. Ce prélat en devoit produire l'expédition, s'il l'a en main, ou supprimer tout ceci s'il ne l'a pas; et ne pas faire dire à cette femme ce qu'elle ne dit point; ni insérer dans mon procès-verbal ce qui n'y fut jamais. M. de Cambrai demeure d'accord de la souscription de madame Guyon à l'*Ordonnance où je censurois les livres de cette personne*. Cette censure est publique : et si, avant que d'en parler, M. de Cambrai avoit daigné la relire, il y auroit trouvé le *Moyen court*, la *Règle des Associés*, et l'*Interprétation du Cantique des Cantiques*, expressément condamnés avec la *Guide spirituelle* de Molinos, en ces termes : « lesquels livres, déja notés par diverses censu- » res, nous condamnons d'abondant comme con- » tenant une mauvaise doctrine, et toutes ou les » principales propositions ci-dessus par nous » condamnées dans les Articles susdits [2], » qui sont les XXXIV d'Issy. De cette sorte, M. de Cambrai étant convenu que madame Guyon avoit souscrit à la condamnation de ses livres, portée par cette censure, ne peut nier, sans une insigne infidélité, qu'elle ne les ait condamnés comme « contenant une mauvaise doctrine, et » toutes ou les principales propositions condam- » nées dans les Articles d'Issy, » qui aussi étoient insérés dans la censure, comme en faisant le fondement principal. J'ai rapporté en substance avec cette censure, l'acte où madame Guyon y souscrivit [3]. Je l'aurois rapporté entier, s'il eût été nécessaire, et si l'on n'eût pas évité de grossir un livre, en y insérant de longs actes qui n'étoient pas contestés. Si à présent M. de Cambrai y ajoute ce qu'il lui plait, ou il l'a vu dans l'acte même, et dans quelque expédition authentique; ou il ne l'a pas vu, et il le raconte à sa fantaisie sur la foi de madame Guyon ou de quelque autre. S'il l'avoit vu, il en auroit fait mention; il auroit produit la pièce dont il se sert : s'il n'a rien vu, comme il est certain, puisqu'il ne peut pas avoir vu ce qui n'est pas, il doit avouer que son amie ou quelque autre sur sa parole lui a menti, et qu'il adhère trop facilement à un mensonge évident, en alléguant un acte faux.

17. Par ce moyen, plus de la moitié de la Réponse tombe, puisqu'elle est fondée dans sa plus grande partie sur un acte inventé. Toutes les fois qu'on trouvera dans la Réponse de M. de Cambrai cet acte, où madame Guyon dit d'elle-même de si belles choses, c'est-à-dire cent et cent fois (car les redites ne sont pas épargnées), qu'on se souvienne qu'il est faux d'un bout à l'autre. Si l'on en doute, je le produirai avec tous les autres; mais en attendant et pour abréger, il suffit qu'on n'ait osé ni produire ni pas même mentionner, ni l'acte ni l'expédition, comme on a fait celle de l'attestation qu'on a tant vantée.

§ VI. Sur mon attestation et sur celle de M. de Paris.

M. DE CAMBRAI.

18. « C'est sur ces déclarations de ses inten- » tions faites devant Dieu, et dictées par ce pré- » lat, qu'il lui donna l'attestation suivante : *Nous,* » *évêque de Meaux*, » etc. [1].

19. « M. l'archevêque de Paris a suivi la même » conduite, » etc. [2].

RÉPONSE.

20. Je défendrai donc tout ensemble par une seule et même raison la conduite de ce prélat et la mienne. Pour la mienne, elle consiste en deux choses : dont l'une est ce que je condamne dans madame Guyon; et l'autre est ce que j'y excuse : ce que j'y condamne est encore subdivisé en deux points, dont l'un regarde ses erreurs, et l'autre regarde sa conduite.

21. Pour les erreurs, l'attestation porte que » je l'ai reçue aux sacrements au moyen des actes » qu'elle avoit signés devant moi. » Or, ce qu'elle y avoit signé, c'étoit, comme l'avoue M. de Cambrai [3], la formelle condamnation de ses livres comme « contenant une mauvaise doctrine, et » toutes ou les principales propositions réprou- » vées dans les Articles d'Issy. »

22. S'il y avoit quelque erreur singulièrement pernicieuse dans la doctrine, c'étoit la suppression des demandes et des actions de graces. Or

[1] *Rép. à la Relat.* ch. 1, p. 15. — [2] *Ordonnance du* 16 *avril* 1695. — [3] *Relat.* III[e] *sect. n.* 18.

[1] *Rép. à la Relat.* ch. 1, p. 16. — [2] *Ibid.* p. 17. — [3] *Rép.* p. 15.

j'avois pourvu à ce point en lui prescrivant dans l'acte qu'elle souscrivoit, « de faire au temps » convenables les demandes, et autres actes de » cette sorte, comme essentiels à la piété, et ex- » pressément commandés de Dieu, sans que per- » sonne s'en puisse dispenser, sous prétexte d'au- » tres actes prétendus plus parfaits ou éminents, » ni autres prétextes quels qu'ils soient. » Ainsi signé dans l'original : † J.-Bénigne, évêque de Meaux; J.-M.-B. de La Motte-Guyon : en date du 1er de juillet 1695.

23. Quiconque saura comprendre où consiste le quiétisme, verra que non seulement il étoit condamné en général; mais encore en particulier expressément proscrit par ces paroles : par où aussi se justifie clairement ce qui est porté dans la Relation [1], qu'on a fait en particulier condamner par actes à madame Guyon, les principales propositions du quiétisme auxquelles aboutissoient toutes les autres. La plus sévère critique peut-elle rien opposer à cette condamnation des erreurs ?

24. Pour les conduites particulières de madame Guyon, qu'y avoit-il de plus efficace pour la réprimer, « que les défenses par elle acceptées » avec soumission, d'écrire, enseigner et dogma- » tiser dans l'Église, ou de répandre ses écrits » imprimés ou manuscrits, ou de conduire les » ames dans les voies de l'oraison ou autre- » ment? » Qu'y a-t-il à craindre de ses visions, de ses prophéties, ni en général de ses livres imprimés ou manuscrits, quand on les défend tous également? Et en général, qu'y a-t-il à craindre de la direction d'une personne « à qui » on défend d'écrire, d'enseigner, dogmatiser, » diriger ou conduire sous quelque prétexte que » ce soit? » Que M. l'archevêque de Cambrai, qui n'aspire plus qu'à se justifier en m'accusant, pousse sa critique où il voudra, il ne trouvera rien d'omis dans cette attestation qu'il a rapportée [2]; et si madame Guyon avoit été fidèle à des soumissions si expresses, l'affaire étoit finie de son côté. Je suis donc autant irrépréhensible à réprimer sa conduite qu'à condamner ses erreurs.

25. Il y a un point où je lui ai laissé déclarer ce qu'elle a voulu pour sa justification et son excuse, et c'est celui des abominables pratiques de Molinos, où mon attestation porte que « je » ne l'ai point trouvée impliquée, ni entendu la » comprendre dans la mention que j'en avois » faite dans mon Ordonnance du 16 avril 1695. » C'est qu'en effet je ne voulois pas entamer cette matière, pour des raisons bonnes alors, mais qui pouvoient changer dans la suite : ce qui après tout n'étoit pas tant justifier madame Guyon, que suspendre l'examen de ce côté de l'affaire. Ainsi j'ai tâché, selon la parole et l'exemple de Jésus-Christ, à garder toute justice, et à satisfaire également à tout ce que la charité et la vérité me demandoient.

[1] *Relat.* Ire *sect. n.* 4; IIIe *sect. n.* 18. — [2] *Rép. à la Relat. ch.* 1, *p.* 16.

26. De cette sorte mon attestation, que M. l'archevêque de Cambrai a produite pour me convaincre, a démontré mon entière justification; puisque ce prélat n'accuse M. de Paris que de la même conduite, il faut qu'il se taise à son égard comme au mien. J'ajouterai seulement que M. l'archevêque de Paris a plus fait que moi, et que les expresses contraventions à des paroles souscrites, dont madame Guyon a depuis été convaincue, ont obligé ce prélat à de plus grandes précautions envers cette femme : en sorte que, s'il faut jamais produire les actes entiers, au lieu que M. de Cambrai les a donnés par lambeaux, et avec des additions supposées, ils le couvriront encore plus de confusion qu'il ne l'est par l'évidence de ce que j'ai dit, et par l'impossibilité de prouver la moindre chose de ce qu'il avance.

§ VII. S'il est vrai que je n'aie rien répondu sur le sujet de madame Guyon.

M. DE CAMBRAI.

27. Tout l'artifice de M. de Cambrai est de me représenter toujours comme un homme *qui ne répond rien* [1], à qui ensuite il compose des réponses à sa fantaisie, en supprimant les miennes qui sont sans réplique. En voici un exemple [2] : « Pourquoi M. de Meaux se vante-t-il de » me convaincre de faux? En avouant le fait » que j'avance, c'est-à-dire, la communion de » Paris qu'il lui donna de sa propre main, il ne » répond rien (remarquez ce mot) aux fréquentes » communions qu'il lui a permises à Meaux pen- » dant six mois, sans lui avoir jamais fait avouer » ni rétracter ce fanatisme, où elle se croyoit la » femme de l'Apocalypse, et l'épouse au-dessus » de la mère. »

RÉPONSE.

28. *Je ne réponds rien*, dit-il, *je n'ai rien fait avouer à madame Guyon!* N'est-ce rien répondre, que de dire qu'on lui a laissé les sacrements à cause de sa soumission absolue, et réitérée par tant de déclarations de vive voix, et

[1] *Rép. à la Relat. ch.* 1, *p.* 32. — [2] *Ibid. p.* 33.

par tant d'actes souscrits de sa main? Pour venir au particulier, M. de Cambrai oseroit-il dire que je n'ai rien déclaré à madame Guyon de mes sentiments contre ses erreurs, que le public connoissoit, après ce qui est écrit dans les états d'oraison sur la signature des Articles[1]; et sur sa souscription aux censures du 16 et du 25 avril 1695, contre ses livres comme contenant une mauvaise doctrine? Veut-on venir aux conduites particulières de cette femme: n'ai-je pas dit que je commençai par *défendre ces absurdes communications de graces;* et que madame Guyon répondit qu'elle obéiroit à cette défense aussi bien qu'au commandement « donné exprès pour l'empêcher de se mêler de direction, » comme elle faisoit avec une autorité étonnante[2]? » M. de Cambrai ne lit pas le livre qu'il réfute; il ne lit que ce qui convient à sa prévention, et à l'avantage qu'il veut prendre, en disant qu'on ne lui répond jamais rien.

29. Pour peu qu'il eût consulté mon livre, il y auroit lu, que le 4 de mars 1694, j'écrivis une grande lettre à madame Guyon, où je lui marquois tous mes sentiments « sur ces prodigieuses » communications, sur l'autorité de lier et délier, sur les visions de l'Apocalypse, et les » autres choses que j'ai racontées[3]. » Voilà donc une réponse précise sur les chefs où l'on assure que je ne réponds rien. J'ajoute que la réponse de madame Guyon, qui suivit de près cette grande lettre, étoit très soumise; et s'il en faut dire les termes pour contenter M. de Cambrai, madame Guyon y répete à chaque ligne: « Je me suis trompée: j'accuse mon orgueil, ma » témérité, ma folie; et remercie Dieu qui vous » a inspiré la charité de me retirer de mon égarement: je renonce de tout mon cœur à cela: » je consens tout de nouveau qu'on brûle mes » écrits, et qu'on censure mes livres, n'y prenant aucune part. » Il s'agissoit donc tant de la doctrine, que de la conduite: car ma lettre du 4 de mars lui représentoit également ses excès, ses égarements, ses erreurs insupportables et insoutenables dans les termes, dans les choses mêmes, et sur le fond; dans les expressions, dans les sentiments; contre la raison, contre l'Évangile, contre l'esprit de l'Église: elle répond à tout cela en avouant, en se sonmettant sans réserve: n'est-ce rien lui faire avouer, que de lui faire avouer toutes ces choses? On nous la représente comme une personne qui nous soutenoit qu'elle n'avoit jamais eu aucune erreur de celles qu'on lui faisoit condamner; cette lettre montre un esprit tout contraire: ajoutez toutes les défenses portées dans les actes, et dans la propre attestation que M. de Cambrai produit. Il ose dire, après cela, que je n'ai rien répondu, lui qui sait, qui voit de ses yeux toutes mes précises réponses, dans ma Relation, dans un livre qu'il a en main, et sur lequel il travaille. Non seulement j'ai répondu, mais encore ma réponse est irréprochable. J'ai les deux lettres dont il s'agit: la mienne dans une copie que j'en retins alors, et celle de madame Guyon en original: la seule crainte d'embarrasser le lecteur d'une longue et inutile lecture m'empêcha de les produire. Mais enfin M. de Cambrai veut-il n'avoir jamais vu ces lettres mentionnées dans ma Relation; ou veut-il les avoir vues? Ce qu'il lui plaira; car il lui faut laisser le champ libre, pour dire ce qu'il veut avoir vu ou non: s'il les a vues, et que madame Guyon, qui lui rendoit compte de tout, les lui ait communiquées, il m'accuse à tort de n'avoir satisfait à rien, puisqu'il paroît par ces lettres que j'ai satisfait à tout. Mais s'il veut n'avoir rien vu de tout cela, et qu'il m'accuse cependant au hasard, et sans en rien savoir, d'avoir manqué à tous mes devoirs, il est le plus injuste de tous les accusateurs, et il dit tout à sa fantaisie.

30. Il répond peut-être, dans l'humeur contredisante qui le tient, qu'il falloit rendre ces lettres publiques: quoi, dans le temps qu'on espéroit de ramener une ignorante soumise? quel prodige d'inhumanité! Il faut noter publiquement les erreurs publiques: il faut même découvrir les plaies cachées, quand elles paroissent irrémédiables et contagieuses: voilà les règles de l'Évangile, que j'ai suivies: le contraire est outré ou foible.

§ VIII. Réflexions sur l'article II.

31. On voit d'abord qu'il n'y a rien de sérieux dans le discours de M. de Cambrai: ce ne sont que jeux d'esprit, que tours d'imagination. Tout ce qui lui fait si fort estimer madame Guyon, dans tout autre auroit produit un effet contraire: il ne garde pas même l'ordre des temps. Pour fonder l'estime qu'il fait commencer environ en 1689, il allègue des lettres et des actes de 1694 et de 1695. C'est vouloir montrer, qu'il l'estime encore, depuis même qu'elle est condamnée par les prélats qu'il appelle en témoignage. Il n'y a que la lettre de 1683 de feu M. de Genève, qui précède la date que M. de Cambrai a donnée au commencement de son estime. Mais cette lettre éloigne madame Guyon, comme

[1] *Instr. sur les états d'or. liv.* x. — [2] *Relat.* IIe *sect.* n. 3, 4, 9. — [3] *Ibid.* n. 21.

la peste, des communautés. M. de Cambrai demeure d'accord, que l'autre lettre du même prélat avoit suivi la condamnation qu'il avoit faite de ses mauvais livres avec ceux de Molinos, comme contenant la doctrine des quiétistes. On peut juger combien cet évêque estimoit madame Guyon, infectée de ces sentiments. Il semble que M. de Cambrai veuille se moquer quand il se fonde encore sur mon témoignage : mais pour cela il me suppose des actes faux : il hasarde tout ce qu'il lui plait, sur la foi de madame Guyon : il avance, contre la vérité du fait, que je ne réponds rien à ses objections, que je ne fais rien avouer ni rétracter à madame Guyon, pendant qu'il voit le contraire; pendant que, dans le fait, il est constant que je réponds amplement à tout; et qu'il est certain, dans le droit, que mes réponses sont sans réplique. Comment veut-il qu'on appelle ces expresses oppositions à la vérité, et après cela de quelle croyance veut-il être digne dans ses récits?

32. Quand il dit pour autoriser son estime : « Je vois marcher devant moi les lettres de feu » M. de Genève : je vois marcher après moi l'at- » testation de M. de Meaux[1] : » ne lui peut-on pas répondre avec vérité ; Non, vous ne voyez point marcher devant vous les lettres du feu évêque de Genève : et pour ne m'arrêter pas à la date postérieure d'une de ces lettres, quand vous avez commencé d'estimer madame Guyon, en l'an 1689, vous voyiez marcher devant vous, en 1683, une lettre qui convainquoit cette femme de renverser l'esprit des communautés les plus saintes : vous voyiez marcher devant vous un ordre du même prélat, qui, conformément à sa lettre, l'éloignoit, avec le père La Combe, de son diocèse, où elle brouilloit les communautés. Vous voyiez encore marcher devant vous la censure du même évêque, de 1688, où les livres de cette femme si estimable sont condamnés avec ceux de Molinos, *comme contenant les maximes artificieuses du quiétisme.* Vous voyiez marcher devant vous tout ce que fit ce prélat pour faire rappeler à Paris les filles des Nouvelles Catholiques dont vous étiez alors supérieur, et vous n'avez pu ignorer ce qui se passa sur ce sujet environ en l'an 1686. Vous voyiez marcher devant vous les censures de Rome de 1688 et de 1689, contre les livres du père La Combe et de madame Guyon[2] : les ordres du roi pour renfermer ce religieux aussitôt qu'il fut revenu en France avec madame Guyon, après leurs voyages, et les perpétuels soupçons que l'on eut de leur mauvaise doctrine et de leur mauvaise conduite encore cachée alors, mais qui n'a que trop éclaté depuis. La conduite du directeur faisoit-elle beaucoup d'honneur à la dirigée? Voilà ce qui précédoit le choix que vous avez fait de cette femme pour être *votre amie dans ce commerce spirituel* que vous racontez.

33. Ici toute votre ressource est de m'impliquer, si vous pouviez, dans votre erreur. Vous avez vu, dites-vous, marcher après vous l'*attestation de M. de Meaux*[1] ; où madame Guyon est si estimée, « qu'on lui défend d'écrire, d'ensei- » gner et dogmatiser dans l'Église, ou de répan- » dre ses livres imprimés ou manuscrits, ni de » conduire les ames dans la voie de l'oraison ou » autrement. » Vous faites encore marcher après vous un acte qui ne fut jamais, comme je viens de le montrer; et je perdrois trop de temps, si je voulois raconter ici tout ce qui a véritablement marché après vous contre cette femme, que vous estimez tant, et que vous avez *laissé* tant *estimer.*

ARTICLE III.

Sur ma condescendance envers madame Guyon et envers M. de Cambrai.

§ I. Mes paroles, d'où M. de Cambrai tire avantage.

1. Je trouve deux choses qui ont grand rapport dans la Reponse de M. de Cambrai : l'une est l'avantage qu'il tire de ma condescendance envers madame Guyon; l'autre est celui qu'il tire aussi de ma douceur envers lui-même.

2. J'avois raconté, dans ma Relation[2], la prière que m'avoit faite M. de Cambrai, de *garder du moins quelques uns de ses écrits en témoignage contre lui, s'il s'écartoit de mes sentiments :* et la réponse que je lui fis sur cette proposition : *Non, monsieur, je ne veux jamais d'autre précaution avec vous, que votre foi.* Par ce motif obligeant je rendis tous les *papiers* que l'on m'avoit confiés : et ce procédé de confiance m'a attiré le reproche qu'on va entendre.

§ II.

M. DE CAMBRAI.

3. « Mais encore d'où vient que M. de Meaux » n'a gardé aucun de ces manuscrits impies que » je le priois de garder, comme il le reconnoit

[1] *Rép. ch.* 1, *p.* 19. — [2] *Actes contre les Quiet.*

[1] *Attest. de M. de Meaux. Rép. de M. de Cambrai, ch.* 1, *p.* 16, 17. — [2] *Relat.* III*e sect. n.* 14.

» dans sa Relation? Puisqu'il ne m'avoit pas encore désabusé de tant d'erreurs capitales, ne » devoit-il pas garder mes écrits pour me montrer, papier sur table, en quoi je m'étois égaré? » Qu'y avoit-il de plus propre pour cette discussion, que de garder, selon mon offre, dans » l'attente d'un charitable éclaircissement, ces » manuscrits, où mes illusions étoient si marquées [1] ? »

4. Voici encore la réflexion de cet archevêque, sur ce que je dis de ses lettres qui pouvoient peut-être servir à *lui rappeler ses saintes soumissions, en cas qu'il fût tenté de les oublier* [2]. « Il croyoit donc, répond-il [3], que je pouvois » être tenté d'oublier mes soumissions. Pour » s'assurer contre ce cas, n'étoit-il pas encore » plus important de garder des preuves de mes » erreurs que celles de mes soumissions? »

5. Il fait un autre raisonnement [4] : « On peut » juger de ce que M. de Meaux pensoit alors de » mes égarements, par les choses qu'il en dit encore aujourd'hui. *Je crus*, dit-il [5], *l'instruction* » *des princes de France en trop bonne main,* » *pour ne pas faire en cette occasion tout ce* » *qui serviroit à y conserver un dépôt si important.* Quelque soumission et quelque sincérité » que j'eusse, pouvoit-il croire ce dépôt important en bonne main, supposé que je crusse que » la perfection consiste dans le désespoir, dans » l'oubli de Jésus-Christ, dans l'extinction de » tout culte intérieur, dans un fanatisme au-dessus de toute loi? Ces erreurs monstrueuses » sont-elles de telle nature, qu'un homme tant » soit peu éclairé ait pu de bonne foi ignorer » qu'elles renversent le christianisme et les bonnes mœurs? Est-ce un fanatique admirateur » d'une femme, qui se dit plus parfaite que la » sainte Vierge, et destinée à enfanter une nouvelle Église? Est-ce le Montan de la nouvelle » Priscille, dont la main est si bonne pour le dépôt important de l'instruction des princes? » Devoit-il me croire propre à une instruction si » importante, avec des erreurs si palpables, avec » un cerveau si affoibli, avec un cœur si égaré... » Ma soumission seule, si j'eusse en tant d'erreurs impies, ne pouvoit justifier ce prélat. On » il a trop peu fait en ce temps-là, ou il fait beaucoup trop maintenant. » M. de Cambrai répète cent fois les mêmes raisonnements sur ma douceur envers madame Guyon et envers lui-même. Je ne raconterai pas ces vaines redites, puisque je suis assuré qu'on me rendra témoignage d'avoir mis ici tout le fort.

[1] *Rép. ch.* II. *p.* 45. — [2] *Relat.* III[e] *sect. n.* 18. — [3] *Rép. ch.* II. *p.* 55. — [4] *Ibid.*, *p.* 54, 55. — [5] *Relat.* III[e] *sect. n.* 9.

RÉPONSE.

Premier point : raisons de ménager M. de Cambrai.

6. Je réponds : Mes motifs, pour ne pas pousser M. l'abbé de Fénelon, étoient justes, malgré ses erreurs qui m'étoient connues.

1° C'étoit lui qui nous les découvroit avec une si apparente ingénuité, que nous ne pouvions douter de sa confiance, ni connoître sa confiance sans espérer son retour.

2° Il promettoit une entière soumission avec les termes les plus efficaces qu'on eût pu choisir, » jusqu'à promettre dès le premier mot sans discussion, comme un petit écolier, de se rétracter, de quitter tout, sa charge même, et se retirer pour faire pénitence. » On n'a qu'à relire ses lettres, et on jugera si jamais on a exprimé sa soumission en termes plus forts, et avec un plus grand air de sincérité.

3° Ses erreurs n'étoient pas connues : il y avoit bien des bruits répandus de son étroite liaison avec madame Guyon : mais personne, qui nous fût connu, ne savoit qu'il fût son approbateur, ni qu'il en voulût soutenir ni pallier la doctrine. Il y avoit de l'inconvénient à faire paroître de la division dans l'Église sur cette matière; à donner de l'autorité à l'erreur par une approbation si considérable; à pousser un homme important, et à le jeter peut-être dans une invincible opiniâtreté.

4° Si ses erreurs étoient excessives, leur excès même nous persuadoit qu'il n'y pouvoit pas persister long-temps, surtout dans une matière qui n'étoit pas encore si bien éclaircie, qu'elle ne pût donner lieu à quelque surprise passagère.

5° Ce n'étoit pas lui seulement que nous croyions ramener, mais encore ses amis qu'il tenoit absolument en sa main; et nous espérions, en les ramenant avec lui, sauver de dignes sujets.

6° A la vérité nous déplorions son entêtement sur le sujet de madame Guyon : mais nous la voyions elle-même à l'extérieur si disposée à la soumission, et à renoncer tant à sa mauvaise doctrine qu'à ses autres illusions, que nous ne pouvions nous persuader qu'il dût arriver à M. l'abbé de Fénelon de la soutenir plus qu'elle ne faisoit elle-même. Nous croyions même que l'honneur du monde nous aideroit en cela, et qu'un homme de cette conséquence ne voudroit pas commettre sa réputation à protéger cette femme, à se déclarer son disciple et son sectateur. Qui pouvoit imaginer tous les tours qu'il donneroit à son esprit pour la défendre, pour l'abandonner, pour la sauver, pour la condamner

en même temps? Le monde n'avoit jamais vu d'exemple d'une souplesse, d'une illusion et d'un feu de cette nature.

7° Je n'étois pas seul de cet avis : j'étois appuyé par les sentiments d'un prélat aussi sage que M. de Châlons, et d'un prêtre aussi vénérable que M. Tronson, qui avoit élevé M. l'abbé de Fénelon; et que cet abbé avoit toujours regardé comme son père. Nous ne désavouerons pas que l'amitié ne soit entrée dans nos sentiments : on est bien aise de la concilier avec la raison, et cette disposition n'est pas malhonnête.

Deuxième point : avantages que tire M. de Cambrai de ma condescendance.

7. Après toutes ces raisons, nous avons l'événement contre nous : et c'est pourquoi je me tais, et je me laisse juger comme on voudra. Mais quant à M. l'abbé de Fénelon, pour me condamner comme il fait sur mon énoncé, il faut qu'il ait dépouillé tout sentiment humain, et qu'il parle contre lui-même plus que contre moi. Il faut qu'il dise : Vous avez tort de m'avoir cru sur mes soumissions : vous deviez sentir que j'en savois plus que vous, et que mieux et plus finement qu'aucun autre homme du monde, je savois donner de belles paroles à un homme simple. Que M. de Meaux etoit innocent de s'amuser à mes promesses! comment n'avoit-il pas l'esprit de songer que le temps les demandoit alors; que je saurois bien en un autre temps reprendre mes avantages, et me relever, après être venu à mon but? Non, il ne faut rien donner à l'amitié, à la confiance, à la réputation où étoit un homme : vous deviez me pousser à bout, et n'attendre pas que je vous fisse un crime de votre douceur.

8. Voilà, dans le fond, le raisonnement qu'il faut faire pour nous condamner : mais en même temps voilà de quoi rendre les hommes défiants à toute outrance, et leur procédé le plus dur, le plus inhumain, le plus odieux. Pour moi je n'en sais pas tant, je le confesse : je ne suis pas politique : je ne connois pas les raffinements qui font les esprits que les gens du monde veulent nommer supérieurs. Simple et innocent théologien, je crus avoir assez fait pour la vérité, en liant M. de Cambrai par des articles théologiques : mais j'ignorois que certains esprits se mettent au-dessus de tout; qu'ils introduisent un nouveau langage qui fait dire tout ce qu'on veut; et que, pleins de distinctions et de défaites, en trompant visiblement le monde ils savent encore se donner des approbateurs.

9. Tournons néanmoins la médaille : faisons que j'aie suivi ces nobles conseils : que sans égard à promesses, soumissions, inconvénients, j'aie dénoncé M. de Cambrai, brûlé madame Guyon de mes propres mains, toute renonçante qu'elle étoit à ses visions et à ses erreurs; que ne diroit pas M. de Cambrai contre un procédé si inique? Je vois donc bien ce que c'est : j'ai affaire à un homme enflé de cette fine éloquence qui a des couleurs pour tout; à qui même les mauvaises causes sont meilleures que les bonnes, parcequ'elles donnent lieu à des tours subtils que le monde admire; à des inventions délicates, qui ne subsistent sur rien, et dont on est l'artisan et le créateur. Que lui dirai-je, sinon avec l'Évangile [1] : *Nous avons chanté d'un ton agréable, et vous n'avez point dansé : nous avons entonné des chants lugubres, et vous n'avez point pleuré. Jean est venu, ne mangeant ni ne buvant*; avec une austérité et un jeûne effroyable : *et ils disent : Il est possédé du malin esprit : le Fils de l'Homme est venu* dans une vie plus commune *buvant et mangeant* avec les hommes, et ne dédaignant pas leurs festins : *et ils ont dit : C'est un homme de bonne chère?* Ils sont prêts à tout contredire. Quoi! vous aviez peur de madame Guyon; cette pauvre femme affligée, captive, que personne ne soutenoit [2]? Mais quoi, d'autre part, vous ne la brûliez pas avec ses livres [3]? Quoi, vous m'avez épargné moi-même pendant que j'étois entre vos mains? vous n'avez point publié mes erreurs cachées? Quoi; vous ne voulez pas m'aider à les couvrir de subtiles excuses, après que je les ai déclarées? Quoi que vous fassiez, vous aurez tort. Mais malgré la subtilité et l'esprit de contradiction qui anime les sages du monde, il n'y aura que la paille qui soit emportée, *et la véritable sagesse sera justifiée par ses enfants* [4].

10. Quel est le vrai caractère de cet homme contentieux, dont l'apôtre a dit : *Nous n'avons pas cette coutume, ni l'Église de Dieu* [5]? Et n'en est-ce pas un trait trop visible, de faire un crime à un ami, d'avoir voulu vous gagner le cœur, et le prendre par la confiance? C'est ce que j'avois espéré, en refusant l'offre que reconnoît M. de Cambrai, de me laisser quelques-uns de ses manuscrits, pour le convaincre en cas qu'il vînt à changer. Il est vrai naturellement que je fus touché de ce moyen qu'il trouva d'assurer sa sincérité, en me laissant contre lui de telles preuves. Mais moi, tant j'étois simple, plein de candeur et de confiance; moi, dis-je,

[1] *Matth.* XI. 17, 18 *et seq.* — [2] *Mém. de M. de Cambrai. Relat.* IVe *sect. n.* 19. — [3] *Rép. ch.* II, *p.* 36. — [4] *Matth.* XI. 19. — [5] *I. Cor.* XI. 16.

qui ne voulois mettre ma sûreté que dans son bon cœur, je refusai toute autre assurance; et après que, pour gage de sa bonne foi, je n'ai voulu qu'elle-même, il me vient dire aujourd'hui: Vous sortez de la vraisemblance, quand vous vous vantez de vous être fié à mon bon cœur, et le mien n'étoit pas tel que vous le pensiez.

Troisième point : sur les papiers que j'ai rendus.

11. Il me reproche qu'en lui rendant ses papiers, j'ai gardé ses lettres, sans vouloir comprendre ma juste réponse [1] : que la différence est extrême entre les lettres, qu'on ne vous écrit que pour être à vous; et des papiers qu'on dépose entre vos mains pour les rendre après la lecture. On n'a au reste à rendre aucune raison, pourquoi on garde des lettres : M. de Cambrai en a gardé des miennes, dont il produit des extraits, sans que je lui en demande aucune raison. Mais supposé même qu'il m'ait peut-être, et sans l'assurer, passé dans l'esprit une pensée, un soupçon qu'il lui pouvoit arriver d'être tenté sur ses soumissions, j'ai bien voulu dire sans façon, que ses lettres auroient pu servir à lui en rappeler le souvenir : et il me fait un procès sur cette parole. C'est pourtant autre chose d'être tenté, ce qui peut arriver au plus vertueux; autre chose de succomber à la tentation : et quoi qu'il en soit, j'ai voulu marquer à M. de Cambrai, que si j'ai été capable de garder entre mes mains des moyens pour le rappeler en secret à ses soumissions, positivement j'ai voulu m'ôter le moyen de le convaincre en public de ses erreurs. Que peut-il trouver mauvais dans ce procédé, si ce n'est trop d'honnêteté et de confiance? « N'étoit-il pas, dit-il [2], plus important, de garder les preuves de mes erreurs, que celles de » mes soumissions? » Oui, sans doute, si j'avois songé à le convaincre d'erreur dans le public. « Ma soumission, poursuit-il, ne prouve que ma » docilité, peut-être excessive. Pourquoi étoit-il » (M. de Meaux) si précautionné et si défiant sur » les soumissions qui ne prouvent rien contre » moi, pendant qu'il l'étoit si peu sur la preuve » des erreurs qui étoient le point capital? » La raison est évidente : quand sur ce point capital on ne songe à rien; et que loin de desirer d'en avoir la preuve, on consent par une absolue confiance à s'en priver, on ne veut point qu'un ami sente de la défiance. On rend les hommes défiants en l'étant soi-même : tout mon but étoit de gagner M. l'abbé de Fénelon : ainsi ce qu'il me reproche avec tant d'amertume, c'est sur le sujet de ses erreurs d'avoir autant que j'ai pu tout remis à sa bonne foi : content d'avoir satisfait à la vérité par les Articles, je n'en voulois pas davantage. L'événement m'a trompé : si mon procédé sincère avoit eu un meilleur succès, ma joie auroit peut-être été trop humaine : quoi qu'il en soit, voilà mon crime envers ce prélat : comme s'il vouloit avouer qu'il falloit le connoître mieux que je n'ai fait; et qu'y a-t-il qui ressente plus l'esprit de contention, qu'une chicane aussi malhonnête que celle de m'accuser de trop de crédulité en sa faveur?

Quatrième point.

12. Pendant que nous parlons tant des écrits que M. de Cambrai nous avoit confiés, et que nous lui avons rendus par les motifs qu'on vient de voir, il est impossible que le lecteur ne soit curieux de savoir quels ils étoient. Mais pour abréger cette discussion, M. de Cambrai va nous l'apprendre lui-même. Car encore que ces Mémoires fussent écrits avec tout le soin et avec toute la finesse dont il est capable, comme le peuvent témoigner ceux qui les ont lus, et comme aussi il seroit aisé de le justifier par mes extraits; ce prélat les appelle partout, et dès l'abord quatre fois de suite, des « recueils informes, écrits » à la hâte et sans précaution : dictés avec pré- » cipitation et sans ordre à un domestique, et » qui passoient, sans avoir été relus, dans les » mains de M. de Meaux [1]. » Il devoit du moins ajouter, qu'il les confioit également à M. de Châlons et à M. Tronson, qui, comme moi, peuvent témoigner que quelques uns étoient de sa main et digérés à loisir, et tous les autres d'un caractère aussi bien que d'un style élégant, correct, où rien ne sentoit la négligence. M. Tronson nous en fit d'abord des extraits qu'on ne lisoit point sans frayeur, tant les propositions en étoient étranges et inouïes. Sans doute il en a parlé à M. de Cambrai à qui il aura laissé quelque forte impression contre ces mémoires étonnants, surtout contre celui où l'auteur traitoit de saint Clément d'Alexandrie : c'est donc pour en excuser les erreurs palpables, qu'il les traite d'ouvrages informes, mal digérés et précipités. Et il sent si bien que c'étoit le fond même de la doctrine qui y étoit à reprendre, qu'il ne les sauve qu'en disant que « ce n'étoit que des re- » cueils secrets et informes tant des preuves du » vrai, que des objections qu'on pourroit faire pour le faux [2]. » C'est ainsi qu'en use ce prélat.

[1] *Relat.* III[e] *sect.*, n. 15. — [2] *Rép. ch.* II, p. 33.

[1] *Rép. à la Relat. ch.* II, p. 40, 41, 42, 45, 48, *etc.* — [2] *Ibid. Conclus.* p. 167.

Quand il parle comme Molinos, ce n'est qu'une objection : quand M. l'évêque de Chartres le convainc par son propre écrit, d'avoir avoué le mauvais sens de son livre sur l'extinction du motif de l'espérance, c'est un argument *ad hominem :* quand il pousse les choses trop loin, c'est qu'il exagère. Quand est-ce donc qu'il aura parlé naturellement? Il est vrai que dans ces mémoires manuscrits il propose des sentiments si outrés, qu'il est contraint d'avouer qu'il y a de certains endroits d'exagération [1], principalement sur saint Clément d'Alexandrie : mais il ne sauroit nier qu'ordinairement les plus grands excès ne soient ses dogmes; et nous savons positivement, que sa *gnose,* comme il l'appeloit en traduisant le grec de saint Clément d'Alexandrie, quoique pleine des sentiments les plus outrés est encore aujourd'hui la règle secrète du parti.

13. Dans sa Réponse latine à M. l'archevêque de Paris qu'il voudroit bien nous cacher, quoiqu'à Rome il la distribue imprimée à ceux qu'il croit affidés, il ne cesse de répéter, que ses » mé» moires manuscrits étoient indigestes; imprudemment, mal-à-propos et précipitamment » dictés: *indigesta, incomposita, properè, præ» posterè, incautè et inconditè dictata :* » et qu'ils contenoient une matière informe et mal digérée : *rudem indigestamque materiam:* Dieu est juste : j'avois voulu de bonne foi m'ôter la preuve que me fournissoient les manuscrits de M. de Cambrai; mais sa conscience le trahit, et ce qu'il en dit justifie assez tout ce que j'ai raconté dans ma Relation.

14. Bien plus : contre sa pensée et contre la mienne, je l'avoue, ses propres lettres servent encore à le convaincre. Une bonne et sûre doctrine ; une conscience assurée et ferme, n'oblige jamais à consulter avec tant d'angoisse : à proposer de « tout quitter, et même sa place : » de « s'aller cacher pour faire pénitence le reste de » ses jours, après avoir abjuré et rétracté publi» quement la doctrine égarée qui l'aura séduit [2]. » C'est ainsi que parle un homme qui sent qu'il innove, et à qui, malgré qu'il en ait, sa conscience reproche ses innovations. C'est ce que je vois, maintenant qu'il a égalé son obstination à son erreur : c'est ce que je ne voyois pas dans le temps que la soumission qui m'a trompé lui cachoit peut-être à lui-même son propre fond. Quoi qu'il en soit, s'il a voulu me surprendre par les plus fortes expressions, et avec le plus grand air de sincérité; n'est-il point peiné en lui-même du succès d'un tel dessein? Que s'il me parloit sincèrement, et qu'il eût véritablement dans le cœur tout ce qu'il montroit par de si vives expressions, pourquoi, dans l'opinion que j'avois de lui, trouve-t-il si étonnant que je l'aie cru? ne puis-je pas lui rendre ses propres paroles, et lui répondre ce qu'il dit lui-même touchant madame Guyon : « Il me parut que je » voyois en elle ces marques d'ingénuité, après » lesquelles les personnes droites ont tant de » peine à se défier de la dissimulation d'au» trui [1]? » Pourquoi ne voudroit-il pas que j'aie cru voir en lui les mêmes marques? Veut-il dire qu'il étoit visible qu'il ne les avoit pas? N'est-ce pas là s'accuser lui-même en me voulant faire mon procès? Mais il sait bien d'autres détours, et il est temps de découvrir plus à fond encore toutes ses adresses.

[1] *Rép. à la Relat. ch.* II. *p.* 47, *etc.* — [2] *Mém. de M. de Cambrai. Relat.* III. *sect. n.* 4.

ARTICLE IV.

Détours sur l'approbation des livres imprimés de madame Guyon, et de sa doctrine.

1. Ceux qui ne veulent pas croire toutes les souplesses de M. l'archevêque de Cambrai, en vont découvrir une preuve surprenante ; car on lui va voir à la fois condamner et absoudre madame Guyon, l'accuser tout ensemble, et s'en déclarer le protecteur : et l'Église n'a point d'exemple de semblables subtilités.

§ I. Ambiguïtés.

M. DE CAMBRAI.

2. « Je supposois qu'on pouvoit excuser une » femme ignorante sur des expressions irrégu» lières et contraires à sa pensée, pourvu qu'on » fût bien assuré de sa sincérité. De là vient » que j'ai parlé ainsi dans le Mémoire que l'on » a produit contre moi : *Je n'ai pu ni dû igno» rer ses écrits : quoique je ne les aie pas exa» minés tous à fond dans le temps, du moins » j'en ai su assez pour devoir me défier d'elle, » et pour l'examiner en toute rigueur* [2]. Ainsi » je l'excusois sur ses écrits par ses intentions, » sans vouloir néanmoins approuver les livres : » quoique je les eusse lus assez négligemment, » ils m'avoient paru fort éloignés d'être corrects.

3. » Pour l'examen rigoureux de ces deux » ouvrages (du *Moyen court,* et du *Cantique*) par rapport au public, c'étoit son évêque qui

[1] *Rép. ch.* I. *p.* 21. — [2] *Mém. de M. de Cambrai. Relat.* IVe *sect. n.* 9, 15.

» devoit y veiller : n'étant que prêtre, je croyois » assez faire en tâchant de connoître ses vrais » sentiments.

4. « Il ne s'agissoit que des livres imprimés : » jusqu'alors je ne les avois jamais lus dans une » rigueur théologique, une simple lecture m'a- » voit déjà fait penser qu'ils étoient censurables. » Je ne les excusois ni ne les défendois, comme » mon mémoire le dit expressément : mais la » bonne opinion que j'avois de cette personne » ignorante, me faisoit excuser ses intentions » dans les expressions les plus défectueuses [1]. »

RÉPONSE.

5. On ne sait si M. de Cambrai veut approuver ou improuver les livres de madame Guyon. D'un côté, c'est les improuver, que de les croire *fort éloignés d'être corrects*; que de les trouver *censurables par une simple lecture* : de l'autre, c'est les approuver, que de chercher *dans l'intention* secrète d'un auteur une excuse à ses *expressions les plus défectueuses*, après un *examen à toute rigueur* que ce prélat convient d'avoir fait.

6. Cependant il nous échappera bientôt : car malgré cet examen rigoureux, vous trouverez, trois lignes après, qu'*il y a un examen rigoureux par rapport au public*, que M. de Cambrai ne veut point avoir fait; et il ajoute qu'il n'avoit jamais lu les livres de madame Guyon dans *une certaine rigueur théologique* [1]. Il y a donc une rigueur théologique et par rapport au public, où M. de Cambrai n'est pas entré : et il y a pourtant outre cela un *examen à toute rigueur*, auquel il avoue qu'il se croyoit obligé.

7. S'il s'agissoit de faits personnels, j'avoue que l'on pourroit distinguer l'examen d'un livre d'avec l'examen rigoureux de la personne : mais que dans l'examen d'un livre il y en ait un d'une *rigueur théologique* et par rapport au public, et un autre qui soit *rigoureux* sans être théologique, et sans aucun rapport avec le public, c'est ce que la théologie avoit ignoré. Mais cette réflexion va paroître encore dans une plus grande évidence.

§ II. Sur l'approbation des livres de madame Guyon.

M. DE CAMBRAI.

8. « M. de Meaux assure, du ton le plus affirmatif, que j'ai donné ces livres à tant de gens : » mais si je les ai donnés à tant de gens, il » n'aura pas de peine à les nommer : qu'il le » fasse donc, s'il lui plaît [1]. »

RÉPONSE.

9. M. de Cambrai me regarde comme si j'avois entrepris de lui prouver la distribution manuelle des écrits de madame Guyon. Mais ce n'est pas là de quoi il s'agit : un docteur met un livre en main à ceux qu'il dirige quand il l'estime et l'approuve : c'est ce qu'a fait M. de Cambrai. Car que veulent dire ces paroles de son Mémoire : « J'ai vu souvent madame Guyon : » je l'ai estimée : je l'ai laissé estimer par des » personnes illustres dont la réputation est chère » à l'Église, et qui avoient confiance en moi [2]. » Il donne assez à entendre ce que c'est que de *laisser estimer madame Guyon par ces personnes qui avoient confiance en lui*, en ajoutant tout de suite : « Je n'ai pu ni dû ignorer ses » écrits : » un peu après : « Je l'ai connue : je n'ai » pu ignorer ses écrits : moi prêtre, moi pré- » cepteur des princes, moi appliqué depuis ma » jeunesse à une étude continuelle de la doc- » trine, j'ai dû voir ce qui étoit évident [3]. » En entendant ces paroles naturellement, tout le monde en a tiré avec moi cette conséquence : que c'étoit avec ses *écrits* qu'il l'avoit *laissé estimer : ces personnes qui se fioient en lui*, visiblement étoient des personnes qu'il dirige, sur qui il a tout pouvoir, qui règlent leur estime par la sienne : il leur a *laissé estimer* madame Guyon avec ses écrits : pouvant les en détourner par un seul mot, il ne l'a pas voulu faire. Voilà le sens naturel et inévitable du Mémoire de M. de Cambrai. Mais qu'est-ce à un docteur, à un directeur de mettre en main un livre à ses pénitents, à ceux qu'il conduit, si ce n'est l'approuver? En l'approuvant on le met entre les mains de mille personnes beaucoup plus que si actuellement on en faisoit la distribution. Car faudra-t-il croire que ceux à qui ont laissoit estimer madame Guyon comme une personne si spirituelle, et d'une si haute oraison [4], ne lisoient point ses livres, où toute sa spiritualité étoit renfermée? M. de Cambrai avoue qu'il les connoissoit. C'étoit donc délibérément et en connoissance de cause qu'il les laissoit lire et estimer par ceux à qui une de ses paroles les auroit ôtés pour jamais. Ils disoient : M. l'abbé de Fénelon *n'a pu ni dû ignorer ces livres : lui prêtre, lui précepteur des princes, lui qui a dû savoir ce qui étoit évident*, n'a dû ni pu ignorer s'ils étoient évi-

[1] *Rép. à la Relat. ch.* I, p. 21, 25. — [2] *Ibid.* p. 20.

[1] *Rép.* p. 21. — [2] *Mém. de M. de Cambrai. Relat.* IV[e] *sect. n.* 9. — [3] Ibidem, n. 15. — [4] Ci-dessus, *ibid.* p. 30, 31.

demment estimables. Il nous les laisse lire dans cette pensée : ils sont donc évidemment bons : nous pouvons régler sur ces livres notre conscience. Où est le zèle, où est la prudence, où est l'autorité d'un directeur si ces conséquences sont douteuses? Sans doute, il falloit deviner qu'il avoit examiné madame Guyon avec ses livres *en toute rigueur;* mais non pas en toute rigueur *théologique*, ni *par rapport au public :* se moque-t-on quand on pense éblouir le monde par ces vaines distinctions?

§ III. Illusion sur l'intention et sur la question de fait.

M. DE CAMBRAI.

10. « Le sens d'un livre n'est pas toujours le » sens ou l'intention de l'auteur. Le sens du livre » est celui qui se présente naturellement en exa- » minant toute le texte: quelle que puisse avoir » été l'intention ou le sens de l'auteur, un livre » demeure en rigueur censurable par lui-même » sans sortir de son texte, si son vrai et propre » sens, qui est celui du texte, est mauvais : alors » le sens ou intention de la personne ne fait » excuser que la personne même, surtout quand » elle est ignorante. En posant cette règle reçue » de toute l'Église, je ne fais que dire ce que » M. de Meaux ne peut éviter de dire autant » que moi : d'un côté, il a condamné les livres » de madame Guyon : de l'autre, il lui fait dire » qu'elle n'avoit aucune des erreurs portées par » sa condamnation [1]. »

RÉPONSE.

11. J'arrête ici le lecteur, pour le faire souvenir que ce qu'on fait dire ici à M. de Meaux est inventé d'un bout à l'autre; comme il a déja été dit [2] : après cela, reprenons la suite de la réponse.

M. DE CAMBRAI.

12. « Cette distinction est très différente de » celle du fait et du droit qui a fait tant de bruit » en ce siècle. Le sens qui se présente naturel- » lement, et que j'ai nommé SENSUS OBVIUS, en » y ajoutant NATURALIS, est, selon moi, le sens » véritable, propre, naturel et unique des livres » pris dans toute la suite du texte, et, dans la » juste valeur des termes : ce sens étant mau- » vais, les livres sont censurables en eux-mê- » mes et dans leur propre sens : il ne s'agit » donc d'aucune question de fait sur les li- » vres. »

[1] *Rép. ch.* II, 3[e] *obj. p.* 33. — [2] *Voyez ci-dessus art.* II, *p.* 15, 16, *etc.* — [3] *Rép. ibid. p.* 36.

RÉPONSE.

13. Veut-il introduire dans l'Église une nouvelle question de fait? Non, dit-il; *et il ne s'agit d'aucune question de fait sur les livres* de madame Guyon. Il y a pourtant une nouvelle question de fait, puisqu'en avouant que ces livres sont condamnables en leur propre sens, il veut trouver un moyen de les sauver au sens de l'auteur : car écoutons ses paroles : « Ces li- » vres sont condamnables au sens véritable, » propre, naturel et unique pris dans toute la » suite du texte, et dans la juste valeur des ter- » mes. » Et en même temps il saura trouver le moyen de disculper son amie, et de dire que ce sens « non seulement véritable, propre, natu- » rel, qui se présente d'abord, mais encore uni- » que pris dans toute la suite du texte, et dans » la juste valeur des termes, » n'est pas le sien.

14. S'il s'agissoit de quelques paroles, de quelques propositions détachées, il seroit peut-être permis de soupçonner de la surprise ou de l'ignorance en quelques endroits; mais que dans des livres de système, comme on parle, et pleins de principes, on ait trouvé le moyen de répandre « dans toute la suite du texte et dans la » juste valeur des termes un sens propre, na- » turel et unique » qui soit contraire au sens de l'auteur, ce ne seroit pas, comme le suppose M. de Cambrai, l'ouvrage d'une personne ignorante, mais l'effet du plus profond artifice.

§ IV. Sur le refus de l'approbation de mon livre.

M. DE CAMBRAI.

15. « Je n'ai pas voulu justifier les livres de » madame Guyon par les sentiments de l'au- » teur; mais seulement ne les condamner pas » jusqu'au point où M. de Meaux les condam- » noit, parceque cette condamnation terrible » retomboit sur les intentions de la personne » même [1]. »

RÉPONSE.

16. Je ne sais ce qu'il veut m'imputer avec cette *terrible condamnation qui retomboit, non point sur le livre de madame Guyon, mais sur les intentions de la personne*. Dans la condamnation d'un livre, ni moi ni qui que ce soit ne nous sommes jamais avisés de condamner le sens et l'intention d'un auteur, d'une autre manière, qu'en *prenant la suite de son texte, et la juste valeur de ses termes.* Cette finesse qu'on me fait

[1] *Rép. ibid. p.* 37.

tourner contre la personne, m'est inconnue comme aux autres hommes. M. de Cambrai peut-il dire de bonne foi que mon livre, qu'il n'a retenu qu'une seule nuit [1], et dont il a seulement parcouru les titres, lui ait fait paroître un autre dessein? En tout cas, il auroit pu se désabuser en lisant le livre, où je n'ai pas seulement songé à connoître les intentions de madame Guyon, autrement que par la juste valeur de ses termes, et par la suite de son texte et de ses principes. Falloit-il m'imputer un chimérique dessein, pour prétexter le refus d'une approbation? Mais voyons comme il s'embarrasse en soutenant ce vain prétexte.

M. DE CAMBRAI.

17. « Le silence que je voulois POUSSER JUSQU'AU BOUT, n'étoit que pour n'imputer pas, » avec M. de Meaux, un système évidemment » abominable à madame Guyon. S'il n'eût fait » que condamner le livre de cette personne, en » disant qu'on pouvoit conclure de son texte des » erreurs qu'elle n'avoit pas eu intention d'enseigner, il auroit parlé sans se contredire, et » conformément à l'acte qu'il avoit dicté [2]. » On le voit : M. de Cambrai ne sauroit que dire sans le recours continuel à l'acte inventé qu'il allègue à chaque ligne [3]. Suivons : » mais lui imputer » (à madame Guyon) un système toujours soutenu et évidemment abominable, c'étoit se contredire pour attaquer les intentions de la personne, et c'est ce que je ne croyois pas devoir » approuver. »

RÉPONSE.

18. Laissons à part la contradiction qu'il ne cesse de m'imputer contre la vérité des actes : celle où il tombe est visible. » M. de Meaux » devoit dire qu'on pouvoit conclure du texte » de madame Guyon des erreurs qu'elle n'avoit » pas eu l'intention d'enseigner. » Ainsi, dans le sentiment de M. de Cambrai, je ne pouvois condamner madame Guyon que par des conséquences. Il oublie ce qu'il vient de dire, que son livre étoit censurable » en lui-même, dans son » sens naturel, propre, unique, qui se présente » d'abord, et qui de plus est vrai selon la suite » du discours, et la juste valeur des termes [4]. » Mais un sens pris de cette sorte n'est pas un sens tiré par conséquences. C'est donc plus que par conséquences; c'est immédiatement et dans son sens, non seulement naturel et propre, mais encore unique, qu'il falloit condamner ces livres.

19. C'étoit dans ce sens *unique* que se trouvoient ces *abominations* : car le texte visiblement ne peut être censurable que par-là : donc ces *abominations* ne se tiroient point par conséquences, mais se trouvent dans le texte même » en » son sens propre et unique, selon toute la suite » du discours et la juste valeur des termes. »

20. Après cela, vouloir faire dire à M. de Meaux que ce sens *unique* du livre, dans toute la suite, est contraire à l'intention de l'auteur, c'est, contre la supposition, vouloir me rendre complice de la plus pernicieuse de toutes les illusions.

21. C'est donc M. de Cambrai qui se contredit, et non pas moi; puisqu'il assure d'un côté, que ces livres favoris sont censurables par eux-mêmes dans leur sens propre, naturel, unique, qui se présente d'abord : et de l'autre, qu'ils ne le sont que par conséquences.

22. C'est encore se contredire, que d'enseigner d'un côté, comme fait M. de Cambrai, qu'il a *déja condamné* ces livres chéris, *dans leur vrai, propre et unique sens* [1] : et de l'autre, de n'y trouver pour toute matière de condamnation *que des équivoques, des exagérations qui leur sont communes avec les saints et un langage mystique* dont le sens est bon, et auquel aussi on n'oppose *qu'un sens rigoureux où l'auteur n'a jamais pensé* [2].

23. Mais encore est-il véritable qu'avec toutes ces finesses, M. de Cambrai ne sort point d'affaire. Ceux à qui il a *laissé estimer les livres de madame Guyon* ne devinoient pas ce sens de l'auteur contraire au sens *propre, naturel, unique*, qu'inspiroit la suite du texte. Quand il dit, qu'il a laissé estimer la personne et non pas les livres [3], nous avons vu le contraire par ses propres paroles [4]. Quand il ajoute : « Ne puis-je pas » l'avoir laissé estimer comme je l'estimois moi-» même, c'est-à-dire, sans estimer ses livres. » il se condamne lui-même, puisqu'il ne peut pas ne point estimer des livres pour la défense desquels on lui voit faire de si grands efforts.

24. Enfin, quand il écrit ces mots : « Je n'ai » point voulu justifier les livres par les senti-» ments de l'auteur, mais seulement ne les con-» damner pas [5] : » que fera-t-il, le cas arrivant, car il est sans doute qu'il peut arriver, où il faudra condamner un méchant livre? Sera-t-il reçu à répondre qu'on lui veut faire condamner des

[1] *Rép. ch.* V, *p.* 108. — [2] *Ibid. ch.* II, 3e *obj. p.* 60. — [3] *Voy.* ci-dessus *n.* 11. — [4] *Voy.* ci-dessus *n.* 10, 12.

[1] *Rép. ch.* VII, *p.* 156. — [2] *Mém. de M. de Cambrai. Relat.* IVe *sect. n.* 9, 13, 14, 15, 20, 22; Ve *sect. n.* 11; VIe *sect. n.* 10; XIe *sect. n.* 4 — [3] *Rép. ch.* VII, *p.* 154. — [4] *Voy.* ci-dessus *n.* 9. — [5] *Rép. ch.* II, 3e *obj. p.* 57.

intentions personnelles? Qui jamais a pu avoir un tel dessein, qui jamais a imaginé une telle excuse? On se contredit nécessairement dans une réponse de cette nature; car il faut dire d'un côté, comme a fait M. de Cambrai dans son Mémoire [1], que c'étoit en pesant la *valeur de chacun des termes* qu'il excuse madame Guyon, et de l'autre dans sa Réponse, que c'est par la *suite de ce discours* et par la *juste valeur des termes* que ses livres sont condamnables. Ainsi, quoi que puisse dire M. de Cambrai, il introduit une nouvelle question de fait dans la condamnation des livres de madame Guyon, mais une question de fait entièrement sans exemple. Dans la question de fait qu'il prétend avoir évitée, tout est plein d'exemples bien ou mal allégués; on entend retentir de tous côtés les trois chapitres et Honorius, le quatrième, le cinquième et le sixième concile, etc. La question de fait que M. de Cambrai met le premier sur le tapis n'est précédée d'aucun exemple, et tout est singulier dans ce prélat. D'ailleurs la question de fait qu'il introduit n'a point d'issue ni de fin, et ne peut jamais être résolue, puisque dans celle de ce dernier siècle qu'il rejette si loin, on oppose textes à textes, et paroles à paroles, ce qui peut être la matière d'une discussion : au lieu que dans la question de M. l'archevêque de Cambrai, il n'oppose à la *suite* et à la *valeur des paroles* et au sens unique qui en résulte, qu'une intention qu'on ne peut jamais pénétrer : d'où il s'ensuit qu'on ne peut plus pousser à bout ni Pélage, ni Arius, ni Nestorius, ni aucun autre hérétique, ni leurs défenseurs. Voilà ce qu'a entrepris M. de Cambrai pour justifier la malheureuse conduite qui lui a fait laisser estimer les livres de madame Guyon, et refuser son approbation à la juste condamnation qu'on en vouloit faire.

ARTICLE V.

Sur les entrevues avec madame Guyon, et sur le titre d'amie.

1. Voici sur ce sujet ce que je trouve imprimé dans la première édition de la Réponse de M. de Cambrai que j'ai en main. L'on y verra ce qu'il disoit naturellement.

M. DE CAMBRAI.

2. « Au reste, il faut expliquer ces paroles de » mon Mémoire : *Je l'ai vue souvent ; tout le* » *monde le sait*. Le monde savoit en effet que » je l'avois vue assez souvent pour l'estimer et » pour avoir dû prendre connoissance de sa spiritualité. Voilà ce que signifie ce *souvent*. Mais » il ne veut pas dire des entrevues fréquentes. » Mon extrême assiduité à Versailles faisoit que » j'allois rarement à Paris. Il est vrai qu'elle passoit de temps en temps à Versailles allant voir » une de ses parentes : mais quoique je l'aie vue » un assez grand nombre de fois pendant plus » de quatre ans, il est vrai néanmoins que ces » entrevues, par rapport à cet espace de temps, » n'étoient pas fréquentes [1]. »

RÉPONSE.

3. Quel entortillement dans tout ce discours ! Il ne sait s'il veut avouer qu'il ait vu souvent madame Guyon. Il distingue subtilement comme sur un point de théologie. Cependant il est véritable qu'il s'est toujours excusé d'avoir vu souvent cette femme; tant il croyoit peu avantageuses ses liaisons avec une fausse prophétesse remplie d'erreurs et de visions : et le monde est plein de gens irréprochables, qui racontent sans difficulté qu'il leur a toujours soutenu, qu'à peine l'avoit-il vue deux ou trois fois. Quoi qu'il en soit, sans examiner combien ont été fréquentes des entrevues qu'il voudroit bien diminuer, il suffit qu'il l'ait vue assez pour l'appeler son amie, et une amie d'une si étroite correspondance, d'une si grande distinction, qu'il ait dit partout dans son Mémoire et dans sa Réponse [2], que la réputation de cette femme étoit inséparable de la sienne propre.

M. DE CAMBRAI.

4. « On savoit que j'avois vu et estimé cette » personne; ceux qui me pressoient de la condamner l'appeloient mon amie. C'étoit en leur » répondant que je parlois leur langage, et que » je donnois le nom d'amie à une personne que » j'avois fort estimée [3]. »

RÉPONSE.

5. M. de Cambrai ne sait non plus s'il doit nommer madame Guyon son amie, que s'il doit reconnoître qu'il l'a vue souvent. Ce n'étoit pas lui qui l'appeloit son amie; et s'il lui donne maintenant ce titre si répandu dans son Mémoire [4], ce n'est que par complaisance, par

[1] *Mém. de M. de Cambrai. Relat.* IVe *sect.* n. 9.

[1] *Rép.* 1re *édit.* p. 17. — [2] *Mém. de M. de Cambrai. Relat.* IVe *sect.* n. 21, *etc. Rép. à la Relat. ch.* v. p. 99, 104, *etc.* — [3] *Rép.* 1re *édit.* p. 88. — [4] *Relat.* IVe *sect.* n. 15, 19, *etc.*

imitation, et à cause que ceux qui le pressoient de la condamner la nommoient ainsi : il donne tel tour qu'il veut à ses paroles, autant sur les moindres choses que sur la doctrine : on ne sait jamais si c'est lui qui parle de son propre fonds, ou s'il parle dans l'esprit des autres, par une impression du dehors, *ad hominem* si l'on veut. Qu'on est malheureux et incertain de soi-même, lorsqu'il faut toujours échapper par quelque finesse ! Puisque tout *son commerce n'a roulé que sur la spiritualité* de madame Guyon, il ne s'en excuseroit pas tant, s'il ne sentoit en sa conscience, que cette spiritualité qu'il trouvoit si belle, étoit dans l'esprit de tout le monde, non seulement odieuse, mais encore, pour me servir de ses termes, *abominable*[1].

ARTICLE VI.

Sur l'approbation des livres manuscrits de madame Guyon.

§ I. Que M. de Cambrai a su toutes les visions de cette femme.

M. DE CAMBRAI.

1. « Venons maintenant au fait que M. de » Meaux raconte. Il assure qu'il me montra » sur les livres de madame Guyon, toutes les » erreurs et tous les excès qu'on vient d'enten- » dre. Veut-il dire par-là qu'il m'apporta les » livres, et qu'il m'y fit voir ces erreurs et ces » excès; on pourroit croire qu'il veut le faire » entendre : mais il ne le dit pourtant pas posi- » tivement. Sa mémoire, qu'il depeint fraîche » et sûre, ne lui permet pas d'avancer ce » fait[2]. »

RÉPONSE.

2. M. de Cambrai ne voit que ce qu'il veut, et il nie même ce qu'il a sous les yeux. Il n'y a rien de plus clair que ces paroles de ma Relation: « J'entrai dans la conférence (avec M. l'abbé de » Fénelon) plein de confiance, qu'en lui mon- » trant sur les livres de madame Guyon les ex- » cès qu'on vient d'entendre, il conviendroit » qu'elle étoit trompée[3]. » On ne *montre pas* des faits *sur des livres* qu'on n'apporte point : aussi venois-je de dire en parlant de cette même matière, que « M. de Cambrai avoit vu ces cho- » ses, et plusieurs autres aussi importantes[4] : » ce n'étoit point un récit que je lui en faisois : j'assure qu'il les a vues. Je *ramassois* tous ces faits pour les lui *représenter;* et la suite fut en effet de les lui montrer sur les livres[1] : pourquoi aussi n'aurois-je pas apporté des livres qu'on avoue que j'avois en main ? Mais que sert à M. de Cambrai de nier que je lui en aie fait la lecture, puisqu'il avoue, après tout, par les paroles suivantes, que je lui en ai fait le récit ?

M. DE CAMBRAI.

3. « Il est vrai seulement que dans une assez » courte conversation, qu'il nomme une confé- » rence, il me raconta ces visions[2]. »

RÉPONSE.

4. Je ne sais encore quelle finesse peut trouver M. de Cambrai à nous avouer ce récit, plutôt sous le nom de conversation que sous celui de conférence. Quoi qu'il en soit, il ne niera pas qu'elle se fit chez lui, à heure marquée, et ses amis appelés durant une après-dînée et tant qu'il voulut, puisque j'étois venu pour cela. Ce que je lui récitai est étendu plus au long dans la première édition de sa Réponse. « Il me raconta, » dit-il[3] (M. de Meaux), que madame Guyon » s'imaginoit crever par une plénitude de gra- » ces, et la répandre sur les personnes qui » étoient en silence auprès d'elle. Il ajouta » qu'elle avoit prédit qu'il viendroit bientôt un » temps où l'oraison se répandroit abondam- » ment dans l'Église ; qu'elle étoit la femme de » l'Apocalypse, et l'épouse au-dessus de la mère » du Fils de Dieu. » Qu'il ne s'avise donc plus de nier que je lui aie raconté ces faits importants. Des visions qu'il avoue lui-même avoir été suffisantes à faire condamner madame Guyon, « ou comme folle ou comme impie, si » elle avoit parlé ainsi d'elle-même sérieuse- » ment[4], » méritoient d'être approfondies.

§ II. Que M. de Cambrai affoiblit et excuse tout.

M. DE CAMBRAI.

5. « Je répondis 1. qu'elle étoit folle et impie » si elle avoit parlé ainsi d'elle-même sérieuse- » ment. 2. Je remarquai que beaucoup de sain- » tes ames avoient raconté par simplicité cer- » taines graces particulières, mais dans un » genre très inférieur aux prodiges insensés » dont il s'agissoit. 3. Je dis que cette personne » m'avoit paru d'un esprit tourné à l'exagéra- » tion sur ses expériences. 4. J'ajoutai les paro- » les de saint Paul : *Éprouvez les esprits*[5]. »

[1] *Relat.* IVe *sect.* n. 15. — [2] *Rép. ch.* I, p. 27. — [3] *Relat.* IIe *sect.* n. 20. — [4] *Ibid.* n. 7.

[1] *Relat.* IIe *sect.* n. 17. — [2] *Rép. ch.* I, p. 27. — [3] *Rép.* 1re *édit.* p. 24. — [4] *Rép.* p. 27. — [5] *Ibid.*

RÉPONSE.

6. Veut-il avoir dit toutes ces choses; je passe tout, et je conclus 1. que selon M. de Cambrai madame Guyon paroissoit *tournée à exagérer ses expériences*, c'est-à-dire celles qui lui paroissoient avantageuses : ce qui est un caractère d'orgueil qu'il est forcé d'avouer ; 2. que M. de Cambrai vouloit affoiblir la vérité de mon récit par cette conditionnelle, *si elle avoit parlé ainsi d'elle-même sérieusement*. C'est ce qu'il fait plus à découvert dans la suite.

M. DE CAMBRAI.

7. « Ces choses que M. de Meaux me racon-» toit m'étoient nouvelles et presque incroyables. » J'avoue que je commençai à me défier un peu » de la prévention de ce prélat contre cette per-» sonne. Je ne reconnoissois en toutes ces cho-» ses aucune trace des sentiments que j'avois » toujours cru voir en madame Guyon [1]. »

RÉPONSE.

8. Quoi, M. Cambrai ne savoit rien de ces prodigieuses communications de graces? ses amis ne lui en avoient jamais rien dit? ou bien c'est qu'elles n'étoient pas véritables? Veut-on me faire produire les lettres originales qui en font la preuve? j'ai marqué dans ma Relation celles de madame Guyon qui confirment tout ce que j'avance : il faut me croire ou me démentir nettement sur des faits contre lesquels on n'allègue rien, et dont j'ai la preuve en main. Si M. de Cambrai en doutoit, il devoit approfondir la matière pendant que j'avois, outre les lettres que j'ai encore, les livres que j'ai rendus, et qu'il m'avoit fait confier lui-même : mais alors il ne doutoit point de la vérité de mes discours ; et maintenant même il n'ose les accuser de fausseté, content de se sauver par des subterfuges.

M. DE CAMBRAI.

9. « Madame Guyon m'avoit dit plusieurs fois » qu'elle avoit de temps en temps de certaines » impressions momentanées qui lui paroissoient » dans le moment même des communications » extraordinaires de Dieu, et dont il ne lui res-» toit aucune trace le moment d'après.... Elle » ajoutoit que, selon la règle, elle demeuroit » dans la voie obscure de la pure foi, ne s'arrê-» tant jamais volontairement à aucune de ces » choses..... Cette règle est celle du bienheu-» reux Jean de la Croix,.... du Père Surin, ap-» prouvé de M. de Meaux. Cet auteur remar-» que que de très saintes ames peuvent être » trompées par l'artifice de Satan, comme sainte » Catherine de Boulogne le fut durant trois ans » par un diable sous la figure de Jésus-» Christ [1]. » Il tourne ce raisonnement durant cinq ou six grandes pages, avec de ces sortes de répétitions, où l'on voit un homme qui, n'étant jamais content de ce qu'il dit, ne fait que le répéter.

RÉPONSE.

10. On voit comme il exténue et comme il excuse les excès de madame Guyon: mais il erre : elle s'arrêtoit si bien à ces visions, qu'elle en venoit à des pratiques, les inculquoit sérieusement, et avec une certitude étonnante, et les faisoit servir de fondement à son état, comme je l'ai fait voir dans la Relation [2]. Elle appuie d'une manière terrible sur le songe que j'ai raconté, et où M. de Cambrai affecte cent fois de ne trouver rien de mauvais que de s'être préférée à la sainte Vierge, en dissimulant l'idée infâme que je ne veux pas rappeler : c'est ce que le père Surin ni aucun spirituel n'auroit jamais approuvé : cependant M. de Cambrai excuse autant qu'il peut son indigne amie, et voudroit nous la donner comme une autre sainte Catherine de Boulogne.

§ III. Que M. de Cambrai a voulu pouvoir justifier madame Guyon.

M. DE CAMBRAI.

11. « Quand je proteste devant Dieu que je » n'ai point lu les manuscrits, le lecteur ne » doit soupçonner aucun artifice.... S'il étoit » vrai que je les eusse lus, et si j'étois capable » d'artifice, je n'aurois garde de faire donner à » M. de Meaux, par madame Guyon, ces ma-» nuscrits que j'aurois connus si capables de le » scandaliser... Ce prélat faisoit entendre qu'il » étoit zélé contre l'illusion et prévenu contre » les mystiques [3]. » Il répète et tourne encore ce raisonnement en cent manières différentes.

RÉPONSE.

12. Me veut-il louer ou blâmer quand il fait marcher ensemble ces deux qualités : je me montrois *zélé contre l'illusion et prévenu contre*

[1] *Rép. ch.* 1. p. 28.

[1] *Rep. ch.* 1. p. 28. 29.— [2] *Relat.* II[e] *sect.* n. 9. 10, 14, 18, 19. *etc.*— [3] *Rép. ch.* 1, p. 22, 23, 24, *etc.*, p. 32. *etc.*

les mystiques? Pour zélé contre l'illusion, qui ne l'est pas? pour *prévenu contre les mystiques*: c'est un trait qu'on me veut donner, mais sans raison : si ce n'est qu'il veuille appeler prévenus contre les mystiques eeux qui le sont contre Molinos, qui est un mystique d'une étrange espèce, favorisé toutefois par madame Guyon et par M. de Cambrai. Voilà une des raisons qui eussent empêché M. de Cambrai de me communiquer les manuscrits de madame Guyon, s'il les avoit lus : quoi qu'il en soit, il me les a mis entre les mains, ces livres remplis d'absurdités de toutes les sortes : quelque précautionné qu'on soit, ou la confiance qu'on a dans un génie élevé qui sait tout tourner comme il lui plait, ou quelque autre semblable raison avengle les hommes. Dieu se sert de ces dispositions; et c'est visiblement par un conseil de sa sagesse, que contre toute apparence ces écrits sont venus à moi : Dieu vouloit que l'illusion en fût découverte, et M. de Cambrai étoit trop disposé à les excuser.

13. Que sert maintenant de disputer s'il a lu ou s'il n'a pas lu ces manuscrits qu'il m'a mis en main : laissons-lui dire les choses les plus incroyables. Quoi qu'il en soit, il ne peut nier après son aveu qu'on vient d'entendre[1], qu'il n'en ait oui de ma bouche le fond et les circonstances les plus aggravantes. C'est pourtant après ce récit qu'il l'appelle toujours son amie; qu'il croit, comme on a vu, sa réputation inséparable de celle de cette fausse béate; qu'il me refuse son approbation, de peur d'être obligé de la condamner. Après le récit de tant d'excès, il n'a rien voulu approfondir avec moi, parcequ'il ne vouloit pas être convaincu, ni forcé d'abandonner une amie qui le déshonore par ses fanatiques extravagances autant que par ses erreurs. Après cela, je prends à témoin le ciel et la terre, qu'il est seul, avec cette fausse prophétesse, la cause des troubles de l'Église, comme je l'en ai convaincu par ma Relation.

ARTICLE VII.

Diverses remarques avant la publication du livre de M. de Cambrai.

§ I. Sur mon ignorance dans les voies mystiques.

M. DE CAMBRAI.

1. « J'ai écrit : pourquoi écrivois-je?... Le » lecteur ne doit pas être surpris que j'aie » donné des mémoires à M. de Meaux sur les » voies intérieures, puisque ce prélat me les » demanda : il doit se souvenir que quand on le » fit entrer dans cet examen, il n'avoit jamais » lu ni saint François de Sales, ni les autres » livres mystiques, tels que Rusbroc, Harphius, » Taulère, dont il dit que ne pouvant rien con- » clure de précis de leurs exagérations, on a » mieux aimé les abandonner, » etc[1].

2. C'est ce qui fait conclure à M. de Cambrai, dans sa Réponse latine à M. l'archevêque de Paris, que j'étois ignorant de la voie mystique : *rudis et imperitus hujus doctrinæ.*

3. Il prouve aussi, par une de ses lettres, qu'il écrivit des mémoires, mais par obéissance.

4. Il ajoute un peu après que « la doctrine » des saints mystiques étoit en péril : M. de » Meaux ne les connoissoit point, et vouloit » condamner l'amour désintéressé, » etc.

RÉPONSE.

5. M. de Cambrai avoit donc grand tort de se soumettre si absolument à un homme si ignorant dans la matière dont il étoit question.

6. C'est sans doute qu'il sent dans sa conscience qu'on peut être instruit dans les principes de la vie intérieure et spirituelle, sans avoir songé à lire ni Rusbroc, ni Harphius, ni même Taulère, auteurs dont je ne vois pas que M. de Cambrai se soit servi : car pour saint François de Sales, sans lire beaucoup, je l'avoue encore, son traité de l'Amour de Dieu, j'avois donné de l'attention, surtout depuis que je suis évêque et chargé de religieuses, à ses Lettres où je trouvois tous ses principes, et à ses Entretiens. Si je n'avois pas jugé nécessaire une profonde lecture du bienheureux Jean de la Croix, j'avois lu sainte Thérèse sa mère. Mais, quoi! veut-on m'obliger à vanter ici mes lectures? J'ai assez lu les mystiques, pour convaincre M. de Cambrai de les avoir outrés : en parlant sur l'oraison, j'ai fait mon trésor de la parole de Dieu, sans rien donner autant que j'ai pu à mon propre esprit; et attaché aux saints Pères et aux principes de la théologie, dont la mystique est une branche; si d'ailleurs je déférois peu à l'autorité de certains mystiques à cause de leurs exagérations, comme M. de Cambrai me le reproche; il ne devoit pas oublier Suarez, que j'avois cité dans les états d'oraison, qui est exprès pour ce sentiment[2].

7. Quant à ce qu'ajoute ici M. de Cambrai,

[1] Ci-dessus n. 1, 2 3. 4.

[1] *Rép. ch.* II, *p.* 35 36. — [2] *Instr. sur les états d'or. liv.* I.

que *je voulois condamner l'amour désintéressé* : qu'on me réponde s'il est permis d'avancer un fait de cette importance sans en apporter la moindre preuve? Si l'on en croit M. de Cambrai, je mets en péril la mystique par mon ignorance, je veux condamner la scolastique : est-il juste, encore un coup, de n'exiger que de moi la preuve en toute rigueur, à laquelle aussi je m'oblige, et d'en croire M. de Cambrai sur sa parole?

8. Qu'importe, au reste, que ce soit moi qui l'aie invité à me donner des mémoires sur ces auteurs, puisque j'avoue sans façon que je souhaitois qu'il s'ouvrît à moi? Nous verrons bientôt les conséquences qu'il prétend tirer d'un fait si indifférent; mais il faut voir auparavant d'autres vérités.

§ II. Des expédients de M. de Cambrai contre madame Guyon.

M. DE CAMBRAI.

9. « Madame Guyon n'étoit pas le principal » objet de M. de Meaux dans cette affaire. Une » femme ignorante et sans crédit par elle-même, » ne pouvoit faire sérieusement peur à per» sonne[1]. »

RÉPONSE.

10. C'est toujours où en veut venir M. de Cambrai, comme je l'ai déja remarqué dans la Relation[2] : il s'étonne qu'on ait eu peur de « cette » pauvre captive, affligée de douleurs et d'oppro» bres, et que personne n'excuse ni ne défend. » Peut-on parler de cette sorte pendant qu'on lui voit tant de zélés partisans? M. de Cambrai, qui la défend plus que personne, veut qu'on soit en repos sur son sujet, et qu'on lui laisse débiter ce qu'elle voudra pour fortifier un parti puissant. Il échappe néanmoins à ce prélat, qu'elle est *sans crédit par elle-même*, pour faire sentir le crédit qu'elle avoit par ses amis.

M. DE CAMBRAI.

11. » Il n'y avoit qu'à la faire taire, et qu'à » l'obliger de se retirer dans quelque solitude » éloignée, où elle ne se mêlât point de diriger : » il n'y avoit qu'à supprimer ses livres, et tout » étoit fini ; c'étoit l'expédient que j'avois a» bord proposé[3].

RÉPONSE.

12. Quand on ne connoitroit pas combien M. de Cambrai favorise madame Guyon, on le verroit par les expédients qu'il propose contre elle. Il n'y avoit en effet qu'à supprimer cinquante mille volumes qui courent dans tout le royaume avec tous les manuscrits anciens et nouveaux, que cent mains connues et inconnues transcrivent pour les distribuer de tous côtés. *tout étoit fini* sans faire tant de censures, ni tant de réfutations ou d'instructions contre une pernicieuse et insinuante doctrine. *Il n'y avoit qu'à la faire taire*, et permettre cependant à un archevêque de lui prêter sa plume. Voilà comme on établit le quiétisme en faisant semblant de l'éteindre.

M. DE CAMBRAI.

13. » Madame Guyon n'étoit rien toute seule : » mais c'étoit moi que M. de Meaux crai» gnoit[1]. »

RÉPONSE.

14. Je le craignois en effet, comme saint Paul disoit aux Galates: *Timeo vos*[2]: Je vous crains, je crains pour vous : et je remarque de nouveau qu'en effet madame Guyon, *qui n'étoit rien toute seule*, étoit redoutable par un défenseur tel que M. de Cambrai.

§ III. L'intelligence entre M. de Cambrai et madame Guyon, comment connue.

M. DE CAMBRAI.

15. Cet article est important par ses conséquences. M. de Cambrai répète ici ma Relation[3], où je raconte franchement que j'étois en inquiétude pour lui sur les bruits qui se répandoient, qu'il favorisoit secrètement madame Guyon et l'oraison des nouveaux mystiques. Il lui plaît de dire qu'en un certain temps c'étoit moi-même et mes confidents qui les répandions ou qui les faisions valoir : il faut montrer le contraire par lui-même.

RÉPONSE.

16. Rappelons en peu de mots les faits contenus dans le mémoire de ce prélat et dans les deux réponses à ma relation[4]. Il connoissoit madame Guyon dès l'an 1689 : il l'estimoit : il *la laissoit* estimer : il avoit des liaisons avec elle : elle venoit à Versailles, où les entrevues étoient assez fréquentes : il l'appeloit son amie : tout le commerce rouloit sur la spiritualité et sur l'oraison. Il étoit si étroitement uni avec elle, qu'il se

[1] *Rép. ch.* II, *p.* 36. — [2] *Relat.* IV[e] *sect. n.* 19. — [3] *Rép.* ibid. p. 36.

[1] *Rép. ch.* II, *p.* 37. — [2] *Gal.* IV. 14. — [3] *Rép. ch.* I, *p.* 37. *Relat.* II[e] *sect. n.* 1. — [4] *Mém. Relat.* IV[e] *sect. n.* 15. *Voy.* ci-dessus *art. II*, n. 5; *art. IV*, n. 9, *etc.*; *art. V*, n. 1, 2, *etc*

croyoit obligé à s'informer de sa conduite [1], par le contre-coup qu'elle portoit contre lui-même ; et c'est sur ce fondement qu'il a déclaré partout, et dans son Mémoire et dans sa Réponse [2], que sa réputation étoit inséparable de celle de cette femme. Voilà sans doute une liaison bien étroite et bien connue : les bruits que l'on répandoit n'avoient pas besoin d'autres fondemens : ceux qui pénétroient davantage, n'ignoroient pas les conférences secrètes qui se faisoient à Versailles, où madame Guyon présidoit : les étrangers mêmes savoient que M. l'abbé de Fénelon n'étoit pas ennemi du quiétisme : pour moi, je n'entrai en rien jusqu'à la fin de l'année 1693, date importante que je ne remarque pas sans nécessité, comme la suite le fera paroître.

17. J'ai semblablement avoué que sur ces bruits je souhaitois que M. de Cambrai s'ouvrît à moi, « dans l'espérance que j'avois de le ramener à la vérité, pour peu qu'il s'en écartât [3]. » La conséquence naïve de cet aveu, c'est que je l'aimois beaucoup, et que je craignois pour lui : s'il assure que je pensois bien plus à lui qu'à madame Guyon, je l'avoue encore ; et je le devois d'autant plus, que sa personne en toutes façons étoit plus considérable.

§ IV. Si j'ai accusé M. de Cambrai, comme il l'assure.

M. DE CAMBRAI.

18. « D'où vient que M. de Meaux parle ailleurs en ces termes : *Ce n'étoit pas lui qu'on accusoit, c'étoit madame Guyon. Pourquoi se méloit-il si avant dans cette affaire ? qui l'y avoit appelé ?* C'est M. de Meaux lui-même qui m'y avoit appelé ; il étoit inquiet pour moi, pour l'Église et pour les princes. . . . . . . D'un côté, dit-il, il avoit d'abord de la peine que je n'avois pas assez d'ouverture : d'autre côté, il se récrie : *Pourquoi se méloit-il dans cette affaire ?* Mais enfin il est clair comme le jour que j'étois le principal accusé [4]. »

19. Je rapporterai à part le foible avantage qu'il tire de notre Déclaration pour prouver les *accusations que je préparois contre lui* : et il conclut : « Il est plus clair que le jour, que j'étois le principal accusé. »

RÉPONSE.

20. Mais par qui étoit-il accusé ? par le public, comme l'étoit madame Guyon ? il n'avoit point encore écrit. Par moi ? pourquoi me prenoit-il pour juge avec ces autres messieurs ? mais devant qui l'accusois-je ? devant moi-même, ou devant quelque autre ? de quoi enfin l'accusois-je ? où est mon accusation ? quelle en est la preuve ? dit-on ce qu'on veut parmi les hommes ? Je l'invitois à écrire, à ce qu'il dit : je desirois savoir ses sentiments pour tâcher de le ramener, s'ils étoient mauvais : donc je l'accusois, ou du moins je lui préparois des accusations, et j'avois l'adresse cependant de l'obliger à me prendre pour son juge. Il faut fuir les hommes, renoncer à la société, croire être toujours au milieu des ennemis, si l'on permet de donner sans preuve des tours si malins aux actions les plus innocentes et les plus simples.

21. Mais encore remontons à la source. Sept ou huit mois auparavant, quand madame Guyon se remit à moi pour prononcer sur son oraison : quand M. de Cambrai lui-même m'envoya un ami commun pour me presser d'accepter seul cet arbitrage : étoit-ce moi qui poussois encore ce prélat, ou qui avois conçu le dessein de tourner contre lui madame Guyon ? c'est la première action, dont tout le reste dépend : et comme tout ici est connexe, ce sera moi aussi sans doute qui aurai obligé cette femme à demander M. de Châlons et M. Tronson pour me les associer dans cette affaire [1]. Comment donc M. de Cambrai étoit-il le *principal accusé*, si c'étoit madame Guyon qui demandoit d'être jugée ?

22. Il est public que ce prélat avec ses amis, qui étoient ceux de madame Guyon, vinrent à Issy [2], pour y reconnoître une assemblée qu'ils avoient eux-mêmes formée, ou madame Guyon par leur moyen. C'est ici (car tous ces faits ne sont point niés), c'est ici, dis-je, que je demande à M. de Cambrai, qui l'obligeoit alors à se mêler si avant dans les affaires de cette femme, s'il n'y avoit rien de commun entre eux : dira-t-il encore, que c'est moi qui l'invitois avec ses amis à cette soumission, comme il prétend que je l'invitois à faire des mémoires ? Quoi ! je l'invitois à venir reconnoître pour juge son accusateur ; disons mieux, ses accusateurs : car ces deux messieurs le sont comme moi, si je le suis, puisque nous n'avons point d'action qui ne nous soit commune. En vérité, voilà des mystères inouis et inexplicables ; et on y abuse trop visiblement de la foi publique.

23. S'il eût été question d'accuser M. l'abbé de Fénelon, il ne falloit pas tant de détours, tant d'examens, tant de mémoires ; il n'y avoit qu'à

[1] Ci-dessus *art. IV. n.* 2. — [2] *Mém. de M. de Cambrai. Relat.* IVe *sect. n.* 23. *etc. Rep. ch.* V. *p.* 99, 104, *etc.* — [3] *Relat.* IIe *sect. n.* 1. — [4] *Rep. ch.* II, *p.* 37.

[1] *Relat.* IIIe *sect. n.* 2. — [2] *Ibid.*

nommer madame Guyon, comme amie de cet abbé : tout étoit conclu par ce seul fait, et avec raison : madame Guyon étoit trop connue : il étoit vrai qu'elle étoit son amie : dès 1689, il l'estimoit ; il avoit avec elle des liaisons qu'on n'ignoroit pas ; on en eût eu aisément la preuve constante : car encore qu'il fit un mystère de cette amitié, qui faisoit peu d'honneur à sa capacité et à son esprit, elle n'étoit pas si cachée, qu'il ne fût obligé de s'informer de la conduite de madame Guyon à la dernière rigueur [1] : et les personnes à qui il avoue qu'il l'a laissé estimer étoient bien connues. En falloit-il davantage pour le priver éternellement de toutes les graces, si on eût songé à l'accuser ? cependant quel témoin veut-il qu'on lui allègue pour montrer qu'on ne l'a jamais accusé de rien ? Y en a-t-il un que la vérité, plus encore que le respect, rende plus irréprochable que le prince sous les yeux de qui tout s'est passé, et devant qui nous écrivons ? On n'a donc jamais accusé M. de Cambrai : disons plus, on l'a laissé être archevêque ; et quand il est parvenu à ce faîte des dignités ecclésiastiques, parcequ'on ne l'a pas perdu, il veut perdre de réputation ceux qui l'ont sauvé ? Qu'on rendroit le genre humain odieux si l'on y souffroit de tels exemples !

M. DE CAMBRAI.

24. « On peut voir par-là sur quel fondement » M. de Meaux a pu dire, au commencement de » la *Déclaration*, que j'avois été le quatrième » juge de madame Guyon ajouté aux trois autres : » *Ea consultores tres dari sibi postulavit, quorum judicio staret. His illustrissimus auctor quartus accessit.* M. de Meaux a bien senti » dans la suite que ce fait ne pouvoit convenir » aux accusations qu'il préparoit contre moi ; et » dans sa traduction il a changé son texte, en » disant seulement : *Notre auteur s'est depuis* » *uni à eux* ; mais enfin il est clair comme le » jour que j'étois le principal accusé [2]. »

RÉPONSE.

25. Remarquez que ce qu'on vient d'entendre, est la seule preuve littérale de M. de Cambrai, pour montrer que M. de Meaux, qu'il avoit choisi pour son juge, s'étoit rendu son accusateur ; parceque, dans la Déclaration [3], on a traduit le mot, *quartus accessit : après trois juges donnés, M. de Cambrai s'est uni à eux* ; au lieu de mettre, qu'*il fut le quatrième*. Ce prélat veut me faire accroire que *j'ai bien senti que ce fait ne convenoit pas aux accusations que je préparois !* Autant que le reproche est atroce, autant la preuve est légère et nulle : je ne comprends pas la finesse que M. de Cambrai veut trouver ici ; et après tout je m'en tiens à l'original, sans croire que la version donne contre moi aucun avantage : d'où je conclus que l'envie de me contredire lui fait hasarder les accusations les plus violentes sans les pouvoir soutenir d'aucune raison.

§ V. S'il est vrai qu'on négligea, durant l'examen, d'instruire M. de Cambrai, et d'être instruit de ses raisons.

M. DE CAMBRAI.

26. « M. de Meaux ne conféroit point avec » moi sur la doctrine, et il expliquoit selon ses » préventions les termes mystiques dont je m'étois servi sans précaution dans ces manuscrits » informes. *On se rencontroit tous les jours,* dit » ce prélat ; *nous étions si bien au fait, que nous* » *n'avions pas besoin de longs discours* [1]. C'est » le moyen de n'être jamais au fait, de ne se voir » qu'en se rencontrant, et de n'avoir ni conférences, ni longs discours. Il parle encore ainsi : » *Nous avions d'abord pensé à quelques conversations de vive voix ; mais nous craignions* » *qu'en mettant la chose en dispute*, etc. [2]. Ainsi » M. de Meaux lisoit seulement selon sa prévention, ces manuscrits informes, sans rien éclaircir avec moi : cette conduite ne montre-t-elle » pas que j'étois le principal accusé ? En faut-il » davantage pour montrer combien j'avois besoin de me justifier [3] ? »

RÉPONSE.

27. Il me veut donner l'air d'un homme prévenu qui n'écoute rien, et qui précipite un examen de doctrine sans être informé ; mais il oublie précisément le principal. C'est qu'il m'avoit pleinement instruit de ses sentiments et de ses raisons, ainsi qu'il le reconnoît par ces paroles d'une de ses lettres : « Vous savez avec quelle » confiance je me suis livré à vous, et appliqué » sans relâche à ne vous laisser rien ignorer de » mes sentiments les plus forts [4]. » Jugez maintenant s'il y a rien de négligé ni de précipité dans une affaire où la partie intéressée reconnoît qu'elle a dit tout ce qu'elle savoit, et que de sa part il ne manque rien pour l'instruction.

[1] Ci-dessus *art. VI, n. 7.* — [2] *Rep. ch. II, p. 38.* — [3] *Déclar. tom. XXVIII. p. 249.*

[1] *Relat. IIIe sect. n. 8.* — [2] *Ibid.* — [3] *Rép. à la Relat. ch. II, p. 13.* — [4] *Lett. de M. de Cambrai. Relat. IIIe sect. n. 4.*

28. Il oublie encore un autre fait également important : c'est qu'il pressoit par toutes ses lettres une décision ; « sans, dit-il, attendre les » conversations que vous me promettiez [1]. » De cette sorte, loin de demander des conversations, qui assurément ne lui auroient jamais été refusées, on voit comme il coupe court sur ce sujet ; et quand on fait ce qu'il veut, il se plaint qu'on est prévenu et qu'on précipite les choses.

29. Ainsi, quoi qu'il puisse dire, de son propre aveu nous étions parfaitement au fait ; si nous n'avions plus besoin de *longs discours*, c'est que nous avions lu à loisir de longs et amples écrits : c'est enfin, puisqu'il faut tout circonstancier à un homme qui semble vouloir oublier tout ; c'est, dis-je, que nous avions eu de longs entretiens dans de longues promenades qui nous étoient assez ordinaires.

30. Il se plaint, à toutes les lignes, que je lisois ses mémoires avec prévention : mais lui-même encore à présent les estime aussi peu que moi [2] ; et il montre qu'il ne les ose soutenir, puisqu'il ne cesse de répéter, et même dans l'endroit qu'on vient d'entendre, qu'ils étoient informes, et qu'il s'y étoit servi sans précaution des termes mystiques. Si lui-même il en parle ainsi, je puis bien pousser plus loin mes justes reproches.

31. Ma Relation explique souvent comme je craignois les disputes, dans l'appréhension de « soulever, plutôt que d'instruire, un esprit que » Dieu faisoit entrer dans une meilleure voie, qui » étoit celle de la soumission absolue [3]. »

32. J'aurai bientôt un nouveau procès sur la soumission, et l'on incidente sur tout : mais, en attendant, vidons celui-ci. M. de Cambrai n'a pas raison de tant mépriser les entretiens très fréquents qu'on avoit avec lui, à la rencontre, comme peu propres à nous mettre au fait. Ces entretiens, quoique courts, ne laissoient pas d'être sérieux : moins ils étoient préparés, moins ils ressentoient la dispute et le dessein formé ; plus ils étoient propres au dessein que je m'étois proposé de regagner sans appareil un esprit délicat : je ne sais ce qu'on veut reprendre dans cette conduite.

§ VI. Sur la voie de la soumission et de l'instruction.

M. DE CAMBRAI.

33. « Falloit-il, de peur de me soulever, ne » m'instruire jamais ? la voie de soumission ex» clut-elle celle de l'instruction ? l'Église, en » demandant qu'on se soumette, néglige-t-elle » d'instruire ; et ne joint-elle pas toujours au » contraire l'instruction à l'autorité [1] ? »

RÉPONSE.

34. Il y a une instruction sans dispute qu'il ne faut jamais négliger : elle consiste à proposer et insinuer les principes doucement et comme imperceptiblement à la manière que je viens d'expliquer. Quand on croit la matière suffisamment éclaircie, et qu'il ne s'agit plus que de décider ; quand d'ailleurs on trouve un esprit qui pèche en subtilité, et que Dieu met dans la voie de la soumission absolue, j'ai remarqué dans la Relation qu'il en faut user [2]. Faute de vouloir entendre des choses si claires, M. de Cambrai remplit tous ses discours de sophismes, de paralogismes, de chicane et d'injustice : mais surtout, il est admirable sur les conférences.

§ VII. Sur les conférences que M. de Cambrai m'accuse d'avoir négligées durant l'examen.

M. DE CAMBRAI.

35. Après m'avoir cent fois reproché que je ne conférois point avec lui durant le temps de l'examen, il revient à la charge par ces paroles : « Si » j'avois de la peine, je savois la vaincre et n'y » avoir aucun égard, puisque je signois (les Ar» ticles) sans disputer et sans dire un mot : que » peut donc signifier cette crainte de la dispute » avec un homme si silencieux, si confiant, et si » soumis ? Pourquoi M. de Meaux ne l'invitoit» il pas à la conférence, où *la force des larmes* » *fraternelles, et les discours inspirés par la* » *charité et la vérité* auroient été si bien em» ployés ? *Pourquoi éviter cette voie toujours* » *pratiquée, même par les apôtres, comme la* » *plus efficace et la plus douce pour convenir* *de quelque chose* [3]. »

RÉPONSE.

36. Il me rend les propres paroles de ma Relation [4] : je les reconnois ; mais il ne veut pas songer que s'il y a des conférences pour instruire, il y en a aussi pour convaincre : celles que je lui reproche d'avoir refusées, étoient de ce dernier rang. Il étoit sorti de toutes les voies de soumission en publiant son livre, et ne songeoit plus qu'à le soutenir : en ce cas il en falloit bien revenir à tâcher de le convaincre, et de lui démon-

[1] *Relat.* IIIe *sect. n.* 6. — [2] *Voy.* ci-dessus *art. III, n.* 12. — [3] *Relat.* IIe *sect. n.* 20 ; IIIe *sect n.* 8, 13.

[1] *Rep. ch.* IV, *p.* 88, 89. — [2] *Relat.* IIIe *sect. n.* 8, 13. — [3] *Rep. ch.* IV, *p.* 88. — [4] *Relat.* VIIIe *sect. n.* 2, 5.

trer son erreur par quelques conférences aussi tranquilles que fortes : c'est l'espérance que je fais paroître dans ma Relation [1]. Pourquoi a-t-il refusé cette seule voie qui nous restoit alors pour convenir? Auparavant nous suivions la voie de la soumission, que Dieu nous ouvroit : elle eut son effet, et fit signer les Articles à M. de Cambrai, et sans dire un mot. Mais nous en allons parler, et nous en reviendrons bientôt aux conférences.

§ VIII. Sur la signature des Articles.

M. DE CAMBRAI.

37. « Il est vrai que les conférences furent » faites sans moi à Issy : il est vrai aussi qu'on » me proposa les Articles tout dressés. Mais » combien m'en donna-t-on d'abord? M. de » Meaux ne peut avoir oublié qu'on ne m'en » donna d'abord que trente; le XIIe, le XIIIe, le » XXXIIIe et le XXXIVe n'y étoient pas encore. Je » garde l'écrit des trente Articles qu'on me » donna. »

RÉPONSE.

38. Il me prend à témoin d'un fait dont je sais distinctement le contraire. On ne trouva jamais à propos de lui demander son sentiment sur aucun des Articles, pour les solides raisons qu'on peut lire dans la Relation [2], et qu'il ne faut pas toujours répéter. Quelque copie qu'il puisse produire des Articles, qu'on peut copier à sa fantaisie, je suis assuré qu'il n'en paroîtra jamais aucune qui lui ait été donnée de notre part, où le XIIe, le XIIIe, le XXXIIIe et le XXXIVe ne se trouvent pas comme il l'assure. Je répète que de propos délibéré il étoit fixé entre nous de n'en consulter jamais aucun avec lui : s'il le veut nier à présent; pour le convaincre, je lui représente, comme j'ai fait dans la relation [3], ce qu'il a écrit dans son Avertissement [4], où il ne parle que de *deux prélats qui ont donné au public* XXXIV *propositions*, et il ne s'avise pas de dire qu'il les *ait dressées avec eux*. Voilà qui est net : il ne nomme, comme auteurs des XXXIV propositions, *que deux prélats*, M. de Paris et moi : pourquoi ne se met-il pas avec eux?

39. Il répond, » qu'il ne pouvoit se mettre » avec eux, en parlant de leurs ordonnances aux- » quelles il n'a aucune part [5]. » Mais la défaite est trop vaine; et pour éclaircir le public de la raison qui le portoit à expliquer ces XXXIV propositions *que deux prélats ont données au public*, il n'auroit pas oublié la part qu'il y auroit eue, s'il n'eût senti dans sa conscience qu'il n'y en avoit aucune, non plus qu'à nos ordonnances. Il parloit naturellement, et il avoit plus près de la source la mémoire plus fraîche de ce fait. Elle étoit encore plus récente quand il écrivit son mémoire où sont ces mots : « J'a- » bord dit à M. de Meaux, que je signerois de » mon sang les XXXIV Articles qu'il avoit dressés, » pourvu qu'il y expliquât certaines choses [1]. » Quoi que puisse dire M. de Cambrai, ces *certaines choses* ne pouvoient pas être des Articles, puisque le nombre de trente-quatre en étoit complet selon lui-même, mais tout au plus quelques paroles; ce qui au fond ne conclut rien. Il répond que c'est par mégarde qu'il a mis trente-quatre au lieu de trente : c'est qu'il dit tout ce qu'il lui plaît. S'il a mis dans ses maximes un *involontaire* qui le confond, il en accuse une autre main : s'il écrit trente-quatre, c'est trente qu'il a voulu dire. J'allègue des faits certains et bien écrits de sa main : il se sauve par les inventions de son bel esprit, et il veut qu'on croie tout ce qu'il imagine.

M. DE CAMBRAI.

40. *Certains Articles parlent d'eux-mêmes; par exemple, le* XXXIIe *et le* XXXIIIe [2]. M. de Cambrai prétend que M. de Meaux ayant parlé *contre sa propre opinion*, surtout dans le XXXIIIe, il ne le peut avoir fait qu'y étant fortement pressé par quelque autre, et il m'interroge en cette sorte : « M. de Meaux me permettra-t-il » de lui dire ici ce qu'il me dit sans cesse; » étoit-ce pour confondre les quiétistes, qu'il » dressa cet Article XXXIII [3]. »

RÉPONSE.

41. Je réponds. Oui, c'étoit pour les confondre : il importoit de leur montrer que les saints, qui sembloient avoir sacrifié leur salut, n'ont jamais songé à le faire que sous une condition impossible, sous une présupposition absolument fausse; et que » c'étoit sans déroger à l'obliga- » tion des autres actes essentiels au christianis- » me [4] : » afin en effet de confondre les quiétistes qui les vouloient supprimer. C'est donc en vain que M. de Cambrai insinue qu'il m'a suggéré cet Article : la bonne foi nous le fit mettre pour ne point dissimuler la plus grande objection des quiétistes, et en donner en même temps

[1] *Relat.* VIIe *sect. n.* 2.— [2] *Ibid.* IIIe *sect n.* 11, 12, 13.— [3] *Ibid.* V^e *sect. n.* 18.— [4] *Max. des SS. Avert. p.* 16.— [5] *Rép. ch.* III, *p.* 80.

[1] *Mém. de M. de Cambrai. Relat.* IVe *sect. n.* 23. — [2] *Rép. ch.* III. *p.* 80, 81. — [3] *Ibid. p.* 87. — [4] *Art.* XXXIII *d'Issy.*

la solution. Le reste de ce qu'allègue M. de Cambrai regarde le fond, où il n'est pas question d'entrer à présent, et à quoi j'ai satisfait ailleurs. Mais on va voir encore sur les Articles une étrange parole de ce prélat.

§ IX. Encore sur les Articles, et sur la mauvaise foi dont M. de Cambrai s'accuse lui-même.

M. DE CAMBRAI.

42. » Le lendemain, je déclarai par une lettre » aux deux prélats, que je signerois les Articles » par déférence, contre ma persuasion : mais que » si on vouloit ajouter certaines choses, je serois » prêt à signer de mon sang [1]. »

RÉPONSE.

43. Je n'ai jamais vu de lettres où il déclarât qu'il signeroit *contre sa persuasion* : et je déplore seulement qu'il se reconnoisse capable de signer ce qu'il ne croit pas.

M. DE CAMBRAI.

44. Si j'eusse cru ces Articles faux, j'aurois » mieux aimé mourir que de les signer ; mais je » les croyois véritables : je les trouvois seule» ment insuffisants pour lever certaines équivo» ques, et pour finir toutes les questions. C'é» toit précisément là-dessus que tomboit ma per» suasion opposée à celle de M. de Meaux. »

RÉPONSE.

45. Il s'aveugle, et il s'enferre sans nécessité. Accordez, si vous pouvez, ces deux contraires : *Je croyois les Articles véritables, et je les signois contre ma persuasion*. Est-ce signer contre sa persuasion, que de vouloir lever des équivoques ; et quelqu'un a-t-il jamais parlé ainsi? M. de Cambrai force partout le langage humain; il a cru sans doute que j'avois la lettre où il exprime cette signature contre sa pensée, et pour y trouver une excuse il a embrouillé tout son discours.

M. DE CAMBRAI.

46. » Si M. de Meaux répond qu'il avoit suf» fisamment exigé (ma profession de foi) en me » faisant signer les XXXIV Articles, il doit se » souvenir que, selon sa Relation, je ne les » avois signés que par obéissance, contre ma » persuasion. Cette signature, faite contre ma » conscience ; loin de le rassurer, devoit l'alar» mer plus que tout le reste [2]. »

[1] *Rép. ch.* III. *p.* 77. — [2] *Ibid. p.* 86.

RÉPONSE.

47. Il interprète lui-même, que signer *contre sa persuasion*, c'est signer *contre sa conscience* ; et il dit que, *selon ma Relation*, il a signé de cette sorte : mais ce n'est pas moi qui parle ainsi. J'ai bien dit qu'il avoit signé *par obéissance* [1] ; quand on signe de cette sorte, on fait ce que la théologie appelle déposer son doute en son opinion : nous crûmes alors facilement, après toutes les promesses de M. de Cambrai, qu'au moins il avoit signé dans cet esprit, ce qui naturellement prépare la voie à l'intelligence parfaite : si le contraire est arrivé à M. de Cambrai, et qu'en effet il ait signé contre sa conscience, je ne vois pas dans les cœurs : je ne le dis pas; mais, par malheur, c'est lui-même qui vient d'avouer qu'il étoit prêt à *signer par déférence, contre sa persuasion*. Sur un tel entortillement je l'abandonne à lui-même, et je lui laisse à expliquer un mauvais discours.

§ X. Sur la soumission avant le sacre.

M. DE CAMBRAI.

48. » M. de Meaux assure que deux jours » avant mon sacre, étant à genoux, et baisant » la main qui me devoit sacrer, je la prenois à » témoin, que je n'aurois jamais d'autre doctrine » que la sienne. Quoi! d'autre doctrine que la » sienne? C'est celle de l'Église catholique, » apostolique et romaine, qu'il faut qu'un évê» que promette de suivre, et non pas celle d'un » autre évêque. Si j'eusse parlé ainsi, il auroit » dû me reprendre : aussi n'ai-je jamais rien fait » qui ressemble à ce récit [2]. »

RÉPONSE.

49. N'est-ce donc rien qui ressemble à ce récit, de m'avoir écrit tant de fois sur des points de foi : « Il ne me reste qu'à obéir : car ce n'est » pas l'homme ou le très grand docteur que je » regarde en vous ; c'est Dieu : un mot sans rai» sonnement me suffira : je ne tiens qu'à une » seule chose, qui est l'obéissance simple : ma » conscience est donc dans la vôtre : traitez-moi » comme un petit écolier [3], » et le reste qu'on peut voir dans ma Relation? et maintenant il vient nous apprendre que » c'est la foi de l'Église » catholique, apostolique et romaine qu'il faut » qu'un évêque suive, et non pas celle d'un au-

[1] *Relat.* III *sect. n.* 12. — [2] *Rép. ch.* IV, *p.* 88. — [3] *Relat.* III[e] *sect. n.* 4, 6, 7.

» tre évêque ! » Qui ne le sait? Mais lorsqu'on parle à un autre évêque, comme on vient d'entendre, c'est qu'on a toute la certitude morale de la foi de cet autre évêque, conforme à la catholique, apostolique et romaine, et qu'on espère d'entendre Dieu parler par sa bouche : ce qui fait écrire avec confiance, comme faisoit ce prélat : *C'est Dieu que je regarde en vous.*

50. Je n'avois donc point à reprendre M. de Cambrai de sa protestation : il ne faisoit que répéter, par cette action, ce qu'il avoit dit autant et plus fortement dans ses lettres. Je ne le crois pas assez injuste pour blâmer ces paroles de ma Relation [1] : « Je reçus cette soumission comme » j'avois reçu toutes les autres de même nature, » que l'on voit encore dans ses lettres : mon âge, » mon antiquité, la simplicité de mes sentiments, » qui n'étoient que ceux de l'Église, et le per» sonnage que je devois faire, me donnoient » cette confiance. » Pourquoi donc lei se récrier tant : *Quoi ! n'avoir point d'autre doctrine que celle de M. de Meaux?* N'étoit-ce pas à l'Église catholique que je voulois l'attacher, en l'obligeant à quitter les malheureuses singularités que je rejetois? Quoi qu'il en soit, il n'y a rien de nouveau, rien qui ne ressemble à ce que M. de Cambrai avoit déja fait : et s'il nie le fait du sacre, du moins il n'en peut nier la connexion avec ce qui précédoit. Le reste, qui nous jetteroit sur la question de mon empressement à faire ce sacre, ne vaut pas la peine d'être examiné.

§ XI. Sur Synésius.

M. DE CAMBRAI.

51. « Pour aplanir tant de difficultés, il a » recours à l'exemple du grand Synésius [2]. »

RÉPONSE.

52. Il ne servoit de rien à notre sujet d'employer quatre grandes pages à expliquer le fait de Synésius, ni de se montrer savant dans une chose si triviale. Tout ce que j'ai voulu tirer de cet exemple, c'est que si on a cru que Synésius seroit docile à déposer les erreurs dont il s'accusoit lui-même, je pouvois bien espérer que M. de Cambrai en feroit autant après des promesses si solennelles.

§ XII. Du peu de secret dont M. de Cambrai m'accuse.

M. DE CAMBRAI.

53. « C'est ainsi que M. de Meaux parloit à » tous ses confidents en grand nombre : il leur » racontoit qu'il venoit de sauver l'Église : qu'il » avoit découvert et foudroyé une secte naissante; » et les confidents de M. de Meaux en assez grand » nombre, avoient à leur tour d'autres confidents » aussi zélés qu'eux pour les victoires de M. de » Meaux contre le quiétisme. Ce que j'avois » confié secrètement à M. de Meaux me reve» noit par ce demi-secret qui est pire qu'une di» vulgation entière. » Me voilà bien foudroyant et bien enflé de mes victoires.

RÉPONSE.

54. Les diseurs de belles paroles, parlent autant contre eux que pour eux. Si, pour vanter mes victoires sur le quiétisme renaissant en M. de Cambrai, on ne faisoit que divulguer ce que ce prélat m'avoit confié, il me l'avoit donc confié ; et l'on ne divulguoit rien que de véritable. Parlons nettement : si l'on avoit voulu perdre M. de Cambrai, il ne falloit point tant de confidents. Qu'il voie là-dessus, dans cet article VII, la réponse des nombres 15, 16 et 23 : et qu'il reconnoisse l'effet de notre silence durant trois ans.

§ XIII. Sur les lettres de M. l'abbé de la Trappe.

M. DE CAMBRAI.

55. « Si on doute de ce fait, on n'a qu'à lire » la première des deux lettres de M. l'abbé de » la Trappe, sur mon livre. *Je pensois,* dit-il, » parlant de moi, *que toutes les impressions* » *qu'avoit pu faire sur lui cette opinion fan-* » *tastique, étoient entièrement effacées, et qu'il* » *ne lui restoit que la douleur de l'avoir écou-* » *tée* [1]. »

RÉPONSE.

56. Que M. de Cambrai se souvienne des bruits répandus partout depuis si long-temps, de sa liaison avec madame Guyon [2] : liaison qui étoit fondée sur la spiritualité, et si répandue dans le monde, que ce prélat va encore nous avouer que sa réputation eût été blessée, si cette femme se trouvoit capable en ce temps des erreurs dont elle étoit accusée. Après cela on pouvoit juger des impressions *qu'*AVOIT PU FAIRE *sur lui une opinion fantastique :* son livre imprimé étoit une preuve qu'elles étoient véritables; et l'on pouvoit alors en être étonné, comme tout le monde le fut, sans jugement téméraire. C'est donc

[1] *Relat,* IIIe *sect. n.* 14. — [2] *Rép. ch.* IV, *p.* 94.

[1] *Rép. ch.* V, *p.* 102. — [2] *Voyez ci-dessus n.* 15, 16, 23.

par une injuste préoccupation qu'il veut toujours tout rejeter sur M. de Meaux.

§ XIV. Erreur de M. de Cambrai, qui fait dépendre sa réputation de celle de madame Guyon.

M. DE CAMBRAI.

57. « Approuver le livre de M. de Meaux, » c'étoit, comme nous l'avons déja vu, me couvrir » d'une éternelle confusion, pour les temps où » j'avois estimé cette personne [1]. »

58. En effet, il dit ailleurs : « M. de Meaux » croit répondre d'un seul mot, en disant que » madame Guyon n'est plus abominable si elle » a quitté ses erreurs. Mais pendant qu'elle les » enseignoit avec tant d'art, par un système » suivi et soutenu, n'étoit-elle pas abominable? » n'étoit-elle pas digne du feu? M. de Meaux se » contente de répondre qu'il ne la faut point brû- » ler si elle a renoncé à ses impiétés : mais IL SE » GARDE BIEN DE RÉPONDRE pour les temps où » elle les croyoit et les enseignoit, » etc. [2].

RÉPONSE.

59. Il oublie tous les endroits de la Relation où j'excuse madame Guyon [3] par le repentir qu'elle témoignoit, et les temps passés par son ignorance. Quand il dit que l'ignorance n'excuse pas des *maximes si monstrueuses* [4], il ne songe pas aux spécieuses paroles dont le quiétisme les couvre. Elles ne lui sont pas inconnues : lorsqu'une femme ignorante et trompée par ses directeurs revient de bonne foi, on l'humilie devant Dieu; mais devant les hommes, on aime mieux la plaindre que de la blâmer : loin qu'on charge sur les ignorants, on excuse même les savants qui ont été éblouis : s'ils se corrigent, on oublie ce qu'ils ont été, et on admire ce qu'ils sont.

60. En tout cas, il n'y a point de réplique à ces arguments de la Relation [7] : toute la chrétienté condamnoit ces livres : il les falloit condamner avec toute la chrétienté : personne ne les excusoit sur l'intention de l'auteur : il ne falloit point leur chercher une si mauvaise excuse : si on ne savoit pas que M. de Cambrai eût *laissé estimer* ces livres, sa réputation demeuroit entière en approuvant le livre de M. de Meaux : si on le savoit, M. de Cambrai n'en étoit que plus obligé à se déclarer et à sacrifier sa réputation à la vérité qui la lui auroit bientôt rendue.

[1] *Rep. ch.* V. *p.* 104. — [2] *Ibid. ch.* II, 3e *obj. p.* 60. — [3] *Relat.* IVe *sect. n.* 17, *etc.* — [4] Ibidem, *ibid. n.* 5. — [7] *Ibid. n.* 18.

§ XV. Encore sur le secret.

M. DE CAMBRAI.

61. « Qui est-ce qui a parlé? Ai-je dit dans le » monde que M. de Meaux m'avoit proposé » d'approuver son livre? C'est M. de Meaux qui » s'est vanté de me faire approuver son livre pour » avoir une rétractation cachée sous un titre plus » spécieux : c'est lui qui a publié ensuite que » j'avois refusé cette approbation promise : sans » lui, qui auroit jamais su que je ne voulois pas » achever de diffamer la personne de madame » Guyon [1]? »

RÉPONSE.

62. Avec tout son esprit, M. de Cambrai ne dira jamais que des minuties. On ne fait point un mystère d'avouer qu'on a demandé l'approbation d'un ami, c'est-à-dire qu'on s'est soumis à son jugement. J'ai pu dire sans façon, et aussi sans affectation, que j'avois demandé à M. de Cambrai la même grace qu'à M. de Paris et à M. de Chartres; c'étoit pour l'Église un avantage qu'il ne falloit pas taire, de voir sur le quiétisme l'unanimité dans l'épiscopat entre ceux qui avoient traité cette matière.

63. Mais vous demandiez mon approbation comme une *rétractation cachée* : par où prouvet-on ce fait? Mais *vous vous êtes vanté* de cette approbation? En vérité et de bonne foi, étoit-ce tant de quoi se vanter, que M. de Cambrai approuvât mon livre? Ce prélat me fait bien enfant; mais avouons qu'il se fait en même temps bien petit. Si le monde devoit entendre que l'approbation de mon livre fût une rétractation de la doctrine de madame Guyon par M. de Cambrai, qui n'avoit jamais rien donné sur ce sujet, le monde savoit donc bien qu'il lui étoit favorable.

64. Il veut que j'aie deviné qu'il avoit la réputation de madame Guyon si fort à cœur, qu'il en faisoit dépendre la sienne propre; et enfin que pour la sauver il inventeroit cette nouvelle question de fait, qui apprend à séparer l'intention d'un auteur d'avec toute la suite de ses paroles, et l'unique sens de son livre. S'il y a quelque exemple dans le monde d'une pareille illusion, je veux bien que l'on m'accuse de l'avoir prévue.

65. Mais qui sauroit, poursuit-il, qu'il avoit ménagé madame Guyon, si M. de Meaux ne l'avoit publié? comme si l'on ne savoit pas les choses qui parlent d'elles-mêmes. M. de Cambrai

[1] *Rép. ch.* V. *p.* 107.

s'est bien aperçu que son nom ne paroissant pas avec les deux autres, on en verroit bien les raisons sans que personne se mît en peine de les publier : c'est par-là qu'il s'est engagé à composer son Mémoire, où, sans m'accuser d'avoir divulgué ce que tout le monde voyoit de soi-même, il remue tout pour s'excuser; mais en s'excusant, il s'engage; et il a si bien démontré que pour agir conséquemment il lui falloit soutenir madame Guyon, que tout le monde l'a cru.

ARTICLE VIII.

Sur les raisons de me cacher le livre des Maximes.

1. Tout ici se réduit à un seul point : si M. de Cambrai peut rendre raison pourquoi il m'a caché si soigneusement son livre des Maximes, qui ne devoit être qu'une plus ample explication des Articles et des principes de deux prélats dont j'étois l'un. Considérons les prétextes qu'il oppose aux raisons de la Relation [1].

§ I. Premier prétexte, tiré de ce qu'il m'avoit refusé son approbation.

M. DE CAMBRAI.

2. « J'aurois souhaité de faire examiner mon » livre par M. de Meaux; mais quelle appa» rence de lui demander son approbation pen» dant que j'étois réduit à lui refuser la mien» ne [2]? »

RÉPONSE.

3. Comme s'il disoit: J'avois manqué envers ce prélat en lui préférant madame Guyon et ses livres; il falloit manquer encore à toute la justice que je lui devois, en lui cachant ce que je disois pour expliquer ses principes, et en mettant au hasard la paix de l'Église.

§ II. Second prétexte : que j'étois piqué.

M. DE CAMBRAI.

4. « Je savois, par des voies certaines, com» bien il étoit piqué de mon refus [3]. »

RÉPONSE.

5. Il vouloit croire que j'étois piqué de son refus, qui ne faisoit tort qu'à lui seul, à cause qu'il sentoit bien que j'avois raison de m'en plaindre, et il se montre du nombre de ceux qui croient qu'il ne faut point pardonner à celui qu'on croit avoir offensé.

§ III. Troisième prétexte : le concert avec les autres.

M. DE CAMBRAI.

6. « Tout est plein de mécompte dans ces pa» roles de M. de Meaux, et je me suis si peu » désuni d'avec mes confrères, que c'est de con» cert avec eux que j'ai donné mon livre au » public [1]. »

RÉPONSE.

7. Il allègue M. de Paris, et nous allons voir comme il le consultoit. Il allègue M. Tronson, dont j'ai dit un mot important dans ma Relation [2], auquel M. de Cambrai n'a rien répondu. Quoi qu'il en soit, cette réponse ne rend point raison pourquoi on me détachoit de ceux avec qui j'avois traité toute cette affaire. J'en dirai bientôt davantage, mais ceci suffit pour convaincre M. de Cambrai d'avoir voulu désunir les unanimes.

M. DE CAMBRAI.

8. « Mais M. de Meaux appelle une désunion » d'avec mes confrères, tout procédé qui n'étoit » pas une soumission pour lui [3]. »

RÉPONSE.

9. Il ne s'agissoit plus de soumission après que M. de Cambrai en avoit passé toutes les bornes, mais du concert nécessaire pour empêcher la désunion de l'épiscopat dans la doctrine, et le trouble de l'Église.

§ IV. Autre prétexte : si M. de Cambrai a bien pourvu à l'explication des Articles.

M. DE CAMBRAI.

10. « Je pris soin de deux choses, l'une de » ne rien dire de contraire aux XXXIV Articles; » je comptois qu'en les suivant, je suivois ce » prélat même que je ne pouvois plus consul» ter : l'autre chose, que je voulois faire pour » m'assurer de la première, étoit de faire exa» miner mon ouvrage par M. l'archevêque de » Paris et M. Tronson [4]. »

RÉPONSE.

11. Il rend de bonnes raisons de consulter ces deux messieurs pour s'assurer du sens des Articles; mais il n'en rend aucune pour m'ex-

[1] *Relat. sect.* v *et* vi. — [2] *Rép. ch.* vi, *p.* 113. — [3] *Ibid.*

[1] *Rép. ch.* vi, *p.* 114. — [2] *Relat. sect* v, *n.* 7. — [3] *Rep.* ibid. — [4] *Ibidem* ibid. *p.* 115.

clure de leur compagnie, moi qui les avois dressés avec eux. Je ne demande pas, qu'avois-je fait? Je dis, quoi que j'eusse fait, il falloit chercher le concours. M. de Cambrai nous va confesser qu'*il commentoit les Articles selon ses pensées*: mais dans un ouvrage signé en commun, il montroit un dessein formé de division quand il méprisoit les pensées des autres.

M. DE CAMBRAI.

12. « J'avois, il y avoit déjà long-temps, » donné à M. l'archevêque de Paris et à M. » Tronson mes explications des XXXIV Articles » selon mes pensées : M. de Meaux se récrie : On » commençoit donc alors à commenter les Arti» cles.... Oui sans doute, on les commentoit » d'un commentaire exact et conforme au » texte. »

RÉPONSE.

13. Marquez la date : *Il y avoit long-temps:* ainsi, dès aussitôt que nous eûmes signé ensemble les Articles, vous vous détachiez de moi pour les expliquer à part : ainsi, dès le commencement, vous y vouliez donner des explications *selon vos pensées*: mais elles étoient si peu conformes à celles de M. de Paris que vous consultiez, dites-vous, qu'il a été obligé de les censurer.

M. DE CAMBRAI.

14. « Le fait décide : ces deux personnes, qui » avoient dressé les Articles, ne trouvèrent » dans l'explication rien qui les pût éluder ni » les affoiblir[1]. »

RÉPONSE.

15. J'en crois les actes publics, qui seuls font foi : tout ce que vous dites de particulier se perd en l'air de lui-même, quand il ne seroit pas désavoué par les témoins que vous alléguez.

§ V. Remarques sur ces paroles : *On se cachoit de M. de Meaux.*

M. DE CAMBRAI.

16. « Il est vrai qu'on se cachoit de M. de » Meaux, mais c'étoit de concert avec les deux » autres. »

RÉPONSE.

17. Vous leur faites faire un beau personnage : ils le désavouent : ce n'étoit pas de leur côté se cacher de moi, que de vous garder un secret que vous exigiez avec tant de rigueur sur vos desseins particuliers : votre procédé n'est pas plus bonnête que celui dont vous les chargez injustement : quelle foiblesse de mettre votre confiance (il faut bien dire ce mot) dans de petites cachoteries plus propres à nouer une intrigue de cour, que la sainte correspondance qui doit être entre les ministres de Jésus-Christ! Mais, après tout, quel a été le fruit de cette finesse? vos consulteurs vous condamnent et m'approuvent.

§ VI. Remarques sur les pensées ambitieuses.

M. DE CAMBRAI.

18. « Ce n'étoit pas la dignité d'archevêque » qui m'empêchoit de soumettre mon livre à » M. de Meaux, puisque je le soumettois de si » bon cœur à M. Tronson. »

RÉPONSE.

19. Peut-on proposer seulement une telle difficulté? M. de Cambrai croit qu'il faut prouver qu'il a pu, sans déroger à sa dignité, se soumettre pour l'approbation de son livre à un évêque qui avoit blanchi dans le ministère; ce n'est pas de cela qu'il doit rendre raison au public.

M. DE CAMBRAI.

20. « On n'a qu'à se souvenir de la candeur » avec laquelle je livrois tout et faisois tout li» vrer à M. de Meaux : un homme plein d'ar» tifice et d'ambition est plus réservé. »

RÉPONSE.

21. Ne parlons point d'artifice ni d'ambition, non plus que de candeur en général : posons les faits. Quoi que puisse dire M. de Cambrai, c'est lui qui m'a mis en main toutes les absurdités de son amie : il ne songeoit pas alors que tout leur commerce spirituel dût être découvert à toute l'Église : Dieu le vouloit néanmoins, pour empêcher le cours d'une illusion si dangereuse; et ce n'est pas la première fois que sa providence a mené les hommes les plus adroits à ses fins cachées, par leurs propres précautions.

M. DE CAMBRAI.

22. « De plus, si j'eusse été rempli d'artifice et » d'ambition, n'aurois-je rien en à dissimuler » depuis ma promotion à l'archevêché de Cam» brai? n'a-t-on plus rien à craindre ni à es-

[1] *Rép. ch.* VI, p. 118.

« pérer depuis qu'on est dans l'épiscopat [1] ? »

RÉPONSE.

23. On accorde à M. de Cambrai, puisqu'il le veut, qu'il pouvoit avoir bien d'autres vues que celle d'être archevêque de Cambrai, et que c'étoit-là peut-être la moindre de ses prétentions : mais quand on veut tout concilier avec madame Guyon ; quand on veut la faire servir, par une nouvelle oraison, à une direction plus fine et plus absolue : quand on a des engagements qu'on ne peut plus rompre sans perdre ses meilleurs amis ; et qu'enfin on hasarde tout dans la confiance de tourner tout à ses fins par son éloquence : alors, malgré qu'on en ait, on prend de fausses mesures, et on change souvent de conduite.

§ VII. Autres mauvaises raisons.

M. DE CAMBRAI.

24. « Il falloit donc sans doute que j'eusse « d'ailleurs de bonnes raisons de me cacher à » M. de Meaux seul, à qui j'avois voulu me » soumettre autrefois avec une confiance sans » bornes. »

RÉPONSE.

25. On voit dans la Relation [2] des raisons bien naturelles de ce changement : c'est qu'on vouloit sauver madame Guyon : c'est qu'en tournant les pensées de cette femme, ou lui préparoit une secrète apologie : c'est que l'on commentoit à sa mode les Articles où sa doctrine étoit trop visiblement condamnée : à peine furent-ils signés qu'on songeoit à y trouver ce qui n'y est pas : c'étoit depuis un long temps, et dès le commencement, qu'on méditoit cet ouvrage. Dans ce dessein M. de Meaux étoit incommode, parcequ'on sentoit, dans sa conscience, que le livre qu'on préparoit, étoit contraire aux principes dont on étoit convenu avec lui. En un mot, il étoit suspect : on le sentoit opposé aux *illusions*, et *prévenu contre les mystiques* [3] de la nouvelle manière, contre madame Guyon, contre Molinos à qui on vouloit donner de belles couleurs. Dans un état privé et particulier il avoit bien fallu garder avec lui quelques mesures : mais dès qu'on est archevêque, et qu'on peut parler avec plus de force et moins de crainte, on ne songe qu'à s'affranchir d'un joug importun.

26. M. de Cambrai me veut faire accroire qu'en parlant ainsi je me donne pour plus éclairé que les autres : le trait est malin, mais grossier. Veut-on nier ce qui est dit dans la Relation [1], que chacun a ses yeux et sa conscience : qu'on s'éclaire les uns les autres ; et que celui dont l'espérance est dans la surprise, veut avoir le moins de témoins qu'il peut ? Voilà pourquoi on m'éloignoit : quand, avec la liberté et la confiance que donne la vérité, j'aurois osé dire, comme moins sage, que mon âge, mon expérience, mon application à cette affaire que j'avois vue dès son origine, me pouvoit mériter peut-être quelque égard particulier, qui me reprendroit ? Quoi qu'il en soit, demandois-je trop en demandant le concours et le concert pour ne point hasarder la paix de l'Église ? Encore un coup, demandois-je trop en demandant le concert que j'avois pratiqué moi-même en soumettant mon livre à la correction de M. de Cambrai ? C'est de quoi il falloit rendre de bonnes raisons, et non pas jeter en l'air de belles paroles. Voyons néanmoins ces *raisons pressantes* que nous vante M. de Cambrai.

M. DE CAMBRAI.

27. « M. de Meaux me donnoit à tous ses amis » pour un homme qu'il alloit faire rétracter une » seconde fois sous un titre spécieux [2]. »

RÉPONSE.

28. Où est la preuve ? M. de Cambrai me parle ainsi : « Si j'ai donné les livres de madame » Guyon à tant de gens, il n'aura pas de peine » à les nommer : qu'il le fasse donc [3]. » Je pourrois lui dire de même : Qu'il me nomme un seul de ces amis qui m'ont déféré à lui ? Il en revient trente fois à cette *rétractation sous un titre plus spécieux* qu'on lui proposoit en approuvant mon livre : qu'il montre ce beau projet par une seule de mes parole : qu'il y pense bien : c'est lui qui m'accuse, et c'est à lui à prouver. On n'oblige point celui qu'on accuse à prouver une négative : je le ferai pourtant, et bientôt ; mais en attendant, il faut qu'il porte la confusion de m'accuser sans preuve.

M. DE CAMBRAI.

29. « Il m'avoit tendu (M. de Meaux) un piége » très dangereux pour me jeter entre deux ex» trémités, et me réduire à son point [4]. »

RÉPONSE.

30. Ce piége très dangereux étoit de condam-

[1] *Rép. ch.* VI, *p.* 116, 117. — [2] *Relat. sect.* IV, *n.* 23, *etc.*; *sect.* V, *n.* 1, 6, 14, 17, 23, *etc.* — [3] *Rép. ch.* I, *p.* 24.

[1] *Relat sect.* V, *n.* 1. — [2] *Rép. ch.* VI, *p.* 117. — [3] *Ibid. ch.* I, *p.* 21. — [4] *Ibid. ch.* VI, *p.* 117.

ner avec moi les livres de madame Guyon « dans » leur sens vrai, naturel, propre, unique, selon » toute la suite du texte et la juste valeur des » termes, » sans vouloir distinguer ce sens de l'intention de l'auteur. Ces *deux extrémités* étoient ou de rompre avec ses confrères pour favoriser madame Guyon, ou de sacrifier les livres de cette femme à l'unité de l'épiscopat. Ce *point où je voulois le réduire*, étoit de continuer notre saint concert dans l'explication comme dans la signature des Articles : c'étoit en effet *un piége très dangereux* à qui vouloit les éluder.

M. DE CAMBRAI.

31. « Il étoit vivement piqué de mon refus, et » il le faisoit assez entendre. »

RÉPONSE.

32. Il a déja dit la même chose presque en mêmes termes; et je le remarque pour faire voir que destitué, comme on voit, de bonnes raisons, il croit faire valoir les mauvaises à force de les répéter.

M. DE CAMBRAI.

33. « Il ne songeoit plus à garder le secret. » *Quoi*, disoit-il, *il va paroître*, etc. *tout le* » *monde verra*, etc. *quel scandale! quelle flé*» *trissure!* Il comptoit donc que mon secret alloit devenir public en ses mains? »

RÉPONSE.

34. Il est vrai : je parlai ainsi à celui qui me vint déclarer de sa part qu'il me refusoit son approbation de peur de condamner madame Guyon. Ce n'étoit pas moi qui étois à craindre dans la fâcheuse divulgation de ce *secret;* nous avons vu que c'est lui-même qui le faisoit éclater par l'effet inévitable de son refus.

M. DE CAMBRAI.

35. « En cet état devois-je encore une fois me » livrer à lui? je ne m'y étois que trop livré. »

RÉPONSE.

36. En quoi trop, et qu'avois-je fait, *il y avoit déja long-temps*, et dès le commencement, lorsqu'il se cachoit de moi avec tant de soin? Qu'avois-je fait, encore un coup, sinon de lui proposer avec M. de Paris et M. Tronson la signature des Articles? il commençoit donc à se repentir de les avoir souscrits, et il y cherchoit des tours. S'il ne vouloit que les expliquer sincèrement, sans le faire *selon ses pensées particulières*; quel péril de me confier ce secret? et en quelque manière qu'il le prît, ne falloit-il pas sacrifier son mécontentement imaginaire, à l'unité, à la paix, au concours de l'épiscopat? Mais on avoit d'autres vues, et il falloit tirer d'affaire madame Guyon que les Articles proposés dans leur naturel accabloient.

M. DE CAMBRAI.

37. « Si je me cachai de M. de Meaux, ce fut » de concert avec M. de Paris et avec M. de » Chartres, auxquels M. Tronson fut uni dans » ce secret. »

RÉPONSE.

38. Ainsi toute l'habileté de M. de Cambrai alloit à se cacher de M. de Meaux : quelle misère! Il allègue un autre témoin; c'est M. de Chartres, mais qui est encore contre lui comme les deux autres : misérables finesses, qui aboutissent à tourner ouvertement contre vous tous ceux que vous faites semblant de vouloir ménager. Pour le reste, on ne le rend pas véritable en le rebattant; et il vaudroit mieux une bonne preuve que tant de répétitions.

M. DE CAMBRAI.

39. « Si je me cachois de M. de Meaux, c'est » que je n'espérois plus de trouver dans ce prélat » la modération que je trouvai dans M. l'arche» vêque de Paris [1]. »

RÉPONSE.

40. Ce sont des actions qu'il faut alléguer quand on accuse un manquement de modération; autrement ce n'est pas un fait, mais une injure. Je ne rapporterai pas sept ou huit pages de faits particuliers que M. de Paris a désavoués, ni de longs discours sur les questions du fond qui ne sont pas de ce lieu, non plus que M. Pirot *charmé* de son livre comme il le raconte, et les autres, qu'il se glorifie d'avoir gagné contre moi. De mon côté je déclare à toute l'Église que je n'ai jamais senti cette désunion : tous ceux que M. de Cambrai se vante d'avoir détournés étoient avec moi dans un perpétuel concours contre la doctrine de son livre : et ce que je puis conclure de tous ses discours, c'est tout au plus, qu'il étoit le malade que chacun tâchoit de ramener comme il pouvoit. Car, après tout, s'il avoit pour lui de si grands évêques, tant de prêtres si vénérables, et tous mes amis les plus intimes : pourquoi me craindre tout seul, et, comme porte la Relation[2],

[1] *Rép. ch.* VI. *p.* 118. — [2] *Relat. sect.* V, *n.* 5.

craignoit-on que la raison ne leur manquât, *si j'avois voulu faire un mauvais procès?* C'est ce qui ne souffre aucune réplique, et aussi n'y a-t-on rien dit.

M. DE CAMBRAI.

41. « M. de Meaux répond ici : *Pourquoi me » séparer d'avec ces messieurs?* C'est que ces » messieurs ne vouloient pas, comme lui, m'ar- » racher sous un titre plus spécieux une rétrac- » tation : c'est qu'ils ne m'avoient point tendu » de piéges pour me réduire à approuver son li- » vre [1]. »

RÉPONSE.

42. Laissons les conjectures : voyons les faits positifs, et repassons sur le Mémoire de M. de Cambrai, où se trouvent ces paroles : « On n'a » pas manqué de me dire, que je pouvois con- » damner les livres de madame Guyon (en ap- » prouvant le livre de M. de Meaux, dont il étoit » question) sans diffamer sa personne, et sans » me faire tort [2]. » Qui sont ceux qui lui par- loient de cette sorte? ce sont sans doute ceux dont à la ligne d'auparavant il avoit dit : « M. de » Meaux vient de me donner un livre à exami- » ner : à l'ouverture des cahiers, j'ai trouvé qu'ils » sont pleins d'une réfutation personnelle (de » madame Guyon) : aussitôt j'ai averti messei- » gneurs de Paris et de Chartres, avec M. Tron- » son, de l'embarras où me mettoit M. de » Meaux. » C'est donc à ces deux évêques et » à ce prêtre qu'il s'adressoit contre moi. Il avoit dit un peu au-dessus, sur le sujet de l'approba- tion : » J'ai dit à messeigneurs de Paris et de » Chartres et à M. Tronson...... que si M. de » Meaux vouloit attaquer par son livre madame » Guyon, je ne pouvois pas l'approuver [3]. » C'est donc, encore un coup, à ces trois messieurs qu'il avoit recours pour le garantir de l'approbation que je lui demandois. Ce sont ceux qui lui ont dit ce qu'on vient d'entendre : qu'*il pouvoit condamner les livres de madame Guyon, sans la diffamer et se faire tort.* Ils lui tendoient donc avec moi le *même piége*, et le pressoient d'approuver mon livre, en assurant qu'il le pouvoit faire *sans diffamer madame Guyon, et sans se faire tort.*

43. Il emploie trois ou quatre pages à la réfutation de leur sentiment, et conclut en cette sorte : » Voilà néanmoins ce que les personnes » les plus sages et les plus affectionnées pour » moi avoient souhaité et préparé de loin. » Et un peu après : « Voilà ce que mes meilleurs amis » ont pensé pour mon honneur [4]. »

44. De cette sorte, si je lui tendois un piége en lui proposant l'approbation de mon livre, c'étoit avec les personnes *les plus sages*, les plus *affectionnées : avec ses meilleurs amis :* avec M. de Paris, M. de Chartres et M. Tronson. Il est donc, en termes formels, contraire à lui-même, lorsqu'il dit dans sa Réponse [1], qu'ils ne lui avoient point *comme moi tendu de piége* sur l'approbation de mon livre.

45. Ces *sages amis*, ces amis *les plus affectionnés* à M. de Cambrai; en un mot, *ses meilleurs amis* étoient de tout ce concert dès l'origine. Voilà, dit M. de Cambrai, *ce qu'ils avoient souhaité et préparé de loin.* S'il étoit vrai, comme M. de Cambrai le répète vingt et trente fois, que ces messieurs lui eussent conseillé de ne point approuver mon livre, comment osoient-ils le presser si fort sur cette approbation? C'est peut-être qu'ils avoient changé d'avis : mais non, ils ne faisoient que lui répéter *ce qu'ils avoient souhaité et préparé de loin.* Autrement, il leur auroit dit : Ne vous souvenez-vous pas que c'est vous-mêmes qui me conseilliez, en tel et tel temps, de ne pas approuver ce livre? Ainsi, tout ce qu'il a dit du conseil que lui ont donné M. de Paris, M. de Chartres et M. Tronson, par lui-même, ne peut pas être. Il avance, dans les moments, ce qu'il croit convenir à ces moments mêmes, sans songer à toute la suite; et il croit se tirer d'affaire : au lieu que visiblement il s'enferre de plus en plus; et il ne veut pas lever les yeux à la main de Dieu qui l'aveugle! Qu'ainsi ne soit ! écoutons encore le fort de sa preuve.

M. DE CAMBRAI.

46. » Venons au point décisif » (remarquez : c'est donc ici le point décisif selon lui-même) : » n'y avoit-il au monde que M. de Meaux qui fût » capable d'examiner mon livre? M. de Paris, » M. Tronson, M. Pirot, étoient-ils si faciles à » séduire : eux qui devoient être si bien avertis » et si précautionnés contre mes préventions? » Quand même ils auroient cru avoir besoin de » quelques secours, n'en pouvoient-ils pas trou- » ver ailleurs qu'en M. de Meaux? Manquoit-on » dans Paris de théologiens? est-ce fuir la lu- » mière que de se fier ingénuement à M. de Pa- » ris, à M. Tronson et à M. Pirot, à moins qu'on » ne se livre aussi à M. de Meaux? Ce prélat » devoit-il montrer tant de vivacité, sur ce que » je consultois les autres sans le consulter? Y a-

[1] *Rép. ch.* VI. *p.* 126. — [2] *Mem. de M. de Cambrai. Relat. sect.* IV *n.* 5. — [3] *Ibid. n.* 3. — [4] *Ibid. n.* 2.

[1] *Relat. sect.* IV, *n.* 16. — [2] *Rép. ch.* VI, *p.* 126.

» t-il rien de plus libre que la confiance? Sup» posé même que je me fusse éloigné de lui mal» à-propos, il devoit ménager ma foiblesse, et » être ravi que les autres me menassent douce» ment au bnt. C'est ainsi qu'on est disposé » quand on se compte pour rien, et qu'on ne re» cherche que la vérité et la paix, » etc. [1].

RÉPONSE.

47. Je me suis lassé en voulant rapporter au long ce discours pour être un exemple de la profusion des paroles qui n'ont qu'un beau son. Car *dans cet endroit décisif*, comme l'appelle M. de Cambrai ; outre qu'on ne voit aucune raison de m'éviter, on ne touche pas seulement la difficulté. Il s'agissoit de répondre au point essentiel de ma Relation : s'il étoit juste, s'il étoit honnête, s'il étoit utile à l'Église, d'empêcher le concert entre les évêques ; de les empêcher de concourir tous à l'explication de leurs communes maximes, et d'achever ensemble ce qu'ils avoient commencé dans l'union : s'il y avoit un autre moyen d'assurer la paix de l'Église, que le concert : si, par conséquent, on ne devoit pas sacrifier à un si grand bien, non seulement de vaines imaginations fondées sur des bruits confus et sur de faux rapports, mais encore de véritables querelles s'il y en avoit. C'est à quoi n'a pu se résoudre celui qui vient nous apprendre à se compter pour rien, et à ne rechercher que la vérité et la paix. M. de Paris, qui vit bien qu'il ne gagneroit rien par ses remontrances sur un homme qui prenoit les honnêtetés pour approbations, et les sages ménagements pour un acquiescement à ses volontés, tâcha du moins de gagner du temps, en l'obligeant d'attendre la publication de mon livre, pour voir ce qu'elle produiroit, et quel secours on pourroit tirer du temps. M. de Cambrai donna sa parole, il ne la tint pas [2] : et enfin il prouve très bien que j'étois le seul dont il se cachât ; mais on ne voit aucun fait prouvé pour justifier une conduite si basse et si partiale.

§ VIII. Réflexions sur les faits des deux articles précédents.

48. Après cela je soutiens que de tous les faits que M. de Cambrai avance dans sa Réponse, pour justifier le refus de son approbation et le dessein de me cacher un livre qui ne devoit être qu'une plus ample explication des principes que je suivois, ne peuvent plus subsister un seul moment, pour trois raisons. Premièrement, parce que ce prélat les avance en l'air : ces divulgations de son secret, ces demi-secrets qu'il m'impute, ces confidences si multipliées avec ces hauteurs puériles, ces promesses de l'obliger à se rétracter, et ces ridicules vanteries qu'il me reproche, ne sont point prouvées. C'est là néanmoins tout le fondement de ses injustes refus, de ses pratiques pitoyables pour se cacher de moi et du décri où il voudroit me faire tomber Voilà un premier degré de fausseté dans ses allégations : attaquer ma réputation en chose grave, me décrier, me chercher querelle, sans preuve ; pendant que je ne l'attaque que sur des points de doctrine, où je ne puis garder le silence sans une manifeste prévarication, et sur des faits essentiels prouvés par actes. Le second degré, c'est de se rendre positivement indigne de toute croyance, en avançant des faits sur lesquels il est convaincu par ses propres écrits. Ainsi manifestement M. de Cambrai vient d'être convaincu, par on Mémoire écrit de sa main, que ce qu'il avance sur les conseils de M. de Paris, de M. de Chartres et de M. Tronson, pour ne point approuver mon livre, ne peut subsister. Mais voici un dernier degré de fausseté qui résulte du même Mémoire.

49. M. de Cambrai y a ramassé sans ménagement, avec une adresse extrême, tout ce qui pouvoit justifier le refus de l'approbation qu'il m'avoit promise, et la prodigieuse aliénation qu'il témoignoit contre moi, jusqu'à me cacher ce qu'il étoit le plus obligé de me découvrir. Il fonde maintenant ce refus et cette aliénation sur la divulgation de son secret et sur les prétendues promesses que je faisois à tout le monde de la future rétractation à laquelle je l'obligerois : mais dans son Mémoire il ne parloit point de tout cela. Ce sont donc choses avancées depuis, et qu'on n'osoit dire dans le temps qu'on disoit tout contre moi à la personne du monde auprès de laquelle on avoit le plus d'intérêt de se justifier.

50. Qu'ainsi ne soit : pour montrer que lorsqu'il rendit mon livre sans le vouloir approuver, il n'en avoit vu que les marges, M. de Cambrai en rapporte cette preuve [1] : « Je ne vis rien de » tout le reste : une preuve claire que je ne le » vis pas, est que je ne l'ai jamais allégué pour » m'excuser de n'avoir pas approuvé le livre. » Quand donc il n'allègue pas ce qui sert à l'excuser, c'est une preuve et une *preuve claire* qu'il ne l'a pas vu : or est-il que dans son Mémoire il n'allègue pas ces divulgations du secret, ces confidences odieuses, et tout le reste qu'il apporte

[1] Rép. ch. VI, p. 127. — [2] Ibid., p. 122.

[1] Rép. ch. I, p. 8.

maintenant pour justifier son refus : donc il ne les connoissoit pas alors. C'est pourtant alors, ou jamais, qu'elles avoient dû lui paroître, puisque dès-lors il commençoit, selon le Mémoire [1], ce qu'il a continué depuis ; c'est-à-dire, de se cacher de moi et de m'éviter.

51. Quelle meilleure raison pouvoit-il avoir de se cacher de moi, que celle que je divulguois son secret? Il n'alléguoit alors, pour toute raison de me cacher ce qu'il méditoit sur son livre, que « la nécessité où il étoit de laisser ignorer à M. de » Meaux un ouvrage dont il voudroit apparem- » ment empêcher l'impression par rapport au » sien [2]. » Je n'étois donc point alors ce faux ami qui trahissoit le secret de M. de Cambrai, et qui en tiroit avantage : je ne m'étois pas encore avisé de cette trahison ; mes cent confidents, qui tous en avoient cent autres, n'avoient pas encore porté mon infidélité aux oreilles de M. de Cambrai.

52. Ainsi ce prélat compose une histoire de plusieurs pièces qui se font l'une après l'autre ; et quand il écrivoit ses raisons à la personne du monde à qui il vouloit le plus les faire goûter, la saison de raconter mes perfidies envers un ami n'étoit pas encore venue. Comment aussi persuader tous ces faits, et que je voulois décrier et perdre M. de Cambrai, à une personne qui avoit vu tout le contraire durant la suite de plusieurs années? Comment, dis-je, lui persuader que je trahissois le secret, quand tous les jours elle voyoit mes précautions pour l'empêcher de venir où il pouvoit nuire? J'ai donc la preuve constante que tous ces faits sont imaginaires. Pour justifier mon innocence attaquée avec tant d'adresse, et avec une éloquence si insinuante, par un prélat que j'ai servi en ami sincère (car il le faut dire), sans manquer à aucun devoir, tant qu'il n'a pas mis d'obstacles à mes desseins, Dieu a voulu que je trouvasse dans ses écrits de quoi le convaincre. Et que dirai-je dans une occasion si douloureuse, sinon en simplicité avec l'Évangile, Cela est, Cela n'est pas?

53. Aussi voit-il le succès de ses mauvaises finesses : la vérité a tourné contre lui ceux qu'il a voulu flatter : il a perdu son procès par actes : il en appelle à des faits inconnus au monde. A Nicée on est convenu du consubstantiel ; mais Eusèbe de Césarée ne l'entendoit pas comme les autres : on a déguisé les sentiments d'Arius : on a brigué en particulier les souscriptions des évêques contre Pélage : Cyrille s'est trop pressé ; il a eu tort, contre sa parole, de ne pas attendre Jean d'Antioche qui venoit à grandes journées avec ses évêques, et qui l'avoit averti de sa marche : voilà les faits particuliers et du moins douteux qu'on opposoit au décret public et positif donné à Nicée, à Carthage, à Éphèse : toute l'histoire ecclésiastique est pleine de tels exemples. Mais qu'en est-il arrivé? à la fin on s'est détrompé de la vaine et fausse éloquence ; on s'en est tenu aux actes publics, et les faits particuliers s'en sont allés en fumée.

[1] *Mém. de M. de Cambrai. Relat. sect.* IV, *n.* 27 ; *sect.* V, *n.* 5, *etc.* — [2] *Relat. ibid.*

ARTICLE IX.

Remarques sur ce qui a suivi le livre.

§ I. Fausses imputations à M. de Meaux.

M. DE CAMBRAI.

1. « M. de Meaux promit d'abord à plusieurs » personnes qu'il me donneroit en secret, et avec » une amitié cordiale, ses Remarques par écrit [1]. » C'est ce qu'il répète deux et trois fois à peu près dans les mêmes termes.

RÉPONSE.

2. *En secret?* Je n'ai promis aucunes remarques que concertées avec M. de Paris et M. de Chartres mes approbateurs. M. de Cambrai auroit bien voulu me détacher d'avec ce prélats, comme il a toujours travaillé à les détacher d'avec moi : l'effet assure mon dire : nous avons fait nos remarques ensemble, sans quoi il eût été impossible de convenir ; et aucun homme de bien ne dira jamais le contraire. Ou il faut prouver ces faits, ce qu'on ne fait point, ou il faut les abandonner. Mais encore, quel usage M. de Cambrai vouloit-il faire de mes Remarques? on va l'entendre en anticipant un peu la lecture de la Réponse.

M. DE CAMBRAI.

3. « Peu de temps après, j'appris tout à coup » qu'on tenoit des assemblées où les prélats dressoient ensemble une espèce de censure de mon » livre, à laquelle ils ont donné depuis le nom » de Déclaration. Je m'en plaignis à M. l'arche- » vêque de Paris, parceque nous avions fait lui » et moi un projet de recommencer ensemble » l'examen de mon livre sur les Remarques de » M. de Meaux avec M. Tronson et M. Pirot.

4. « Surtout on ne vouloit pas être rejeté en- » tre les mains de M. de Meaux, qui joignoit à

[1] *Rép. ch.* VIII, *p.* 125, 130, *etc.*

» toutes ses anciennes préventions une nouvelle » hanteur, » etc. [1].

RÉPONSE.

5. C'est à quoi M. de Cambrai vouloit faire servir mes Remarques : c'étoit pour en faire, aussi bien que de son livre, entre lui, M. de Paris, MM. Tronson et Pirot, un examen dont surtout il exigeoit que je fusse exclus : de sorte que mes Remarques seroient examinées sans moi, et à condition que si ces messieurs ne tomboient pas dans le sens de M. de Cambrai, dont ils étoient bien éloignés, il feroit de leur sentiment l'état qu'on a vu. Reprenons maintenant la suite de la Réponse.

M. DE CAMBRAI.

6. « M. de Meaux me fit attendre ses Remarques près de six mois : mon livre parut avant » la fin de janvier, et je ne reçus que vers la fin » de juillet ses Remarques qu'il a données sous » le nom de Premier écrit, du 15 du même » mois [1]. »

RÉPONSE.

7. Il faut remarquer la date de cet écrit et la vérité de ce fait. M. de Cambrai, qui en convient, ne nie pas aussi ce qu'il porte : que pendant que nous rédigions nos remarques par écrit, on lui mit en main « deux mémoires très » amples de M. Pirot, où sont toutes nos diffi» cultés et une partie de nos preuves [2]. » Ces mémoires, faits sous nos yeux, contenoient le fond : ainsi M. de Cambrai n'ignoroit aucun de nos sentiments, et l'on n'avoit rien de caché pour lui.

M. DE CAMBRAI.

8. « Alors j'étois sur le point de revenir à » Cambrai, et je n'avois plus que le temps de » préparer mes défenses pour Rome où le roi » nous renvoyoit. »

RÉPONSE.

9. Quand on ose nommer le roi, il faut parler juste : ce ne fut point le roi qui renvoya l'affaire à Rome ; Sa Majesté y laissa écrire M. de Cambrai, qui le voulut : la lecture de sa lettre fut entendue, et c'est tout.

M. DE CAMBRAI.

10. « Pendant que j'attendois ainsi M. de » Meaux, devoit-il éclater? Il veut faire entendre que d'autres apprirent au roi ce qu'il lui » avoit si longtemps caché; mais dois-je lui » tenir compte de ce secret, sur lequel il n'avoit » aucune preuve ni bonne ni mauvaise avant la » publication de mon livre? De plus est-ce ca» cher assez une chose au roi, que de la répan» dre sourdement? »

RÉPONSE.

11. J'ai parlé ailleurs de cette matière [1]. M. de Cambrai nous va dire encore que son *commerce de piété avec madame Guyon étoit connu.* Il n'en falloit pas davantage, si l'on eût voulu se servir des connoissances qu'on avoit : et ce qui scandalisoit les gens de bien, c'est qu'on appelât piété une si mauvaise doctrine. « M. de Meaux, » dit-il [2], veut faire entendre que d'autres appri» rent au roi, » etc.; mais M. de Cambrai veut-il nier ce que je dis aux yeux d'un si grand témoin, qui sait bien ce qu'on a porté à ses oreilles sacrées?

M. DE CAMBRAI.

12. « Au lieu de demander pardon au roi » d'avoir caché le fanatisme de son confrère et » de son ancien ami, ne devoit-il pas lui dire ce » qu'il venoit de me promettre? Ce n'étoit pas » les rapports confus qui pouvoient alarmer un » prince si sage : ce qui le frappa fut le pardon » que M. de Meaux lui demanda pour ne lui » avoir pas plus tôt déclaré mes égarements. Si » ce prélat eût cherché la paix, il n'avoit qu'à » dire à Sa Majesté : Je crois voir dans le livre » de M. de Cambrai des choses où il se trompe » dangereusement, et auxquelles je crois qu'il » n'a pas fait d'attention; mais il attend des re» marques que je lui ai promises : nous éclairci» rons avec une amitié cordiale ce qui pourroit » nous diviser ; et on ne doit pas craindre qu'il » refuse d'avoir égard à mes remarques si elles » sont bien fondées [3]. »

RÉPONSE.

13. C'étoit là un beau discours à me proposer : sans doute, je devois répondre d'une amitié qui venoit d'être violée par un acte si solennel ; je devois me rendre garant de la docilité de M. de Cambrai, après la marque qu'il en donnoit par un livre où il venoit d'éluder tous les Articles que nous avions signés ensemble, et où il entreprenoit d'expliquer ma propre doctrine sans

[1] *Rép. ch.* VII, *p.* 131. — [2] *Ibid. p.* 128. — [3] *Premier Écrit.*, *n.* 2.

[1] Ci-dessus, *art.* VII, *n.* 13, 16, 23. — [2] *Rép. ch.* VII, *p.* 133. — [3] *Ibid. p.* 129.

m'en donner part : de telles propositions sont d'un homme qui a coutume d'endormir les autres par la facilité de ses expressions. Il veut encore que je l'excuse sur son peu d'attention, lui à qui je voyois une attention si prodigieuse, mais à éluder, mais à peindre de belles couleurs les maximes les plus dangereuses.

14. *Mais j'ai demandé pardon :* quelle merveille ! nous avions eu peut-être de bonnes raisons d'épargner M. de Cambrai : mais, comme j'ai déja dit, nous avions l'événement contre nous : ne devois-je pas encore aller disputer contre un si bon maître, et soutenir M. de Cambrai, qui, contre tant de promesses, mettoit la division dans l'Église? on ne permet à un homme de bien d'être trompé qu'une fois.

15. « Ce n'étoit pas les rapports confus qui » pouvoient alarmer un prince si sage. » Il appelle des rapports confus la voix publique de tout le royaume contre son livre, et le témoignage précis que rendoient naturellement à Sa Majesté les gens les plus sages. C'étoit comme le premier cri de la foi blessée qui venoit frapper ses oreilles, et s'opposer au quiétisme renaissant : je n'avois pas encore ouvert la bouche ; et je ne le dirois pas si je pouvois en être dédit. On s'étonnoit de me voir si en repos pendant tous les mouvements que certaines gens faisoient contre moi. Mais, quoi? je sais à qui je me fie, et que celui qui garde Israël ne dort pas.

M. DE CAMBRAI.

16. « Qu'avois-je fait depuis que M. de Meaux » avoit applaudi à ma nomination à l'archevê- » ché de Cambrai? je n'avois fait que mon livre » (c'étoit bien assez); et c'est ce livre même sur » lequel il m'avoit promis ses remarques » (concertées, comme on vient de voir, avec M. de Paris et M. de Chartres; ce qui demandoit du temps). « Encore une fois, qu'avois-je fait dans » cet intervalle si court? je ne vois que ma Lettre » au Pape qui ait pu le choquer [1]. » Ailleurs : « Ma soumission au père commun devoit-elle » irriter M. de Meaux [2]? »

RÉPONSE.

17. Ma soumission est connue, et je n'ai qu'à laisser passer des traits si malins.

M. DE CAMBRAI.

18. « Étoit-ce me rendre digne des remarques » de M. de Meaux, que d'écrire, selon le desir du » roi, une lettre au pape pour lui soumettre » mon livre, contre lequel on publioit déja de » grands bruits à Rome [1]? » Il dit ailleurs : « Le » roi n'a-t-il pas desiré que j'écrivisse [2]? »

RÉPONSE.

19. Ne disons rien sur la suite de la même malignité : mais on ne peut passer le desir du roi. « *On m'avoit*, dit-il, *assuré que le roi souhai-* » *toit que j'écrivisse.* » Ce n'est donc point un ordre qu'il eût reçu : mais il sait bien que c'est autre chose de souhaiter, autre chose de souffrir ou de laisser faire; et il ne lui est pas permis d'énoncer contre la vérité le desir du roi.

§ II. Sur le refus des conférences.

M. DE CAMBRAI.

20. « Les prélats dressoient ensemble une es- » pèce de censure de mon livre, etc. [3].

» Dès que ces assemblées des prélats furent » établies, et que tout y eut été concerté contre » mon livre, on ne songea plus qu'à me réduire » à y aller comparoître. Voilà ce que signifioient » ces tendres paroles : *Que ne venoit-il à la con-* » *férence, éprouver la force de ces larmes fra-* » *ternelles,* etc. »

RÉPONSE.

21. Comme le refus des conférences amiables est un des endroits qui incommode le plus M. de Cambrai, il emploie ses plus grands efforts à le couvrir; mais il ne faut que se souvenir du fait expliqué dans la Relation [4]. Nous ne pouvions nous dispenser de nous déclarer sur ce que M. de Cambrai supposoit dans son Avertissement, qu'il ne faisoit son livre des Maximes que pour expliquer nos principes. Est-ce une chose qu'on peut nier, que notre silence autorisoit sa déclaration? Nous ne pouvions donc ni nous empêcher de parler, ni parler sans convenir, ni convenir sans nous voir ensemble. Quel air voit-on là d'autorité ou d'assemblée établie pour y faire comparoître M. de Cambrai? Mais encore, de quel moyen nous servions-nous pour l'attirer à ce tribunal? c'étoit de lui proposer une conférence amiable pour nous expliquer ensemble. Peut-on plus visiblement abuser des mots, et renverser le langage humain, que d'appeler cela *comparoître?*

M. DE CAMBRAI.

22. « S'agissoit-il de conférences où M. de

[1] *Rép. ch.* VII. *p.* 150. — [2] *Ibid. p.* 144.

[1] *Rép. ch.* VII. *p.* 151. — [2] *Ibid. p.* 144. — [3] *Ibid. p.* 151. — [4] *Relat. sect.* I. *n.* 5.

» Meaux voulût me proposer douteusement ses » difficultés, et se défier de ses pensées contre » mon livre, » etc. [1].

RÉPONSE.

23. Il n'est pas de la nature des conférences amiables de proposer *douteusement* ses difficultés : car ainsi tant de conférences avec les ariens, avec les manichéens, avec les monothélites, présupposoient un doute dans saint Hilaire, dans saint Ambroise, dans saint Augustin, dans saint Maxime, dans les autres qui les proposoient. Quand les apôtres conféroient avec les Juifs, est-ce à dire, qu'ils leur parloient *douteusement* de la venue de Jésus-Christ? Le faux saute aux yeux dans une semblable proposition : par conséquent j'ai raison, de dire [2] ce que rapporte M. de Cambrai [3] : » Nous ne mettions point en » question la fausseté de sa doctrine : nous la » tenions déterminément mauvaise et insoute» nable. » D'où je conclus que « supposé qu'il » persistât invinciblement, comme il a fait, à » nous imputer ses pensées, il n'y avoit de salut » pour nous, qu'à déclarer notre sentiment à » toute la terre. » Voilà mes paroles, dont M. de Cambrai tire cette conséquence.

M. DE CAMBRAI.

24. « Rien n'est plus clair. M. de Meaux ne » vouloit m'attirer dans l'assemblée que pour dé» cider, que pour parler au nom de l'Église, que » pour me faire dédire [4]. »

RÉPONSE.

25. Est-il permis de dire : Rien n'est plus clair, pendant qu'on voit le contraire? On ne confère point *pour décider* ; mais pour prouver ce qu'on croit : on ne parle point *au nom de l'Église :* chacun propose ses preuves, et on a de part et d'autre un même droit. En demandant à M. de Cambrai une conférence amiable, nous ne prétendions pas l'obliger a douter de ses sentiments. La loi est égale, et il ne devoit non plus exiger de nous que nous doutassions des nôtres ; faudroit-il seulement prouver des vérités si manifestes, si l'on agissoit de bonne foi? Après les conférences, si l'on ne veut pas se rendre à la vérité, elle ne doit pas pour cela demeurer muette : si M. de Cambrai ne veut jamais convenir qu'il ait tort de nous imputer sa doctrine, que nous reste-t-il en effet pour mettre notre conscience à couvert, que de déclarer notre sentiment à toute la terre? C'est l'effet inévitable d'une conférence : c'est pour éviter cette extrémité, qu'on fait précéder, non pas des décisions, mais des preuves, des autorités, des demonstrations : M. de Cambrai le sait comme nous, et il rendra compte à Dieu de nous faire perdre le temps à prouver ce qui est clair comme le soleil.

M. DE CAMBRAI.

26. » Mais, quoi! M. de Meaux ne devoit-il » pas craindre de se tromper en me condamnant? » Non, on ne mettoit pas en question que je » ne fusse dans l'erreur, que je ne dusse me dé» dire. »

RÉPONSE.

27. Dans une conférence de religion est-on obligé de mettre sa foi en doute? mais on doit craindre de se tromper : non, dans les matières où l'on a pour guide la tradition évidente. Au surplus, dès qu'on eut commencé de part et d'autre par mettre en doute le sujet de la dispute, il n'y avoit qu'à se taire, et tenir tout pour indifférent : mais ainsi la vérité eût perdu sa cause.

M. DE CAMBRAI.

28. « Devois-je tenter ces conférences, ou plu» tôt aller subir la correction de ce tribunal? »

RÉPONSE.

29. On se lasse d'entendre toujours prendre à contre-sens les termes de *correction* et de *tribunal;* mais il ne faut pas se rebuter, il faut sauver les infirmes qu'une apparence de dialectique éblouit.

M. DE CAMBRAI.

30. « Dans la situation où j'étois, me conve» noit-il d'aller faire une scène sujette à diverses » explications, sur lesquelles M. de Meaux au» roit été cru? »

RÉPONSE.

31. A cette fois la difficulté seroit importante, si l'on n'y avoit pourvu par les conditions de la conférence. Elles sont comprises dans l'écrit du 15 juillet 1697, que M. de Cambrai reconnoit : j'y avois déja renvoyé ce prélat dans la Relation [1] : et dans une simple lecture de quelques paroles de cet écrit, on verra que j'avois par avance répondu à tout.

[1] *Rép. ch* VII, *p.* 132. — [2] *Relat. sect.* VII, *n.* 21. — [3] *Rép. p.* 132. — [4] *Ibid.*

[1] *Relat. sect.* VIII, *n.* 2 *et suiv.*

§ III. Conditions de la conférence, par l'écrit du 15 juillet 1697.

32. La fin étoit de montrer la vérité claire *en peu de conférences, en une seule peut-être, et peut-être en moins de deux heures*[1] : après avoir marqué les longueurs des répliques et dupliques par écrit, on offroit pourtant d'*écrire* et *souscrire toutes les propositions qu'on auroit avancées*, sitôt qu'on le demanderoit : mais on vouloit commencer par ce qu'il y a de plus court et de plus tranchant, qui étoit la vive voix.

33. Quoique M. de Cambrai nous eût fait beaucoup de demandes inutiles; après avoir répondu que *c'étoit ouvrir une nouvelle dispute, au lieu de finir celle où nous étions*[2], j'offris néanmoins de répondre à tout, pourvu qu'on voulût venir à la conférence amiable de vive voix[3].

34. La suite de l'écrit portoit, qu'on admettoit « à la conférence les évêques et les docteurs » que M. l'archevêque de Cambrai y voudroit » appeler : » et » qu'encore qu'on lui proposât » toutes les conditions les plus équitables, on » avoit pour témoins de son refus ce que le » monde a de plus auguste : » tous ces faits ont passé sans contredit : M. de Cambrai a vu ces écrits : et il n'y a plus maintenant qu'à conférer un moment ses objections avec mes réponses.

M. DE CAMBRAI.

35. « Dans la situation où j'étois, me convenoit-il d'aller faire une nouvelle scène sujette » à diverses explications, sur lesquelles M. de » Meaux auroit été cru[4]? »

RÉPONSE.

36. On remédioit à sa crainte, en offrant d'écrire ce qu'il voudroit[5].

M. DE CAMBRAI.

37. « Si M. de Meaux a cité si mal les pas- » sages de mes écrits imprimés, qui sont sous » les yeux du public, etc., que n'eût-il pas fait » dans ces conférences particulières, où il auroit » pu s'abandonner librement à sa vivacité et à » sa prévention ! »

RÉPONSE.

38. M. de Cambrai enfle son discours par tous les reproches qu'on a cent fois réfutés, et il ne dit mot à l'offre d'écrire, qui remédioit à tous les inconvénients.

[1] *Premier écrit de M. de Meaux*. — [2] *Ibid*. — [3] *Ibid. p.* 404. — [4] *Rép. ch.* VII, *p.* 132. — [5] Ci-dessus n. 32.

M. DE CAMBRAI.

39. « Je fis proposer à M. de Meaux une voie » d'éclaircissement entre nous, aussi sûre et » aussi paisible que celle des conférences pou- » voit être tumultueuse et ambiguë[1]. »

RÉPONSE.

40. Il ne pouvoit rien y avoir de tumultueux ni d'ambigu avec les conditions proposées. L'auteur du tumulte, quel qu'il eût été, auroit paru aux spectateurs, et se seroit convaincu lui-même : c'étoit donc, par une crainte trop vague, rejeter l'expédient le plus assuré et le plus court.

M. DE CAMBRAI.

41. » C'étoit de nous faire l'un à l'autre de » courtes questions et de courtes réponses par » écrit, afin que nous eussions de part et d'autre » des preuves littérales de tout ce qui se passe- » roit entre nous. »

RÉPONSE.

42. Les réponses courtes par écrit dans les grandes questions ne durent guère; la vive voix tranche, parcequ'on va d'abord au point.

M. DE CAMBRAI.

43. « Il en convint : je lui envoyai vingt cour- » tes questions. »

RÉPONSE.

44. Il m'envoya de quoi disputer jusqu'à la fin du monde.

M. DE CAMBRAI.

45. « Il m'en envoya quelques unes, me pro- » mettant de me répondre dès que j'aurois ré- » pondu. Je répondis aux questions de M. de » Meaux; alors il refusa de me répondre par » écrit, nonobstant la promesse qu'il en avoit » faite, et dont j'ai envoyé l'écrit à Rome. »

RÉPONSE.

46. On vient de voir[2] que je n'ai jamais refusé, mais seulement différé de répondre même par écrit, pour le faire plus nettement dans la conférence. L'envoi de mon écrit à Rome montre en M. de Cambrai trop d'envie d'embarrasser une grande question par des minuties.

M. DE CAMBRAI.

47. « On peut voir par mes réponses, etc.,

[1] *Rép. ch.* VII, p. 133. — [2] Ci-dessus n. 32, 33.

» que des conférences ne devoient pas m'embar-
» rasser[1]. »

RÉPONSE.

48. On peut voir par ses réponses que le papier souffre tout, et qu'on n'échappe pas de même a un discours qui vous presse, et vous ramène malgré vous au point de la question : c'a été là le motif et le fruit de toutes les conférences.

M. DE CAMBRAI.

49. « Pour éviter ces confusions (dans les con-
» férences) je les proposai à M. l'archevêque de
» Paris, avec ces trois conditions.

RÉPONSE.

50. Il sent donc bien en sa conscience que le refus se tournoit en preuve contre lui.

M. DE CAMBRAI.

51. « I[re] condition: qu'il y auroit des évêques
» et des théologiens présents. »

RÉPONSE.

52. On vient de voir[2] que j'en étois convenu, sans que M. de Cambrai reproche ce fait dont nous avons de trop grands témoins.

M. DE CAMBRAI.

53. « II[e] condition : qu'on parleroit tour à
» tour. »

RÉPONSE.

54. Comment donc auroit-on pu faire sans cela? qui jamais a imaginé une conférence où l'on parle tous ensemble?

M. DE CAMBRAI.

55. « Qu'on écrive sur-le-champ les demandes
» et les réponses. »

RÉPONSE.

56. C'est ce que j'avois demandé par l'écrit que M. de Cambrai a reçu[3] : et pour abréger, je proposois d'écrire ce qu'on eût voulu, au choix de la personne attaquée, quelle qu'elle fût.

M. DE CAMBRAI.

57. « III[e] condition : que M. de Meaux ne se
» serviroit point du prétexte des conférences en-
» tre nous sur les points de doctrine, pour vou-
» loir se rendre examinateur de mon livre. »

[1] *Rep. p.* 134. — [2] Ci-dessus *n.* 44. — [3] Ci-dessus *n.* 32.

RÉPONSE.

58. C'est là où l'on n'entend rien : pour conférer sur le livre qui seul faisoit la question, il falloit bien en examiner le texte : non point par un examen de juridiction, à quoi on ne pensoit pas, mais par un examen de dispute, sans lequel il n'y a point de conférence.

M. DE CAMBRAI.

59. « Que cet examen du texte demeureroit,
» suivant notre projet, entre M. l'archevêque de
» Paris et moi avec MM. Tronson et Pirot[1]. »

RÉPONSE.

60. A ce coup, M. de Cambrai commence à s'expliquer mieux. Il est vrai qu'il proposa de conférer avec moi, à condition que je ne parlerois point de son livre : c'est ce qu'il vouloit réserver à lui et à ces messieurs ; et pour moi, qui étois exclus de cet examen, j'aurois pu dans la conférence discourir en l'air sur toutes les questions hors du livre, celles du livre m'étant interdites : et il s'étonne qu'on ait regardé cette condition comme une illusion manifeste, où, pour se disculper du refus injuste et absurde de conférer, on semble en convenir et en même temps on rend la conférence non seulement impossible, mais encore ridicule.

M. DE CAMBRAI.

61. « Pour l'histoire d'un religieux de distinc-
» tion...., elle m'est absolument inconnue. »

RÉPONSE.

62. Il falloit se déclarer sans détour, si la proposition d'une conférence *par un religieux de distinction*, qu'il ne connoît plus, lui est inconnue. Si sa réponse, que ce digne religieux raconte fort franchement, ne plaît pas à M. de Cambrai, la Relation lui laissoit le choix d'en faire une autre[2], *qui ne pourroit être que mauvaise.* Il falloit donc imaginer telle autre réponse qu'il eût voulu ; et non pas, sur un fait si positif, nous payer de conjectures en l'air.

M. DE CAMBRAI.

63. « Je ne reçus les remarques de M. de
» Meaux que quand il n'étoit plus question que
» de partir pour Cambrai, et d'envoyer promp-
» tement mes réponses à Rome[3]. »

[1] *Rep. ch.* VII, *p.* 135. — [2] *Relat. sect.* VIII, *n.* 5. — [3] *Rep. ch.* VII, *p.* 136.

RÉPONSE.

64. Il ne falloit qu'un oui ou un non. Si l'on eût aimé la paix, on eût bien pu différer de quelques jours le voyage. Je ne demandois que très peu de jours, et peut-être seulement deux ou trois heures. M. de Cambrai eût pu tant qu'il eût voulu envoyer ses réponses à Rome, pour lesquelles on ne lui a jamais demandé de surséance : mais il ne vouloit qu'éluder les voies d'éclaircissement et de douceur, que la charité et la vérité nous faisoient demander: et il se hâtoit de partir, ne sachant que dire à tout le monde, qui lui reprochoit le refus de la conférence avec ses amis et ses confrères.

M. DE CAMBRAI.

65. « Je voulois bien écouter les avis par écrit » de M. de Meaux, et en profiter, s'ils étoient » bons; mais je ne voulois pas me livrer à lui » dans son tribunal. »

RÉPONSE.

66. Voilà enfin le fond et le secret de la défense de M. de Cambrai sur les conférences. Il n'y sait rien de meilleur que de changer, au nom odieux de tribunal, le nom d'une conférence amiable, que sa conscience et même l'honneur du monde lui reproche d'avoir injustement refusée. J'ai rapporté tout au long et presque de mot à mot toutes ses réponses : enfin, il est convaincu d'avoir refusé les voies amiables, et d'avoir tellement senti le foible de sa cause, qu'il n'a pu soutenir la face de ses amis.

ARTICLE X.

Sur diverses autres remarques du chapitre VII et dernier de la Réponse.

§ I. Sur la falsification de la version latine du livre de M. de Cambrai.

M. DE CAMBRAI.

1. « Ce prélat attaque encore la version latine » de mon livre que j'ai envoyée à Rome. » Là il rapporte mes paroles, qu'on peut voir dans la relation [1]; et il les reprend en cette sorte : » Qui » ne croiroit, à ce ton démonstratif, que voilà » la pleine conviction de mon infidélité : mais » c'est ici que je conjure le lecteur de juger entre M. de Meaux et moi [2]. »

[1] *Relat. sect.* VII, *n.* 5. — [2] *Rép. p.* 136.

RÉPONSE.

2. J'accepte l'offre, et je consens qu'un lecteur attentif nous juge par cet endroit seul.

M. DE CAMBRAI.

3. « 1° J'ai déclaré dans mon livre que l'intérêt propre est un reste d'esprit mercenaire; » 2° j'ai montré avec évidence que M. de Meaux » a pris lui-même l'intérêt, non pour l'objet de » l'espérance chrétienne, mais pour une affection » imparfaite; 3° le terme de *propre*, ajouté dans » mon livre à celui d'*intérêt*, signifie manifestement la propriété, qui, de l'aveu même de M. de » Meaux, est une affection du dedans, et non » l'objet du dehors; 4° M. de Meaux en traduisant mon livre, dans sa Déclaration, a rendu » le mot d'*intéressé* par celui de *mercenarius*. » Ai-je tort de traduire mon livre comme ce prélat l'a traduit lui-même [1] ? »

RÉPONSE.

4. Que servoit tant de discours? La fausseté dont ma Relation accuse M. de Cambrai dans la version de son livre, est d'avoir partout, et plus de cinquante fois, inséré dans son texte le terme d'*appetitio mercenaria*, qui n'y fut jamais; et d'avoir expliqué par-là le mot de motif et celui d'intérêt propre. Pour argumenter contre moi *ex concessis*, et pouvoir justement alléguer en preuve la Déclaration des trois évêques, il faudroit, non point y marquer en l'air, comme M. de Cambrai fait à la marge, une longue suite de discours, mais quelque endroit particulier où l'on employât le terme *appetitio* en traduisant ses passages. Mais qui songeoit seulement alors à cette interprétation entièrement inouie? M. de Cambrai lui-même n'y songeoit pas encore dans sa premiere explication que M. de Chartres a imprimée, puisqu'il y suppose toujours comme constant, qu'il a pris le terme de motif pour la fin qu'on se propose au dehors.

5. M. de Cambrai, destitué de preuve, a recours dans sa réponse à une conséquence tirée du mot de *propriété* : mais outre qu'une conséquence n'est pas une version où le texte doit être représenté tel qu'il est en soi, on répond de plus que la conséquence est mauvaise : et quand la propriété seroit un *appétit*, il ne s'ensuit pas que le motif en fût un. Ainsi M. de Cambrai demeure, en cinquante endroits, faux traducteur de son propre livre, en substituant une conséquence, et encore fausse, au texte qu'il falloit rendre simplement.

[1] *Rép. p.* 137.

6. Et pour ne m'en pas tenir, comme fait M. de Cambrai, à de vagues citations, je lui représente dans son article VIII vrai [1], la traduction de ce passage : « L'ame s'abandonne à Dieu pour tout » ce qui regarde son intérêt propre. » Et un peu après : « En ne lui faisant voir aucune ressource » pour son intérêt propre éternel. » En vérité, osera-t-on dire que ce soit traduire deux endroits si essentiels dans cette matière, que de les rendre en cette sorte : le premier, *permittere se Deo quoad omnis commodi proprii mercenariam appetitionem* : le second, encore plus essentiel : *nullâ spe quoad proprii commodi etiam æterni mercenariam appetitionem* ?

7. Il commet la même falsification lorsqu'il traduit, dans l'article X, *le sacrifice absolu de l'intérêt propre pour l'éternité* ; par ces mots : *absolutè proprii commodi appetitionem mercenariam quantùm ad æternitatem immolat* [2].

8. Pour peu qu'on entende cette dispute, on sait que ces trois passages sont les plus essentiels de tout le livre; et ceux qui en entraînent le plus l'inévitable censure, à titre d'impiété et de blasphème, du propre aveu de l'auteur. Or est-il qu'en ces trois endroits si essentiels la traduction latine est falsifiée : elle l'est donc dans ce qu'il y a de plus essentiel dans tout le livre.

9. Il faut ici remarquer que c'est sur cette version latine que M. de Cambrai demande au pape d'être jugé [3] : et en effet, beaucoup de ses examinateurs, qui n'entendent point ou entendent peu le françois, le jugent sur sa version. Ils le jugent donc sur des faussetés essentielles : c'est sur des faussetés essentielles qu'il demande d'être jugé. On vante en vain le nombre de ses partisans : la plupart d'eux ne le sont manifestement, que trompé par une infidèle version.

10. Si, malgré l'évidence de ce fait, M. de Cambrai propose qu'on le juge décisivement par cet endroit seul : c'est visiblement qu'il met sa confiance dans la hardiesse de l'affirmation, et non pas dans la force de sa preuve.

§ II. Sur un fait posé par M. de Cambrai, et désavoué par lui-même.

M. DE CAMBRAI.

11. « Voici un fait bien remarquable que j'ai » avancé, et qui, selon M. de Meaux, est si faux » que j'en supprime les principales circonstan- » ces [4]. Ce fait est que M. de Chartres, » et le reste qu'on peut lire dans la *Réponse*.

12. « M. de Meaux veut que ce fait soit faux; » 1° parcequ'il n'en a jamais entendu parler : » 2° il dit que je me suis dédit sur ce fait : com- » ment dédit? c'est que, dans une seconde édi- » tion de ma Réponse, j'ai supprimé cet article. » Mais est-ce se dédire sur un fait que de le » supprimer? » M. de Cambrai ajoute qu'il l'a supprimé « par discrétion, parcequ'il vouloit » supprimer autant qu'il pouvoit les contesta- » tions personnelles [1]. »

RÉPONSE.

13. Tout est ici plein d'illusion. M. de Cambrai demeure d'accord d'avoir supprimé ce fait dans une seconde édition, et d'avoir voulu retirer les exemplaires de cette édition où il étoit énoncé : n'est-ce pas là un désaveu assez formel? Mais ce prélat ne manque jamais de beaux prétextes; c'est, dit-il, la discrétion qui lui a fait *supprimer les contestations personnelles*. Cela seroit beau s'il étoit vrai : mais s'il avoit à supprimer quelque chose par *discrétion sur les contestations personnelles*, il auroit dû commencer par ces étranges paroles : « Le procédé » de ces prélats a été tel, que je ne pourrois es- » pérer d'être cru en le racontant [2]. » Loin de retrancher ces paroles de la première édition, il enchérit par dessus dans la seconde, en y ajoutant ces mots : « il est bon même d'en épar- » gner la connoissance au public [3]. » C'est ainsi que sa discrétion lui fait supprimer les contestations sur les faits.

14. Pour ce qui regarde M. de Chartres, dont il appelle à témoin la bonne foi, et une lettre écrite de sa part [4]; qu'il se souvienne que ce prélat, après avoir témoigné tant d'étonnement de voir M. de Cambrai « donner sa première » explication en la présence de Dieu, avec des » protestations si sérieuses qu'il n'avoit point eu » d'autres sentiments en faisant son livre, et » s'en départir cependant dans son Instruction » pastorale [5] : » M. de Chartres, dis-je, se sert de cet exemple pour nous prémunir contre les autres allégations de cet archevêque, en parlant ainsi : Jugez à « l'avenir des faits et des » raisons qu'il avancera contre nous pour dé- » fendre son livre, par ce fait qu'il avoit donné » comme incontestable [6]. » C'en est assez contre un fait supprimé par son auteur.

15. Au reste, les expédients que M. de Cambrai étale par un si long discours [7], n'étoient

[1] *Max.* p. 72, 73. *Vers. lat.* p. 51, 52. — [2] *Max. art.* X, p. 90. *Vers. lat.* p. 65. — [3] *Lett. de M. de Cambrai au Pape*, ci-après. — [4] *Rép. ch.* VII, p. 137.

[1] *Rép.* p. 138. *Relat. sect.* VII, n. 21. — [2] *Rép. à la Déclar.* 1re et 2e *édit.* p. 6 — [3] 2. *édit.* p. 6. — [4] *Rép.* p. 138. — [5] *Lett. past. de M. de Chartres*. p. 69, 79, 80. — [6] *Ibid.* p. 119 120. — [7] *Rép.* p. 138, 140, 141, *etc.*

point recevables, et nous les avons réfutés dans la Relation [1]. Tout abontit à conclure que nous devions envoyer secrètement nos objections à Rome. Mais où est ici l'équité? Il veut bien nous prendre pnbliquement à garant de ses erreurs, dans l'Avertissement de son livre des Maximes [2] : et il ne veut pas qu'il nons soit permis de rendre notre désaveu pnblic? Chargés de ses fautes par un livre imprimé, nous ne pourrons y opposer que des mémoires secrets? Notre silence n'eût-il pas été un consentement honteux à l'errenr qu'on nons imputoit? C'est néanmoins ce que M. de Cambrai nous reproche cent et cent fois comme nne injure manifeste que nous lui faisons. Quelle cause ne soutiendra pas celni qui sait appnyer nne si visible injustice?

§ III. Sur les soumissions de M. de Cambrai dans ses deux lettres imprimées.

M. DE CAMBRAI.

16. « Il paroissoit par mes deux lettres, l'une » datée du 3 août, et l'autre de quelques jours » après, que M. de Meaux a lues imprimées, » qu'en demandant an pape à être instruit en » détail de peur de me tromper, je promettois » de me soumettre sans ombre de restriction, » tant pour le fait que pour le droit, quelque » censure qu'il lni plût de faire de mon livre [3]. »

RÉPONSE.

17. *Je promettois*, dit-il (dans ces lettres), *de me soumettre sans ombre de restriction.* Je lui répète ce que j'ai dit dans la Relation [4] : « Qne vouloient donc dire ces mots de la lettre » du 3 août : *Je demanderai seulement au pape* » *qu'il ait la bonté de marquer précisément* » *les erreurs qu'il condamne, et les sens sur* » *lesquels il porte sa condamnation, afin que* » *ma soumission soit sans restriction?* » C'est donc clairement menacer l'Église de *restriction*, si le pape ne prononce pas comme il demande. Ainsi il donne le change lorsqu'il dit : « Selon » M. de Meaux, ce n'est être ni docile, ni sin» cère de demander d'être instruit [5]. » Il me fait parler comme il veut. J'ai dit et je dis encore, que ce n'est pas être docile à l'instruction quand on menace de *restrictions*, si on manqne de nous instruire à notre mode. Qne peut-on croire d'nn auteur qui se glorifie d'exclure jnsqu'à l'*ombre de la restriction* dans les paroles où l'on lit la *restriction* toute claire? J'espère qu'il fera mieux qu'il ne dit : mais enfin, voilà ce qu'il dit en termes formels. Il ne répond rien à cette objection : il ne répond rien à l'extrémité où je lui démontre qu'il ose réduire le pape, en lui proposant l'impossible [1] ; c'est-à-dire, de déterminer tous les sens des esprits féconds en chicane. Enfin, loin de rétracter deux lettres si téméraires, comme je l'en avois averti [2], il les défend et les confirme ; et il croit avoir satisfait à tout son devoir quand il vante après sa soumission absolue, sans rétracter ce qu'il a dit contre le respect, tant il veut accoutumer le monde, et le pape même s'il pouvoit, à se contenter de belles paroles.

§ IV. Sur les explications.

M. DE CAMBRAI.

18. « Voici nn moyen dont M. de Meaux se » sert pour se justifier sur le refus qu'on a fait » de mes explications : il dit que je ne faisois » que varier. C'est ce que M. de Chartres a en» trepris de prouver : mais je ferai voir que ce » prélat a pris ce que l'école appelle, *argumen-* » *tum ad hominem*, pour l'explication précise » de mon livre [3]. »

RÉPONSE.

19. Le tour est nouveau : on pousse nne explication dans toute sa suite, sans indiquer seulement qu'on en ait une antre ; et quand on ne pent plus l'accorder avec ses antres discours, ni avec le livre qn'on vent excuser, tout d'un coup c'est un argument *ad hominem*. On peut tout dire à ce prix ; mais cependant on s'enfonce de plus en plus dans la variation, puisque l'on varie même pour se défendre d'avoir varié.

M. DE CAMBRAI.

20. « Mais supposons que j'aie varié :.... sup» posons, ce que je montrerai ailleurs n'être » pas vrai, qu'il y avoit des erreurs dans mes » explications : que s'ensuit-il de là? Qn'après » m'avoir montré ces erreurs, il falloit au moins » me redresser [4]. »

RÉPONSE.

21. Que faisoit M. de Chartres par tant de réponses? Il n'y a qu'à lire tout ce qu'a fait, tout ce qu'a écrit ce digne prélat, ce docte théologien [5], pour ramener son ami. Et moi, que pré-

[1] *Relat. sect.* VII. *n.* 21. — [2] Ci-dessus, *art.* IX, *n.* 21. — [3] *Rép. p.* 139. — [4] *Relat. sect.* X. *n.* 3. — [5] *Rép. p.* 140.

[1] *Relat. sect.* X. *n.* 3. — [2] *Ibid. n.* 3. — [3] *Rép. p.* 142. — [4] *Rép. p.* 143. — [5] *Lett. past. de M. de Chartres*, *p.* 69, 70. *etc.*

tendois-je autre chose dans l'écrit du 15 juillet, lorsque l'invitant à la conférence je parlois en cette sorte [1] : « Nous sommes prêts à lui faire » voir :

» Que son explication ne convient pas à saint » Bernard qu'il allègue seul, et qu'elle lui est » contraire;

» Qu'elle ne convient non plus à aucun Père, » à aucun théologien, à aucun mystique;

» Qu'elle est pleine d'erreurs; et que, loin » de purger celle du livre, elle y en ajoute d'au- » tres:

» Enfin, que le système très mauvais en soi, » l'est encore plus avec l'explication? »

22. Pouvoit-on entrer dans un détail plus utile pour redresser un ami qui s'égaroit? Mais il vouloit être flatté dans ses nouveautés: il refusoit le secours qu'on lui offroit, et puis il vient se plaindre qu'on ne l'a pas secouru?

§ V. Encore sur madame Guyon.

M. DE CAMBRAI.

23. « Il est temps de revenir à madame » Guyon [2]. »

RÉPONSE.

Puisqu'il ne fait presque plus, dans le reste de sa Réponse, que de répéter ce qu'il a dit pour cette femme, je n'aurai plus qu'à ajouter quelques petits mots à ce que j'ai déja répondu [3].

M. DE CAMBRAI.

24. « Je demande à M. de Meaux qu'il expli- » que en termes précis ce qu'il veut de moi; et » j'ose dire qu'il ne le pourra expliquer. »

RÉPONSE.

25. Le voici pourtant en deux mots : 1° Il faudroit nettement condamner les mauvais livres de cette femme, sans pallier le refus d'une telle condamnation par l'intention de l'auteur. 2° Il faudroit rétracter de bonne foi tout ce qu'on a dit, que les endroits repris dans les mêmes livres ne sont qu'équivoques, exagérations et termes mystiques mal entendus par leurs censeurs. 3° Il faudroit encore rétracter tout ce qu'on a dit en général sur l'intention des auteurs, et ne fournir plus des défenses à tous les hérétiques qui furent ou qui seront jamais.

M. DE CAMBRAI.

26. « J'ai écrit au pape, que ces livres étoient » condamnables, dans une lettre imprimée : » n'est-ce pas l'acte le plus solennel [1], » etc.»

RÉPONSE.

27. On a montré que ce qu'il en dit est plutôt une excuse qu'une condamnation.

M. DE CAMBRAI.

28. « M. de Meaux dit que je n'ai pas nommé » la personne de madame Guyon : mais la nom- » moit-il lui-même quand je fis cette lettre [2]? »

RÉPONSE.

29. Il ne s'agit pas de son nom : j'avois expressément condamné ses livres, que M. de Cambrai tâchoit de sauver.

M. DE CAMBRAI.

30. « Il ajoute que je désavouerois peut-être » dans la suite des citations marginales que j'ai » faites du *Moyen court* et du *Cantique* : où en » est-on quand on veut supposer de telles cho- » ses [3]? »

RÉPONSE.

31. On en est où en étoit M. de Cambrai, lorsqu'il rejetoit sur un autre le terme d'*involontaire* qu'il attribuoit à Jésus-Christ : j'avois fait cette objection dans la Relation [4], et M. de Cambrai la trouve si forte qu'il n'y fait aucune réponse. Au reste, c'est une étrange condamnation qu'une note marginale jetée après coup à côté d'une lettre du pape.

M. DE CAMBRAI.

32. « Il fait entendre que je désavouerai peut- » être aussi mon propre texte [5]. »

RÉPONSE.

33. Il trouve donc fort étrange qu'un auteur désavoue son propre texte? c'est ce qu'il a fait sur l'*involontaire* attribué à Jésus-Christ.

M. DE CAMBRAI.

34. « Que veut donc M. de Meaux, s'il ne » peut être assuré par mon texte même?

RÉPONSE.

35. Je veux qu'on avoue franchement l'illusion qu'on a faite au public par le désaveu de son

[1] *Premier Ecrit de M. de Meaux*, *n.* 5, *tom.* XXVIII, *p.* 593. — [2] *Rép. p.* 144. — [3] Ci-dessus, *art.* II, III, IV *et* V.

[1] *Rép. p.* 144. — [2] *Ibid.* — [3] *Ibid. p.* 145. — [4] *Relat. sect.* VI, *n.* 14. — [5] *Rép. p.* 145.

texte : laissant à part le texte, ce n'est pas la coutume que dans des lettres aux grandes puissances on fasse des marges : on prend bien la peine de mettre tout ce qu'il faut dans le texte même, et surtout quand il s'agit de spécifier une chose aussi essentielle que l'est la condamnation de mauvais livres : ainsi rejeter en marge les livres de madame Guyon, c'est éviter de dessein formé de les condamner dans le texte ; et c'est la suite du mauvais dessein, d'avoir déja évité de la nommer parmi les faux spirituels, aussi bien que Molinos qu'elle suit en tout, et qu'on épargne pour l'amour d'elle.

M. DE CAMBRAI.

36. « M. de Meaux s'étoit plaint dans la Déclaration, que j'avois fait tomber (dans la » Lettre au Pape) le zèle des prélats sur les » mystiques des siècles passés [1]. »

RÉPONSE.

37. Je m'en suis plaint, il est vrai : car aussi que vouloient dire ces paroles de la Lettre au Pape [2] : « Depuis quelques siècles beaucoup » d'écrivains mystiques, portant le mystère de » la foi dans une conscience pure, avoient favo- » risé, sans le savoir, l'erreur qui se cachoit en- » core : ils l'avoient fait par un excès de piété » affectueuse, etc. C'est ce qui a enflammé le » zèle ardent de plusieurs évêques. » C'est donc manifestement contre ces pieux mystiques des siècles passés que notre zèle s'est enflammé : « c'est ce qui leur a fait composer XXXIV Ar- » ticles. » Ces Articles sont donc dressés contre eux : « c'est ce qui les a engagés à faire des » censures contre certains petits livres, » etc. Il veut donc envelopper ces petits livrets dans l'idée confuse de ces anciens et pieux mystiques. Il répond [3] que, lorsqu'il dit que ces mystiques des siècles passés *ont échauffé le zèle des prélats*, et fait faire leurs articles et leurs censures ; c'étoit à dire qu'*ils en étoient l'origine innocente*. Est-ce ainsi qu'on parle quand on veut parler nettement ? Un esprit si clair, qui embrouille exprès son discours, ne montre-t-il pas qu'il veut plutôt envelopper qu'éclaircir son sujet ? Il ne s'agissoit que de dire, sans tant tournoyer, qu'il condamnoit avec les évêques, les erreurs des livres dont il s'agissoit ; sans leur chercher des excuses et des défenseurs parmi les pieux mystiques, que personne n'attaquoit : car ils sont au fond très éloignés de madame Guyon ; et loin d'en favoriser les erreurs, comme dit M. de Cambrai, ils les condamnent : c'est ce qu'il devoit dire en un mot pour dire la vérité ; au lieu qu'il lui a fallu employer cinq ou six pages entières à s'expliquer, avec un long entortillement et de perpétuelles répétitions [1].

M. DE CAMBRAI.

38. « M. de Meaux m'accuse encore de biaiser » sur un point essentiel ; c'est de savoir ce que » je pense sur les livres de madame Guyon [2]. »

RÉPONSE.

39. C'est biaiser que ne vouloir jamais parler nettement : c'est biaiser que de ne reprendre que *quelques endroits* de livres dont tout le fond est corrompu : c'est biaiser de les reprendre « au sens qui se présente et qui est naturel : » *sensu obvio et naturali*, » quand on distingue ce sens de l'intention de l'auteur, et qu'on tâche d'en éviter la condamnation par un si mauvais artifice : c'est biaiser, lorsqu'à la place des erreurs formelles dont sont pleins des livres, on n'y veut trouver que des équivoques avec un langage mystique mal entendu des censeurs, et des exagérations qui leur sont communes avec les saints : enfin c'est biaiser, quand on nous propose, avec saint Pierre, de *rendre compte à tous ceux qui nous le demandent*, de répondre qu'on l'a rendu à son supérieur à qui on a parlé si ambigument : M. de Cambrai le fait encore : il biaise donc encore à présent qu'il se défend de biaiser.

M. DE CAMBRAI.

40. « M. de Meaux se récrie : *Est-ce en vain* » *que saint Pierre a dit qu'on doit être prêt à* » *rendre compte à tous ceux qui le deman-* » *dent* [3], » etc.

RÉPONSE.

41. Il falloit répondre à l'autorité de saint Pierre, et condamner nettement de mauvais livres, en retranchant tous les subterfuges, et non pas toujours s'en défendre par une telle profusion de vaines paroles.

M. DE CAMBRAI.

42. « Il veut ignorer ce qui est public et si » précis (dans la Lettre au Pape), pour avoir un » prétexte de me questionner, et de me réduire » à une déclaration par écrit qu'il puisse faire

[1] *Rép. p. 145.* — [2] *Instr. past. de M. de Cambrai. Addit. p. 31. Voy. ci-après.* — [3] *Rép. p. 146.*

[1] *Rép. p. 145. 146, 147, 148, 149.* — [2] *Rép. p. 150.* — [3] *Ibid.*

» passer pour une espèce de formulaire[1]. » C'est à quoi M. de Cambrai revient sans cesse[2].

RÉPONSE.

43. Que d'inutiles paroles, pour éviter de dire oui ou non! Ne voit-on pas qu'il sent en effet qu'en condamnant simplement ces livres, il se condamne lui-même, et que c'est aussi pour cela qu'il biaise toujours?

M. DE CAMBRAI.

44. « Mais lui, qui cite saint Pierre, se laisse-» t-il interroger comme un coupable et comme » un homme suspect, sur tout ce qu'il pense de » tous les livres qu'il plaira à un adversaire de » l'accuser de favoriser[3]? »

RÉPONSE.

45. Il biaise encore : il ne s'agit pas d'un soupçon en l'air, mais d'un sentiment bien fondé, sur le refus exprès et réitéré de s'expliquer nettement. Pour moi, je suis toujours prêt à répondre sur tous les livres, quoique jamais on ne m'ait accusé d'en favoriser de mauvais.

M. DE CAMBRAI.

46. « Au lieu de rendre raison de sa foi » (sur les questions que je lui fais touchant la béatitude), « il se plaint que je le presse à répondre » oui ou non[4]. »

RÉPONSE.

47. La récrimination est vaine, puisque j'ai répondu précisément à toutes ses demandes utiles, n'évitant que celles qui nous auroient détournés de l'état de la question, et ne font que l'embarrasser.

M. DE CAMBRAI.

48. « Il dit que je n'ai condamné que quel-» ques endroits du livre : et où est le livre impie » qui soit impie d'un bout à l'autre[5]? »

RÉPONSE.

49. Il biaise toujours : il n'a qu'à penser ce qu'on jugeroit de lui, s'il disoit : Calvin, Luther, Socin sont censurables en quelques endroits : ne verroit-on pas clairement qu'il en voudroit sauver le fond? Quant à ce qui regarde le sens naturel, où il ne cesse de revenir par de longs discours[6], nous en avons assez parlé[7].

[1] *Rép.* p. 150. — [2] *Rép.* p. 153, 155, 156. — [3] *Rép.* p. 150. — [4] *Rép.* p. 151. — [5] *Rep.* ibid. — [6] *Rép.* p. 152, 153, 154, 155. — [7] Ci-dessus art. IV.

M. DE CAMBRAI.

50. « Il me suffit d'adhérer du fond de mon » cœur et sans ombre de restriction à la censure » que le pape a faite des livres en question[1] ». (de madame Guyon).

RÉPONSE.

51. Comme si ce n'étoit pas une restriction, et de toutes les restrictions la plus captieuse, de distinguer l'intention d'un auteur d'avec le sens naturel, unique et perpétuel de son livre.

M. DE CAMBRAI.

52. « Il croit me convaincre par ce raison-» nement : *Ou ce commerce uni par un tel lien* » *étoit connu, ou non ; s'il ne l'étoit pas, M. de* » *Cambrai n'avoit rien à craindre en approu-* » *vant le livre de M. de Meaux : s'il l'étoit, ce* » *prélat n'en étoit que plus obligé à se décla-* » *rer*[2], etc. Ma réponse est facile. Ce commerce » étoit connu : j'avois laissé condamner les li-» vres; il n'en étoit plus question : j'avois dit » qu'ils étoient censurables : je ne biaisois point; » mais je ne croyois pas avoir mérité qu'on exi-» geât de moi, comme d'un homme suspect, » une déclaration par écrit, c'est-à-dire, une » signature d'une espèce de formulaire[3]. »

RÉPONSE.

53. Sans doute ce n'est pas biaiser que *distinguer l'intention d'un auteur d'avec le sens véritable, unique et perpétuel de son livre dans toute sa suite et dans la juste valeur de ses paroles* : et que de dire toujours que mon livre, qui bien certainement ne condamnoit que de cette sorte ceux de madame Guyon, *étoit un formulaire*. Tout est changé dans les termes : un livre approuvé est un formulaire de rétractation : condamner un livre avoué mauvais dans toute sa suite, c'est donner un acte contre soi-même : une conférence amiable est un tribunal qu'on va reconnoître : c'est ainsi qu'on parle quand on ne cherche que des prétextes, et encore vains.

M. DE CAMBRAI.

54. « Pour la *Guide spirituelle* de Molinos, » M. de Meaux veut que je la défende, parce-» que je n'en ai point parlé en parlant des » soixante-huit propositions : quoi! défend-on » tous les livres dont on ne parle pas[4] ? »

[1] *Rép.* p. 153. — [2] *Relat.* sect. IV. n. 18. — [3] *Rép.* p. 155. — [4] *Rép.* p. 157.

RÉPONSE.

55. Il biaise encore : je suis contraint de le répéter. Il ne s'agit pas d'un livre inconnu auquel on peut ne point penser : la Guide de Molinos est un livre qui vient d'abord dans l'esprit à tous ceux qui écrivent de cette matière. On a donc raison de s'étonner qu'il ait supprimé Molinos dans le dénombrement des faux spirituels, et qu'encore il en supprime le livre dans sa Lettre au Pape.

M. DE CAMBRAI.

56. « Il m'avoit déja reproché de n'avoir pas » nommé Molinos, et je répondois que je n'a» vois pas jugé nécessaire de nommer un nom » odieux dont il n'étoit point question en » France[1]. »

RÉPONSE.

57. Étoit-il plus question en France des illuminés d'Espagne qu'il a nommés? et quand il eût voulu supprimer un nom odieux, devoit-il du moins se taire des quiétistes? Est-ce un jugement téméraire de croire qu'en cette occasion il ait supprimé Molinos, comme il a fait madame Guyon, à qui la Guide de Molinos avoit préparé la voie?

M. DE CAMBRAI.

58. « Pour moi je condamne sans exception » et sans restriction tous les ouvrages de Moli» nos si justement frappés d'anathème par le » Saint-Siége[2]. »

RÉPONSE.

59. Qu'il condamne donc en même temps la pernicieuse restriction de l'intention des auteurs, qui en sauvant madame Guyon, sauve en même temps Molinos et tous les hérétiques.

ARTICLE XI.

Sur la Conclusion.

§ I. Discours de M. de Cambrai sur le succès de ses livres.

M. DE CAMBRAI.

1. « A peine ai-je publié mes défenses, que le » public a commencé à ouvrir les yeux et à me » faire justice.... M. de Meaux me permettra de » lui dire ce qu'il disoit contre moi[1] : *Ai-je re*» *mué d'un coin de mon cabinet à Cambrai par* » *des ressorts imperceptibles tant de personnes* » *désintéressées*, etc. Ai-je pu faire pour mon » livre, moi éloigné, moi contredit, moi acca» blé de toutes parts, ce que M. de Meaux dit » qu'il ne pouvoit faire, lui en autorité, en cré» dit, et en état de se faire craindre? »

[1] Rép. p. 158. — [2] Ibid.

RÉPONSE.

2. Si M. de Cambrai croit avoir autant ramené de monde par ses lettres, que son livre en avoit soulevé, il se flatte trop. Le soulèvement fut universel, comme il l'a été d'abord contre toutes les erreurs naissantes; et il avoue que le petit nombre de ceux qui ne se laissèrent point entraîner au torrent, fut réduit à se taire : c'est ce qui n'arrive jamais à la vérité. Les hommes n'opèrent point de tels effets; et les sages savent distinguer l'impression solide et persévérante de la tradition, d'avec les éblouissements causés par une cabale toujours prête à remuer.

§ II. Sur les cabales.

M. DE CAMBRAI.

3. « Voici la réponse de ce prélat : *Les caba*» *les, les factions se remuent: les passions, les* » *intérêts partagent le monde*[2]. Quel intérêt » peut engager quelqu'un dans ma cause? de » quel côté sont les cabales et les factions? Je » suis seul et destitué de toute ressource hu» maine; quiconque regarde un peu son intérêt » n'ose plus me connoître. M. de Meaux continue: » *De grands corps, de grandes puissances se* » *meuvent*. Où sont-ils ces grands corps? où » sont ces grandes puissances? » etc. [3].

RÉPONSE.

4. Croit-il avec ces paroles éblouir le monde, jusqu'à lui faire oublier une cabale qui se fait sentir par toute la terre? croit-il que quelqu'un ignore les intérêts, les engagements, les espérances qui ont commencé cette affaire, et les ressources qu'on attend encore pour la rétablir? On en peut voir les fondements dans la Relation. Quand est-ce qu'on a plus visiblement éprouvé les efforts d'un puissant parti? Pour ne dire que ce seul fait constant et public, d'où viennent par tout l'univers, et à Rome comme en France, quand il doit paroître quelque écrit de ce prélat, d'où viennent, dis-je, cent avant-coureurs qui

[1] Rép. p. 161, 162. — [2] Relat. sect. VI. n. 8. — [3] Rép. p. 162.

publient qu'à ce coup M. de Cambrai me va écraser? Il veut mettre pour lui la pitié. *Je suis seul,* dit-il : c'est ce que ne dit jamais un évêque défenseur de la vérité catholique, et l'Écriture lui répond : *Væ soli :* Malheur à celui qui est seul; car c'est le caractère de la partialité et de l'erreur : *M. de Meaux est en état de se faire craindre.* Puisqu'il m'y force, je lui dirai aux yeux de toute la France, sans craindre d'être démenti, qu'il peut plus avec un parti si zélé que M. de Meaux occupé à défendre la vérité par la doctrine, et que personne ne craint.

§ III. Sur Grenade.

M. DE CAMBRAI.

5. « Quand j'aurois admiré les visions d'une » fausse prophétesse (chose dont M. de Meaux » ne donne pas une ombre de preuve), le savant » et pieux Grenade n'a-t-il pas été ébloui par » une folle qui prédisoit les visions de son » cœur [1]. »

RÉPONSE.

6. On donne le change : Grenade n'a point excusé des livres pernicieux; Grenade s'est humilié, et n'a point cherché de vaines justifications. Il y a une extrême différence entre une simple surprise et une affectation manifeste de colorer des illusions. *M. de Meaux,* dit-il, *ne donne pas une ombre de preuve* : nous entendons ce langage : il veut que les illusions de madame Guyon ne soient pas prouvées; car il la veut toujours défendre malgré son aveu et toutes les démonstrations qu'on a contre elle : et pour lui, il est trop certain par sa Réponse, qu'après qu'on lui a découvert les dangereuses spiritualités et les erreurs de son amie, il ne s'est pas moins attaché à la défendre.

§ IV. Propositions pour alonger.

M. DE CAMBRAI.

7. « S'il reste à M. de Meaux quelque écrit ou » quelque autre preuve à alléguer contre ma » personne, je le conjure de n'en point faire un » demi-secret : je le conjure d'envoyer tout à » Rome, afin qu'il me soit promptement commu- » niqué par ordre du pape [2]. »

RÉPONSE.

8. Pendant qu'on fait semblant de vouloir hâter la décision, on cherche des moyens de la reculer sous prétexte de communications qu'on demande au pape *promptement.* Pour moi, je n'ai rien à communiquer : M. de Cambrai n'a ni partie ni accusateur, ni dénonciateur que lui-même : la seule pièce nécessaire au jugement qu'on attend avec respect, c'est le livre des Maximes des Saints en original, et bien distingué de sa version infidèle et de ses interprétation captieuses et après coup [1]. J'écris ceci pour le peuple, ou, pour parler nettement, afin que le caractere de M. de Cambrai étant connu, son éloquence, si Dieu le permet, n'impose plus à personne.

§ V. Sur la comparaison de Priscille et de Montan.

9. M. de Cambrai en revient à toutes les pages à cette comparaison, comme si elle étoit trop odieuse. Priscille étoit une fausse prophétesse; Montan l'appuyoit. On n'a jamais soupçonné entre eux qu'un commerce d'illusions de l'esprit. M. de Cambrai demeure d'accord que son *commerce* avec madame Guyon *étoit connu*, et *rouloit sur sa spiritualité,* que tout le monde a jugée mauvaise : je n'ai donc rien avancé qui ne soit connu; rien qui ne soit assuré : et renfermant ma comparaison dans ces bornes, je ne dis rien que de juste.

§ VI. Sur les trois écrits publiés à Rome au nom de M. de Cambrai.

10. Un des endroits les plus essentiels de la Relation [2], est celui où je rapporte les écrits qu'on a présentés à Rome au nom de M. de Cambrai. Par ces écrits, ce prélat nous fait jansénistes contre sa conscience. Il se fait le seul défenseur des religieux ; comme si nous en étions les oppresseurs, nous qui en sommes les pères. Il s'offre au Saint-Siége contre les évêques de France, par lesquels il est important de ne le pas laisser opprimer. Ce ne sont pas là seulement des bruits qu'on répande : les écrits latins et italiens remplis de ces calomnies, sont présentés partout à Rome au nom de M. de Cambrai, en si grand nombre, qu'ils sont venus jusqu'à nous, et nous les avons en main. Pour excuser ce prélat, j'avois espéré qu'il pourroit désavouer ces écrits scandaleux contre sa nation, contre les évêques ses confrères, et autant contre l'État que contre l'Église. Il falloit parler sur des faits si essentiels et si bien articulés : M. de Cambrai ne dit mot, et laisse par son silence toute la France chargée de ces reproches odieux. Saint Paul envoyé à Rome, y déclare publique-

[1] *Rép.* p. 166. — [2] *Rép.* p. 167.

[1] *Voy.* ci-dessus *art.* IX, *n.* 4 *et suiv.* — [2] *Relat. sect.* X, *n.* 1.

ment aux *Juifs* qu'*il ne vient point accuser sa nation* [1] : il épargne un peuple perfide, et il en ménage la réputation : un archevêque de France sacrifie à sa passion la gloire de sa patrie, et de ses confrères.

CONCLUSION.

§ 1. Récapitulation : où est démontré le caractère de la Réponse, et des autres écrits de M. de Cambrai.

1. Si quelqu'un a pu douter jusqu'à présent, que madame Guyon, avec ses livres et sa doctrine, fût l'unique objet que M. l'archevêque de Cambrai ait donné à ses éloquents et inépuisables discours, il en doit être convaincu par sa Réponse. C'est là qu'il a inventé, en faveur de cette femme, le nouveau secret de séparer le *sens, véritable, propre, unique et perpétuel* d'un livre *dans toute sa suite, et dans la juste valeur des termes*, d'avec tout le dessein du livre même, et d'avec l'intention de son auteur. Par-là il a trouvé le moyen de contenter à la fois, le monde qui ne peut lui pardonner de ce qu'il recule tant à condamner des livres pernicieux, et sa propre inclination qui l'oblige à les défendre. On a vu, par cette adresse, que sans avoir besoin de la vérité, sans autre secours que celui de ses tours habiles, de ses belles expressions, et de l'étonnante facilité de son génie [2], il pouvoit persuader tout ce qu'il vouloit à un certain genre d'hommes, et leur laisser pour démontré qu'on a tort de l'avoir pressé d'approuver la condamnation de livres très condamnables dans leur vrai, perpétuel et unique sens. Avec un aveu si clair, il sait établir que ce qu'on a repris dans ces livres n'est plus que des équivoques, d'innocentes exagérations, un langage mystique, et enfin *un sens rigoureux qu'on donne à ses expressions, et auquel l'auteur n'a jamais pensé* [3]. Bien plus : encore qu'on ait raison de les censurer, il a néanmoins raison de scandaliser toute l'Église plutôt que d'en approuver la censure. Voilà le nouveau paradoxe qu'un archevêque est venu proposer à l'univers. C'est-là, je l'avoue, un des plus grands efforts d'esprit qu'on ait jamais vu; mais en même temps il est le plus malheureux et le plus coupable, puisqu'il pousse à bout toutes les décisions de l'Église, contre les mauvais livres et leurs auteurs, et qu'il introduit, dans les questions de la foi les plus importantes, un jeu de paroles, ou l'on dit ce qu'on veut impunément.

[1] *Art.* XXVIII. 19. — [2] Ci-dessus *art.* IV. — [3] *Mém. de M. de Cambrai. Relat. sect.* IV. n. 11.

2. Pour parvenir à cette fin, il a pris tous les moyens convenables. Il s'agissoit de couvrir l'obstiné refus d'approuver un livre où madame Guyon, en ne nommant que ses ouvrages, étoit justement condamnée dans sa doctrine. Il a vu les mauvais effets d'un refus si scandaleux, et il n'y a point trouvé de meilleur remède que de décrier l'auteur de ce livre. Parlons nettement : cet auteur, c'étoit moi-même; c'étoit en moi-même qu'il falloit montrer tous les procédés les plus odieux : pourquoi? parceque le service et la défense de madame Guyon le demandoit.

3. Il y avoit encore un autre dessein. Pour défendre madame Guyon, il falloit tourner, éluder, détruire trente-quatre Articles qu'on avoit souscrits avec nous. Ces Articles étoient posés pour servir de fondement aux justes censures des livres de cette femme, comme ces mêmes censures le déclarent en termes exprès [1] : qu'on remarque cette circonstance : ainsi, pour sauver madame Guyon, il falloit éluder la force des Articles. On prépare pour cet effet un livre mystérieux, où, pour mieux faire couler les maximes qu'on méditoit contre ces Articles, on travaille à desunir les prélats qui les avoient dressés ensemble, et par de longues finesses on se cache de celui qui par son antiquité étoit à la tête de ceux qui les avoient formés : c'est moi-même encore dont je parle. On a poussé la chose plus loin : et pour faire accroire qu'on agit encore de concert avec ces prélats dans l'impression des Maximes des Saints, on déclare, à la tête du livre, qu'on ne fera autre chose que de donner plus d'étendue à leurs principes; ce qui obligeoit à un concert avec eux : cependant on n'en a point de véritable avec M. de Châlons, à présent M. de Paris, puisqu'il condamne le livre : on n'en a aucun avec moi, et on ne songe qu'à se cacher. Honteuse pratique, où l'on se cache d'un évêque pour expliquer sa doctrine! Il faudroit donc que je parlasse, quand je serois seul, pour ne point laisser abuser de mon témoignage. C'est ce qu'a fait inventer le desir de défendre madame Guyon, et d'en pallier la défense.

4. Je ne prendrai point le ton plaintif que je n'aime pas, pour exagérer tout ce que m'ont attiré de la part de M. de Cambrai et de ses amis, les deux desseins qu'on vient d'entendre. On n'a rien omis pour me décrier en France et à Rome : et pour trouver des raisons de s'éloigner de moi, non seulement on me fait indigne d'avoir été le consécrateur choisi de M. de Cambrai; mais encore pour m'achever, et ne

[1] *Censure de M. de Meaux et de M. de Châlons; voir l'Ordonnance sur les états d'oraison.*

me laisser aucune ressource, ou me fait le perfide violateur de tous les secrets, sans oublier celui de la confession.

5. S'il y eut jamais au monde une injustice criante, c'est celle-là. Je n'ai jamais confessé M. de Cambrai: il s'agissoit de tout autre chose; j'avois à examiner la doctrine de madame Guyon: et par contre-coup celle de ce prélat, puisqu'il s'en rendoit le défenseur : arbitre peu proportionné à la grandeur de la matière, mais choisi par les parties, avec la soumission qu'on a vue: la confession répugnoit à la qualité de cet examen, dans un différend qui de sa nature pouvoit devenir public, puisqu'il s'agissoit de la foi. Aussi l'ai-je soigneusement évitée; et il ne m'est pas seulement tombé dans l'esprit, que je pusse entendre à confesse madame Guyon ou M. de Cambrai. Cependant sans jamais avoir ouï la confession de ce prélat, non seulement je l'ai révélée, mais encore *j'ai fait pis que de la révéler* [1].

6. Qu'on se souvienne de nos paroles : j'ai dit de ma part : « M. de Cambrai s'étoit offert à » me faire une confession générale : il sait bien » que j'ai refusé son offre [2] : » c'étoit l'offre de me faire une confession : « et moi, dit-il, je dé» clare qu'il l'a acceptée : » il m'a donc fait une confession, et je l'ai ouïe. On sait parmi les chrétiens ce que c'est que faire une confession à quelqu'un : M. de Cambrai n'ignore pas la force de cette parole; je me fiois à sa bonne foi en le prenant à témoin que *je n'avois jamais accepté son offre: M. de Cambrai le sait*, avois-je dit: mais il m'en donne le démenti à la face de toute l'Église, jusqu'à dire: *et moi je déclare qu'il l'a acceptée*: voilà le titre de l'accusation bien qualifié : voilà une déclaration bien formelle et bien authentique : le voilà dénonciateur à toute la terre d'un crime capital, d'un sacrilége impie contre son confrere; et quoique ce mot le fâche, contre son consécrateur.

7. On dira qu'il biaise dans la suite, et que visiblement il ne s'agit pas d'une confession sacramentelle, puisqu'il s'agit d'un écrit. C'est de quoi j'aurois à me plaindre, qu'en matière si capitale on ait pu biaiser: je l'aurai dit si je veux, et j'en aurai donné l'idée : si je veux je ne l'aurai pas dit; et pressé sur la calomnie, je me serai préparé une défaite. Est-il permis de se jouer de cette sorte dans une matière si grave? Mais au fond, pesons les paroles : c'est parler assez nettement, que de déclarer que j'ai accepté la confession qu'on me voulut faire. L'écrit dont un parle n'empêche point qu'on ne m'ait fait de vive voix une confession sacramentelle, dans laquelle, pour des raisons particulieres, on m'aura donné sa confession par un écrit, qui fera dès-là partie de la confession, et par ce moyen présupposera, selon la propriété des termes, la confession faite dans les formes.

8. En quelque sorte qu'il prenne cet écrit, on en voit bien l'artifice. Il veut donner à entendre que si je l'accuse (par nécessité) sur le quiétisme, j'en puis avoir pris l'idée dans sa confession : car il veut que ce soit sur ce fondement que je l'accuse de protéger cette erreur [1], afin que les preuves, par lesquelles je l'en ai convaincu, soient réputées odieuses, comme tirées d'une confession, et affoiblies par ce moyen. Qui croiroit un archevêque capable d'un aussi étrange artifice, que celui de m'avoir voulu fermer la bouche, ou affoiblir toutes mes preuves contre lui, en me donnant au public pour son confesseur?

9. Ce qu'il ajoute, comme par une abondante confiance : *Qu'il en parle, j'y consens*, comme qui diroit : Qu'il achève de révéler ma confession, ne sert qu'à confirmer l'accusation qu'il a intentée. C'est pourquoi il la conclut en ces termes : « Je suis si assuré qu'il manque de preu» ves, que je lui permets d'en chercher jusque » dans le secret de ma confession : » vain discours, s'il en fût jamais, puisqu'il sait bien qu'on peut donner ces libertés, sans que personne en veuille user. Mais cependant il appuie le titre de l'accusation; et par une figure si forte, et par les autres tours de son bel esprit, il a su imposer au monde, et mettre en péril mon innocence. Je ne mens point : je tremble pour lui en disant ces choses, que je voudrois pouvoir diminuer. Combien de gens, je ne dirai pas dans les pays étrangers, dans les provinces éloignées, mais dans Paris même, ou le monde qui nous connoît est toujours si petit, croiront que l'évêque de Meaux (scandale épouvantable pour les foibles, dans une cause de la foi) a révélé une confession, et s'en est servi pour convaincre M. de Cambrai de quiétisme!

10. Je ne releverai plus toutes les frivoles raisons dont il appuie son accusation : c'est un effet de l'éloquence de M. l'archevêque de Cambrai, que sur une accusation si essentielle, et à la fois si destituée de la vraisemblance, il ait fallu me défendre sérieusement. Un jour peut-être ce prélat me fera un crime de ne lui avoir point demandé de réparation; et il prouvera par cet argument qu'il n'eu raison dans l'accusation

[1] *Rép. ch.* II, p. 31. — [2] *Relat. sect.* III, n. 13.

[1] *Rép. ch.* II, p. 31.

de la confession, sur laquelle je n'ai osé le pousser : comme il prouve son innocence et celle de madame Guyon par ma longue condescendance sur les erreurs dont je les accuse.

11. Après cela, comme M. de Cambrai avertit les universités de se donner garde d'un prélat qui vient détruire par ses artifices la notion de l'école sur la charité [1], je me sens bien plus obligé d'avertir sérieusement les chrétiens de se donner garde d'un orateur qui, semblable à ces rhéteurs de la Grèce, dont Socrate a si bien montré le caractère, entreprend de prouver et de nier tout ce qu'il veut; qui peut faire des procès sur tout, et vous ôter tout à coup, avec une souplesse inconcevable, la vérité qu'il vous aura mise devant les yeux : ce qui est d'autant plus à craindre, dans les matière de la religion, que par leur sublimité elles donnent plus de lieu à l'équivoque, comme par leur importance elles attirent de plus grands maux à ceux qui s'y égarent. Ce n'est pas ainsi que nous avons été institués. La variation, l'artifice, *l'oui et le non* ne se trouve point dans les apôtres : *il ne se trouve point dans saint Paul, il ne se trouve point dans Sylvain, il ne se trouve point dans Timothée : car dans Jésus-Christ Fils de Dieu, qu'ils ont prêché, l'oui et le non n'a plus de lieu* [2] : il n'y a rien d'équivoque ni de variable : mais *l'oui seul est en lui :* la simplicité règne partout dans ses discours ; et ce qu'il a dit une fois ne change plus.

12. Si ce caractère est dangereux, il seroit aisé de montrer combien il est faux. Il a fallu excuser madame Guyon, et montrer des raisons de l'estimer comme une personne très spirituelle, dans les expériences de laquelle on trouvoit la vie intérieure plus réelle et plus véritable que dans de saints directeurs [3]. Pour fonder une telle estime d'une personne que tous les sages condamnent, il a fallu alléguer de grands noms comme celui de feu M. de Genève [4] : et qu'a-t-on trouvé? quelque chose qui la fasse voir comme une parfaite spirituelle? point du tout : c'est une perturbatrice des communautés, dont elle renverse l'esprit : et parcequ'en la chassant d'un diocèse on lui fait des compliments d'honnêteté, qu'on ne refuse jamais à ceux à qui on ne fait point le procès juridiquement, c'est un titre pour en faire une amie spirituelle, et pour lier avec elle le commerce le plus étroit sur la piété.

13. Je ne répéterai pas ce qu'on a dit sur une autre lettre et sur la censure de ce prélat; et c'est assez d'en avoir marqué l'endroit au lecteur [1]. Mais on m'allègue moi-même pour garant du grand mérite de cette femme [2] : peut-ce être sérieusement? je m'en rapporte au lecteur. Mais encore que produit-on en sa faveur? une attestation « où je lui défends d'enseigner et de » dogmatiser dans l'Église; de répandre ses li» vres manuscrits ou imprimés; de conduire et » diriger les âmes dans les voies intérieures [3] : » c'est un titre à M. de Cambrai pour la préférer aux plus saints hommes, et pour en faire son amie avec tant de distinction.

14. Mais vous ne dites pas tout? Il est vrai : je la décharge, dans l'attestation, des abominables pratiques qu'on l'accusoit de reconnoître *à titre d'épreuves* avec Molinos; car ce sont les termes de l'acte dont l'attestation n'est que l'abrégé : j'ai même reçu ses excuses, la tenant à cet égard hors d'atteinte, et en possession, pour ainsi parler, de son innocence, dès-là qu'elle n'étoit point convaincue ; et parceque elle s'excuse en ma présence et de mon aveu de telles abominations, on me donne pour témoin de la sainteté et de la haute spiritualité de cette femme : y a-t-il une conséquence plus mal tirée?

15. Voici enfin la difficulté invincible, selon M. de Cambrai [4] : c'est d'avoir donné les sacrements et une attestation si authentique à une femme qui n'a point avoué ses fautes, qui ne les a point rétractées, qui ne s'en est point repentie; qui même, quand elle seroit excusable depuis son repentir, ne laisseroit pas d'être digne du feu avant qu'elle eût demandé pardon. » C'est ici [5], dit M. de Cambrai, que tout le grand » génie de M. de Meaux et toute son éloquence » ne peuvent couvrir l'endroit foible de sa » cause. » Mais si l'éloquence ne me peut être ici d'aucun secours, voyons ce que pourra faire la simplicité. Je réponds donc, en un mot, comme j'ai déja fait [6] : Il n'y a aucune de ses fautes qu'elle n'ait reconnue, dont elle n'ait demandé pardon, dont elle n'ait rendu graces d'avoir été avertie; son repentir, qui paroissoit si humble, ayant fait juger qu'elle n'étoit pas indocile, on a plaint son ignorance plutôt que de la pousser à toute rigueur : est-il si malaisé de couvrir ce *foible*?

16. Je passerai sous silence la déclaration de n'avoir » jamais eu intention de rien ensei» gner contre la foi catholique, » et celle de n'avoir « en aucune des erreurs dont elle avoit

[1] *Resp.* ad Sum. *p.* 5. — [2] *II. Cor.* I, 17, 18, 19. — [3] Ci-dessus *art.* II, § 1, *n.* 2. — [4] *Ibid.* § 2, *n.* 5.

[1] Ci-dessus *art.* II, § 5, *n.* 8. — [2] *Ibid.* § 4, *n.* 10, *etc.* — [3] *Rép. à la Relat. ch.* I, *p.* 16. — [4] *Rép. ch.* II. *p.* 60, 61, *etc.* — [5] *Ibid.* p. 64. — [6] Ci-dessus *art.* II, *n.* 18, 19, 20, 21, 22, *etc.*

» souscrit la condamnation dans nos censures: » la première ne prouve rien, sinon qu'elle a pu errer par ignorance plus que par malice : et la seconde, qui seroit de conséquence, est inventée d'un bout à l'autre. Ce ne sont pas là de beaux tours, de beaux traits d'esprit : il n'y a rien pour les curieux qui veulent voir comment un esprit souple se tire légèrement d'un mauvais pas : c'est dans la simplicité, la vérité même.

17. Voyons si M. l'archevêque de Cambrai réussira mieux à se justifier qu'à me reprendre. Il emploie, sans exagérer, plus du tiers de sa Réponse à prouver qu'il n'a point lu les écrits où étoient ces prodigieuses communications de graces, et toutes les autres absurdités de la spiritualité de son amie : il ne veut pas même avouer [1] que j'aie dit dans la Relation que je lui ai lu ces prodiges dans le livre même ; contre la foi de mes paroles, contre les termes exprès de ma Relation [2] que j'ai cités : eh bien ! passons-lui tout ce qu'il voudra : il n'a du moins osé nier que je lui aie rapporté tous ces excès. Il avoue, dans le détail, que je lui ai raconté ces absurdes communications de la grace, ce pouvoir de lier et de délier, ces merveilles de la femme de l'Apocalypse : ou il m'en aura demandé la preuve, et il l'aura vue ; ou, ce qui est pis, il ne l'aura pas demandée, et il n'aura pas voulu voir.

18. Voici, sur l'approbation des livres de madame Guyon, le raisonnement de la Relation : « Je l'ai laissé estimer par des personnes illus- » tres ; je n'ai pu ni dû ignorer ses écrits [3] : » c'est ce qu'avoit dit M. de Cambrai, et j'en avois tiré cette conséquence naturelle : « C'étoit » donc avec ses livres qu'il l'avoit laissé esti- » mer. » M. de Cambrai se récrie [4] : « Que peut » penser le lecteur de ce *donc?* J'ai laissé esti- » mer la personne de madame Guyon : donc » c'est avec ses écrits que je l'ai laissé estimer : » comme si cette conséquence étoit étonnante. Mais, si elle est si éloignée, pourquoi faire marcher ensemble l'estime de la personne et la connoissance des écrits ? Y a-t-il rien en effet de plus lié que ces deux choses, surtout quand c'est par ses écrits que la personne s'est signalée ; que ses écrits sont réputés être la peinture de son oraison ; et enfin que cette personne, estimée principalement pour sa spiritualité, ne peut pas ne la point être par une oraison excellente ? Faut-il croire encore, avec tous les autres paradoxes de l'histoire qu'on nous propose, que ces personnes qui admiroient madame Guyon comme étant si spirituelle, qui recevoient d'elle une si grande communication des graces, et qui y tenoient par tant de droits, ne lisoient point ses livres ? M. de Cambrai dira-t-il qu'il les en ait empêchées, lui qui le pouvoit par un seul mot ? Après cela, réduire la chose à la distribution manuelle, et faire consister la difficulté en cela seul, n'est-ce pas, dans une matière si sérieuse, s'attacher trop à des minuties ?

19. Le dernier refuge de M. de Cambrai et de ses amis contre la Relation, est que tous les faits en sont inutiles à la question, et qu'aussi je n'y ai recours qu'étant vaincu sur les dogmes : mais tout cela est encore une illusion manifeste : il n'est pas vrai, dans le fait, que je ne sois venu aux procédés que n'en pouvant plus sur les dogmes : au contraire, j'ai démontré [1] que c'est après avoir établi les dogmes que je suis venu aux procédés. Il est encore moins vrai que j'y sois venu le premier [2] : je n'y suis venu qu'à l'extrémité, poussé par M. de Cambrai : c'est lui qui a commencé ce combat : c'étoit donc lui, selon ses principes, qui n'en pouvoit plus ; et tous ses avantages, qui remplissent la juste moitié de son livre, ne sont que des illusions. Enfin, il est faux encore que ces faits n'influent rien dans les choses : si une fois il est démontré, comme il l'est, que M. de Cambrai n'ait travaillé, ne travaille encore et ne doive travailler à l'avenir que pour défendre ou pour excuser madame Guyon, puisqu'il ne nous montre point d'autre objet de son travail ; nous ne nous tromperons pas de réduire son livre à cette vue, et ce seul endroit en détermine le sens.

§ II. Dessein d'éluder les Articles d'Issy, pour sauver madame Guyon.

1. Après avoir présupposé que ces Articles ont été dressés principalement contre madame Guyon, il est aisé de comprendre que si M. de Cambrai les a restreints, ou entendus et tournés à sa façon, ce ne peut être qu'en faveur de cette femme ; par conséquent en faveur de Molinos qu'elle suit. Mais pour rendre ceci plus clair, il en faut venir à l'application en parcourant les Articles, et les conférant tant avec madame Guyon et Molinos, qu'avec le livre des Maximes de M. de Cambrai.

2. Le fondement des Articles étoit d'établir, comme nécessaire à tout état, l'exercice actuel de la foi, de l'espérance et de la charité, comme étant des vertus distinctes ; ce qui aussi rendoit nécessaire le desir exprès du salut : madame Guyon, après Molinos, l'avoit ôté aux parfaits comme trop intéressé : on peut voir le sentiment

[1] *Rep.* p. 27. — [2] *Relat. sect.* II, *n.* 20. — [3] *Mémoire ; Relat. sect.* IV, *n.* 9. 11. 12. — [4] Ci-dessus *art.* IV, *n.* 8 *Relat.* ibid. *Rep. ch.* VII, *p.* 154.

[1] Ci-dessus *art.* I, *n.* 1 *et suiv.* — [2] *Ibid. n.* 23 *et suiv.*

de Molinos dans la VIII[e] et XII[e] proposition parmi les LXVIII condamnées par Innocent XI [1], et dans les passages de sa *Guide spirituelle*, où il confirme que l'ame parfaite « ne veut rien, ne » desire rien, et n'a plus de part à la béatitude » de ceux qui ont faim et soif de Dieu, et qui » craignent de la perdre. » En conformité de cette doctrine, madame Guyon » avoit rendu » l'ame indifférente à tous les biens et à tous les » maux temporels et éternels, sans pouvoir as- » seoir aucun desir même sur les joies du para- » dis. » Ces passages sont connus; M. de Cambrai, malgré les Articles, en revient à la même indifférence, en établissant celle du salut.

3. Les Articles avoient réduit la sainte résignation et la sainte indifférence de saint François de Sales [2] aux événements temporels, selon l'intention du saint, sans qu'on y pût comprendre le salut; ce que les mêmes Articles avoient exprimé en termes formels : M. de Cambrai a ôté une restriction si nécessaire, et à rétabli l'indifférence du salut dans ses Maximes [3].

4. Il nous laisse à la vérité l'espérance chrétienne, mais sans qu'elle soit notre motif [4], c'est-à-dire, sans qu'elle nous touche, sans qu'elle excite notre amour; ce qui est en laisser le nom, en lui ôtant toute sa vertu : par où il fait bien semblant de confirmer les Articles, en conservant l'espérance, mais il en élude l'effet.

5. Le tour que donne ici M. de Cambrai à ses propositions en faveur de l'indifférence, c'est qu'il ne prétend exclure des ames parfaites que le desir naturel du salut, et que le motif qu'il ôte est un appétit intérieur, naturel et intéressé pour la béatitude.

6. Pour réfuter ces explications, sans avoir besoin d'autre chose, il suffit ici de dire qu'on n'y a pas seulement songé dans les Articles; c'est de quoi M. de Cambrai n'osera jamais disconvenir : on n'a, dis-je, jamais songé ni à cet amour naturel ni à cet appétit intérieur; ainsi ces explications ne servent de rien pour entendre ces mêmes Articles, et y sont absolument étrangères : il ne peut donc pas non plus en être question pour expliquer le livre des Maximes, qui ne devoit être, selon l'Avertissement, qu'une plus ample explication des Articles mêmes.

7. De là je conclus encore que ces explications étant étrangères au livre des Maximes, comme aux Articles qu'on expliquoit, elles n'étoient que des additions après coup, pour couvrir ce qu'avançoit M. de Cambrai en faveur de madame Guyon, et de Molinos qu'elle suivoit.

8. Saint François de Sales, dont nous expliquons, dans l'article IX, la résignation et l'indifférence, ne songeoit non plus que nous à cet amour naturel et à cet appétit intérieur : et ainsi en toutes manières ces explications étoient étrangères, et aux Articles où l'on proposoit d'expliquer la doctrine de ce saint, et au livre des Maximes qui ne devoit expliquer que les Articles.

9. Molinos et madame Guyon s'étoient expliqués en plusieurs endroits contre les actes réfléchis; les Articles en avoient montré la nécessité dans les plus parfaits [1] : M. de Cambrai n'osant les ôter, les a dégradés, en les renvoyant, dans les Maximes des Saints [2], à la partie inférieure; de quoi néanmoins il s'est dédit dans son Instruction pastorale [3], sans vouloir avouer sa faute.

10. Les Articles ne connoissoient de sacrifice du salut que celui qui se faisoit par une supposition impossible [4] : mais parceque madame Guyon après Molinos vouloit qu'on sacrifiât absolument son salut, en le tenant pour indifférent, et que c'étoit là en partie qu'elle mettoit le grand sacrifice des dernières épreuves; M. de Cambrai a ajouté en sa faveur le sacrifice absolu [5], en laissant croire à une ame désespérée que le cas qui paroissoit impossible, étoit devenu non seulement possible, mais encore réel et actuel.

11. Une difficulté si essentielle a été touchée dans la Relation [6], et on y a objecté à M. de Cambrai l'addition faite aux Articles, du prétendu sacrifice absolu : ce prélat n'a rien répliqué à cet endroit dans sa Réponse, parcequ'en effet il n'a pu nier cette addition aux Articles.

12. Les Articles défendoient expressément à un directeur de laisser *acquiescer* une ame à son désespoir et à sa damnation apparente; et lui « ordonnoient au contraire, avec saint François » de Sales, de l'assurer que Dieu ne l'abandon- » neroit pas [7]. » Non content de dissimuler un article si essentiel, M. de Cambrai enseigne qu'il n'est « pas question de dire à cette ame le » dogme précis de la foi sur la bonté de Dieu qui » nous veut sauver, ni de raisonner avec elle, » parcequ'elle est incapable de tout raisonne- » ment [8] : » en conséquence de ce principe, il la fait tomber dans une persuasion et conviction invincible de sa réprobation, et lui permet d'acquiescer à sa juste condamnation de la part de Dieu [9] : toutes choses visiblement ajoutées aux Articles, contre leur expresse disposition, pour favoriser madame Guyon et Molinos.

[1] *Actes contre les Quiet.* — [2] *Am. de Dieu*, liv. IX, ch. III, etc. — [3] *Max.* p. 49, 50. — [4] *Ibid.* p. 33, 44.

[1] *Art.* XVI, XVII. — [2] *Max. des SS.* p. 87, 90, 91, 118, 122. — [3] *Inst. past. de M. de Cambrai*, n. 15, p. 28. — [4] *Art* XXXIII. — [5] *Max.* p. 87, 90, 91. — [6] *Relat. sect.* VI, n. 21. — [7] *Art.* XXXI. — [8] *Max.* p. 86, 90. — [9] *Ibid.* p. 87, 90, 91.

13. Il n'est pas question d'entrer ici dans toutes les explications de M. de Cambrai sur les convictions réfléchies, intimes, apparentes, etc., mais seulement de lui demander si toutes ces choses étoient dans les Articles; si les ajouter ce n'étoit rien ajouter aux Articles mêmes; si c'étoit là les entendre, ou les dépraver : il n'a rien dit sur cette demande proposée dans la Relation [1]; et jamais il n'y répondra qu'en s'enveloppant dans des équivoques ou dans de vagues discours.

14. Les Articles avoient expliqué très distinctement qu'en tout état la foi explicite aux attributs particuliers en Dieu, Père, Fils et Saint-Esprit, et en Jésus-Christ Dieu et homme, étoit nécessaire, et faisoit partie de la plus haute contemplation [2] : M. de Cambrai n'ajoute à ces Articles l'exclusion des attributs particuliers absolus ou relatifs, et de Jésus-Christ présent par la foi en certains états; et ne réduit l'ame contemplative, quand elle agit par sa volonté, à l'être *abstrait et innominable* [3], que pour pallier la foi obscure, indistincte, et générale de Molinos, de Malaval et de madame Guyon; et nos Articles n'avoient pas besoin de ces additions.

15. Les Articles s'étoient expliqués à l'avantage de la mortification [4] : M. de Cambrai n'y ajoute ces mots : « Les tentations ou les mortifi- » cations intérieures et extérieures sont entière- » ment inutiles [5] : » que pour excuser madame Guyon, qui ne leur est pas favorable.

16. Pour détruire le fondement de la fanatique inaction du quiétisme, les Articles avoient défendu à tous les fidèles de s'attendre à des instincts et inspirations particulières de Dieu [6] : M. de Cambrai ne fait que changer le langage, lorsqu'il exclut tous les actes de propre industrie et de propre travail [7], et introduit la *grace actuelle*, comme faisant connoître aux ames parfaites en toutes occasions, ce que Dieu veut d'elles [8].

17. Je pourrois marquer à M. de Cambrai beaucoup d'autres contraventions aux Articles qu'il a souscrits : mais je ne veux plus en rapporter qu'une seule touchant les vertus, à cause qu'elle étoit touchée dans la Relation [9], et qu'il a tâché d'y satisfaire dans sa Réponse [10].

18. J'avois demandé à M. de Cambrai, à quoi servoit à l'explication de nos Articles, ces propositions de ses Maximes, qu'on *n'aime plus les vertus comme vertus* [11], et les autres de cette nature si souvent rapportées dans cette dispute. « Nous n'avions rien dit d'approchant dans nos » Articles, » comme portoit la Relation : ainsi, « ce n'en étoit pas une explication plus étendue, » comme M. de Cambrai l'avoit promis : » mais une manifeste dépravation pour favoriser Molinos, qui avoit décrié les vertus dans ses propositions [1], et madame Guyon qui le suit.

19. Il ne sert de rien de répondre, comme fait M. de Cambrai [2], que les passages de cette femme, que j'ai tirés de sa Vie, lui sont inconnus, puisqu'il n'a jamais lu sa Vie. Car outre qu'elle a avancé ailleurs [3] des propositions de même nature; il me suffit qu'il paroisse, qu'à inspirer le dégoût des vertus, sans même lire les livres de madame Guyon, M. de Cambrai se trouve naturellement de même esprit qu'elle.

20. Il en revient à s'autoriser de saint François de Sales; et il nous demande : « Est-il vrai » ou non, que ce grand saint ait dit qu'il se faut » dépouiller d'un certain attachement aux ver- » tus et à la perfection [4]? » Qui doute qu'il ne se trouve des attachements même vicieux aux vertus, lorsque, par exemple, sans aller plus loin, on veut trop les rendre siennes, et s'en glorifier soi-même? Mais ce n'étoit pas de cela qu'il s'agissoit. Nous savions bien que madame Guyon, après Molinos, aussi bien que M. de Cambrai, abusoient de l'autorité de saint François de Sales, et en alléguoient des passages, auxquels aussi j'avois répondu amplement. Il s'agissoit des Articles; et je demandois si nous y avions *mis quelque chose d'approchant* de ce qu'avoit dit M. de Cambrai : qu'on n'aime point les vertus comme vertus; qu'on n'y pense pas; qu'on ne veut point être vertueux, etc. Au lieu de répondre sur les Articles dont il s'agissoit, se rejeter dans la question, tant de fois vidée et épuisée, de saint François de Sales; visiblement ce n'est pas répondre, mais éluder. J'ai donc eu raison de conclure, qu'en effet il n'y avoit rien dans nos Articles qui obligeât M. de Cambrai aux explications où l'estime des vertus fût diminuée, et qu'il n'y étoit entré que pour contenter madame Guyon et Molinos son auteur.

21. Ainsi il paroît, par les choses mêmes, que le livre, qui promettoit l'explication des Articles, étoit fait pour les éluder, sous prétexte d'en étendre les principes; et qu'il étoit fait, par conséquent, pour excuser madame Guyon qui en étoit accablée. Joignez à cette raison, que je tire des choses mêmes, celle que je tire des faits;

[1] *Relat. sect.* VI, n. 22. — [2] *Art.* III, XXIV. XXXIII. — [3] *Max. des SS.* p. 166, 187. 188. 189. 194. 195. 196. — [4] *Art.* XVIII. — [5] *Max.* p. 144, 145. — [6] *Art.* XI. XXV. XXVI. — [7] *Max.* p. 63, 117, 118, 130. 227. — [8] *Inst. past. de M. de Cambrai*, n. 3, p. 7. 8. *Max.* p. 34. 35. 180, etc. — [9] *Relat. sect.* VI, n. 20. — [10] *Rep.* p. 71, 72. — [11] *Max.* p, 224, 225, 226, 265.

[1] *Actes contre les Quiet. prop.* XXXI, XXXV. — [2] *Rep.* p. 72. — [3] *Moyen court*, p. 36. — [4] *Rep.* p. 71.

celle que je tire, par exemple, de l'estime aveugle de la haute spiritualité de cette femme; celle que je tire de tous les efforts qu'on a faits et qu'on fait encore pour en soutenir, excuser, ou pallier les écrits : après cela qui pourra douter de l'intention de l'auteur, et que son sens, dans les lieux obscurs, ne doive être déterminé par cette vue?

22. Ceux qui en voudront savoir davantage sur le parallèle de Molinos, de madame Guyon et de M. de Cambrai, peuvent lire le traité intitulé : *Quietismus redivivus*, où ce parallèle est démontré. Il me suffit ici de faire sentir qu'il ne s'agit pas de deux ou trois passages : il s'agit de tout le système, de tous les principes; et de démontrer que c'est enfin tout le quiétisme que M. de Cambrai veut excuser dans madame Guyon, à titre d'exagération, d'équivoque et de langage mystique.

§ III. De l'état de la question.

1. On ne s'attend pas que j'aille ici traiter la question tant rebattue de la charité, et de la définition qu'on en donne communément dans l'école; j'ai épuisé la matière dans mes traités précédents. Il s'agit uniquement de savoir, si la bonne foi a dû permettre à M. de Cambrai de supposer cinq cents fois dans sa Réponse à la Relation, et dans ses autres écrits, que je suis contraire à l'École, pendant que j'en défends *ex professo* les principes dans le *Summa doctrinæ* [1]; dans deux écrits composés exprès sur ce sujet parmi les divers mémoires [2]; dans la Préface sur l'Instruction pastorale de M. de Cambrai [3]; dans l'Avertissement qui la précède [4]: ce que je confirme encore tout nouvellement dans le traité tout entier intitulé *Schola in tuto* [5], et dans le *Quietismus redivivus* [6] aux endroits particuliers cotés à la note.

2. Après ces traités, où je soutiens expressément en françois et en latin, scolastiquement et en toute autre manière, la définition de l'École, je dis que la bonne foi ne permettoit pas de supposer que je l'attaquasse. Pour la doctrine, je renvoie un sage lecteur aux endroits marqués à la note, qui ne sont pas longs; et s'il n'est pas convaincu de ma bonne foi, et dans le fond et dans la forme, supposé qu'il lise sérieusement, et avec un amour sincère de la vérité, je lui conseille de n'ouvrir jamais aucun de mes livres.

3. On voit par-là clairement l'illusion qu'on voudroit faire à l'Église dans cette dispute, en mettant toujours devant soi le nom d'amour pur; comme si nous combattions cet amour : au lieu que l'amour pur que nous combattons n'est pas le véritable amour pur que toute l'École reconnoit, mais un faux amour pur que M. de Cambrai veut introduire.

4. L'amour pur que toute l'École reconnoit, c'est l'amour justifiant; autrement l'amour de la charité toujours désintéressée par sa nature, comme saint Paul le décide : *Non quærit quæ sua sunt* [1]. Cet amour pur est celui dont M. de Cambrai a fait son quatrième degré, sans pourtant lui vouloir donner ce nom : c'est aussi celui que toute l'École reconnoit, et que personne ne condamne, comme je l'ai remarqué cent et cent fois. L'amour pur que nous condamnons est celui dont l'École ne parla jamais, et dont M. de Cambrai compose son cinquième amour, où l'on ne retient que le nom de l'espérance et de son motif.

5. Nous avons souvent représenté, en françois et en latin, quelquefois en très-peu de mots, mais toujours à fond, et en particulier dans les lieux marqués à la note [2], qu'au-dessus de l'amour pur du quatrième degré, où l'on ne cherche « son bonheur propre que comme un » moyen qu'on rapporte à la fin dernière, qui » est la gloire de Dieu [3], » il n'y avoit rien qu'un amour qui exclut la félicité, même comme subordonnée : c'est cet amour que j'attaque comme chimérique, comme dangereux, comme ruineux à l'espérance chrétienne. M. de Cambrai, qui ne cesse d'alléguer l'École, ne sauroit nous produire un seul théologien pour son amour du cinquième rang distingué de l'amour du quatrième. Il ne s'agit pas de tirer ici des conséquences qu'on lui conteste : il s'agit de nous nommer un théologien qui ait connu ce cinquième amour qu'il a distingué du quatrième, et qui fait tout le sujet de son livre : il ne l'a pas fait, il ne le fera jamais. Ainsi il donne le change, quand il nous fait attaquer le vrai pur amour de l'École, sous prétexte que nous rejetons le sien qui est faux.

6. Sans entrer ici dans le fond, il me suffit de montrer qu'il change visiblement tout l'état de la question, puisqu'il dit que « M. de Meaux » met encore le quiétisme dans la définition de » la charité reconnue de toutes les écoles [4]. » On ne peut pas m'imposer plus visiblement. La source du quiétisme n'est pas la définition de la charité qui constitue son quatrième degré, que je reconnois avec lui : mais la source du quiétisme

[1] Sum. doct. — [2] *II. Ecrit. art.* v, x, *etc. IV. Ecrit. art.* xxi. *V. Ecrit, art.* x, xi, xii. — [3] *Pref.* — [4] *Avertiss.* — [5] Sch. in tuto, *sex primis quæst.* — [6] Quiet. red. *sect.* v, *cap.* ii.

[1] *I. Cor.* xiii. 5. — [2] *II. Ecrit. IV. Ecrit, V. Ecrit. etc.* Quiet. rediv. Admonit. præv. n. 3. Quæstiunc. *etc.* — [3] *Max des SS.* p. 9. — [4] *Rep.* p. 41.

est dans son cinquième degré, que ni l'école, ni moi, ni aucun auteur ne connoissent. Ainsi il nous impute en termes formels tout le contraire de ce que nous disons, pour se donner à l'Eglise comme le seul défenseur du pur amour qui n'est point attaqué.

7. Le pur amour qu'il établit a des suites affreuses, puisqu'il prépare la voie à des desirs généraux des volontés connues et inconnues de Dieu; à l'indifférence du salut; au sacrifice absolu; aux convictions invincibles; aux acquiescements simples à sa juste condamnation; à l'abandon absolu de l'ame, jusqu'à ne se laisser aucune ressource; à la séparation de ses deux parties, pour faire compatir ensemble l'espérance et le désespoir. Ainsi quand M. de Cambrai répond sans cesse, que son amour pur n'est qu'abstractif, il abuse manifestement de la foi publique, et d'une distinction qui est bonne, mais mal appliquée.

8. Son amour pur est exclusif en deux manières: en premier lieu, parcequ'il exclut le motif de l'espérance dans l'ame parfaite; ce qui se démontre en ce que tout son progrès aboutit enfin au sacrifice absolu du salut et à un vrai désespoir.

9. Il est exclusif d'une autre manière, en tant qu'il exclut de l'acte de charité le desir de la jouissance, où consiste la perfection de l'amour causé par la claire vue; ce qui contraint à séparer de l'amour pur le desir d'aimer parfaitement à jamais: comme qui diroit que pour aimer purement, il faut cesser de desirer d'aimer purement; ce qui est le comble de l'illusion et de l'erreur.

10. Pour déraciner à fond une illusion si absurde et si dangereuse, il faut absolument déterminer que la charité, outre le motif primitif et principal de la gloire de Dieu considéré en lui-même, a pour motif second et moins principal, et qui se rapporte à l'autre, Dieu comme communicable et comme communiqué à sa créature: mais pour être le motif second et moins principal, il ne s'ensuit pas qu'il soit séparable; de sorte que le dénouement de toute la difficulté, est que l'école, comme je l'ai dit [1], a bien ordonné et arrangé, mais non jamais séparé les motifs d'aimer.

11. La parole de Dieu y est expresse: «Vous » aimerez le Seigneur votre Dieu [2]: » le *Seigneur*: il est excellent et parfait dans sa nature: *votre Dieu*: il est communicatif: il vous ordonne de l'aimer, « afin que vous soyez heu» reux: *ut bene sit tibi*: parcequ'il vous est uni: » *patribus tuis conglutinatus est Dominus*: ai» mez donc le Seigneur votre Dieu: *ama ergo* » *Dominum Deum tuum*. » Voilà les motifs unis et inséparables exprimés dans le précepte: l'école vient là-dessus, et arrange ces motifs sans les séparer: le premier et le spécifique, comme elle parle, est l'excellence de Dieu considéré en lui-même: le second et moins principal, mais néanmoins inséparable dans le précepte même, est qu'il *est nôtre*, ce qui emporte qu'il est communicatif: la charité regardée dans son motif *primitif et spécifique* est indépendante de ce motif; l'école le dit, et on l'en peut croire sans péril. la charité est indépendante de la vue de Dieu communicatif, comme d'un motif second et moins principal, excitatif et augmentatif, mais néanmoins inséparable du premier; l'école ne le dit pas, et il n'étoit pas permis à M. de Cambrai de l'avancer.

12. Ainsi quand il me reproche à toutes les pages [1] « que je mets la source du quiétisme dans » l'amour indépendant de la béatitude, » et de Dieu communicatif et communiqué; il m'impose, comme on vient de voir, puisque je ne fais que rejeter un mauvais sens que je démontre contraire à toute l'école.

13. Telle est la doctrine que nous soutenons contre Molinos, contre Malaval, contre madame Guyon, contre M. de Cambrai qui est venu le dernier de tous leur prêter toutes ses plus belles couleurs. J'ai moutré [2] qu'il est lui-même demeuré d'accord que je distinguois les objets de la charité » premiers et seconds, » et que » j'établis » l'excellence de la nature divine mise en elle» même comme l'objet primitif et spécifique de » la charité [3], » qui est le but de l'école: tout ce que dit ce prélat pour obscurcir mon sentiment appartient au fond, et n'empêche pas qu'il ne soit constant dans le fait, de son propre aveu, que l'autorité de l'école est entière dans tous mes écrits.

14. Quand donc il me dit ailleurs [4]: » Il est » visible que vous n'admettez le motif secondaire » de la charité que pour apaiser l'école par » cette mitigation apparente, » il me donne un dessein indigne d'un théologien: mais en même temps il oublie que j'ai pris ces termes et cette doctrine des deux princes de l'école, saint Thomas et Scot, comme je l'ai démontré ailleurs [5].

15. Et quand ce même prélat veut qu'on croie sur sa parole et sans preuve, que *j'ai voulu condamner l'amour désintéressé* [6], dans la défense

[1] *Rep. à quatre Lett. n.* 14. — [2] *Deut.* VI, X, XI.

[1] *Rep. p.* 6, 157, *etc.* — [2] *Rep. à quatre Lett. n.* 16. — [3] *III. Lett. à M. de Meaux*, *p.* 5, 6, 7, 8, *etc.* — [4] *III. Lett. pour serv. de rép. etc. p.* 55. — [5] Schola in tut. *q.* IV, *n.* 82, 83, *etc.* — [6] *Rep. p.* 30.

duquel expressément je fais concourir tous les docteurs scolastiques, comme il paroit par tous les endroits qu'on vient de citer; la bonne foi lui devoit avoir imposé silence.

16. Lorsqu'il met en fait cet article : « L'école, qu'on m'opposoit sans cesse, s'est tournée contre M. de Meaux sur la charité [1] : » on diroit qu'il a obtenu contre moi le décret du moins de quelque fameuse Université; mais cela n'est pas, et il a tenté vainement de soulever les plus célèbres.

17. Il me fait pourtant ailleurs [2] une belle offre, et c'est d'assembler l'école, pour lui faire dire ce qu'elle a cru depuis cinq cents ans. Que prétend-il? quoi, de mettre ensemble toutes les écoles, ou d'en consulter quelques-unes sur une matière qui va être jugée par le pape? C'est ce qu'il demande, et il ne cesse de nous proposer quelque nouveau procédé. Il a fait ce qu'il a pu pour émouvoir les Universités · il les a sérieusement averties de prendre garde à un prélat qui « par » de secrètes machinations avoit entrepris de » détruire leurs communes notions [3] : » il a tâché d'exciter l'Église romaine : « Voilà, dit-il [4], » mes sentiments sur la charité; voilà ce qui » mérite d'être examiné de bien près par l'Église » romaine, et ce que je suppose que M. de Meaux » lui soumet aussi absolument que je lui ai soumis mon livre. C'est là-dessus, dit-il ailleurs [5], » que nous pouvons demander au pape un prompt » jugement : c'est là-dessus que M. de Meaux » doit être aussi soumis que moi : c'est cette sou» mission qu'il devoit avoir promise il y a déja » long-temps, par rapport à toutes les opinions » singulières que j'ai recueillies de son premier » livre : » c'est celui sur les états d'oraison. Vain artifice pour introduire une nouvelle question, et faire donner des examinateurs à mon livre comme au sien. Mais il crie en vain : rien ne s'émeut : ma foi, qui n'est suspecte en aucun endroit ne demande point de déclaration particulière de ma soumission; c'est que je m'attache au chemin battu par nos pères : je ne veux point donner un spectacle au monde ami de la nouveauté, ni étaler de l'esprit, en montrant qu'on peut tout défendre. On a vu ailleurs [6] ce qui s'est passé sur mon livre : et les récriminations de M. de Cambrai n'ont eu d'autre effet que de faire voir d'inutiles tentatives pour embrouiller une affaire tout en état.

18. Nous déclarons donc à M. l'archevêque de Cambrai qu'on ne lui fera jamais de procès sur des opinions d'École : tous les passages qu'il cite de moi au préjudice d'une déclaration si expresse, sont tronqués ou pris manifestement à contre-sens : je ne puis pas entreprendre ici cette discussion déja faite; que le lecteur en fasse l'épreuve : il verra qu'on m'impose partout, et que les passages contre lesquels M. de Cambrai se récrie le plus, sont justement ceux où son tort est plus sensible.

19. Il fait connoître que ma foi sur la charité lui étoit suspecte il y avoit déja long-temps, et dès le commencement qu'il me mit en main l'affaire de madame de Guyon. « Je n'ignorois pas, » dit-il [1], son opinion sur la charité, qu'il avoit » déja publiée avec beaucoup de vivacité dans » les thèses où il présidoit. » Malheureuse vivacité, s'il en reste encore à mon âge, qui m'attire tant de reproches de M. l'archevêque de Cambrai! Il faudroit pourtant marquer les excès où elle m'auroit emporté. Mais, quoi! mes disputes de Sorbonne seront une preuve contre moi; et si, selon la coutume, pour exercer un habile répondant, je m'avise de lui proposer avec force quelque argument contre de saines doctrines, M. de Cambrai m'en fera un crime? C'est ce qu'on présume quand on se voit en état de faire valoir par son éloquence jusqu'aux moindres choses.

20. Si je suis suspect sur la charité par mes arguments de Sorbonne; d'autre part je suis outré sur cette matière dans les *thèmes que je donnois à monseigneur le Dauphin* [2]. C'étoit en abrégé l'Histoire de France : M. de Cambrai n'y trouvoit rien à reprendre, puisque cette Histoire abregée a fait partie des leçons de monseigneur le duc de Bourgogne, et souvent on m'a fait l'honneur de m'admettre à cette lecture. Voici maintenant ce qu'on y trouve : c'est que j'y ai rapporté l'*Instruction de saint Louis à sa fille Isabelle*, où il lui disoit : « Ayez toujours » intention de faire purement la volonté de Dieu » par amour, quand vous n'attendriez ni puni» tion ni récompense. » Qu'y a-t-il de nouveau dans ces paroles? ce sont là de ces suppositions impossibles qu'on trouve dans tous les livres : la question est, si en les faisant on peut s'empêcher de nourrir secrètement dans son cœur le chaste amour de la récompense, qui est Dieu même : et si cette récompense, au lieu d'affoiblir le pur amour, n'est pas un moyen de l'enflammer, de l'accroître, de le purifier davantage. N'est-ce pas amuser le monde, que tirer un avantage particulier de paroles dont tout le monde

[1] *Rép. p. 161.* — [2] *III. Lett. pour servir de rep. etc. p. 27.* — [3] *Resp. ad Sum. p. 3.* — [4] *Rep. p. 100.* — [5] *Ibid. p. 159.* — [6] *Relat. sect. VI. n. 7.*

[1] *Rep. p. 24.* — [2] *III. Lett. de M. de Cambrai pour servir de rép. à celle de M. de Meaux, p. 49.*

est d'accord? J'en dis autant de cette femme tant louée par saint Louis, « qui vouloit brûler le » paradis, et éteindre l'enfer, afin qu'on ne ser- » vît Dieu que par le seul amour. » Quoi, le paradis qu'elle vouloit brûler, étoit-ce l'amour éternel causé par la vision de la beauté infinie, et par la parfaite jouissance du bien véritable? Vouloit-elle éteindre dans l'enfer la peine d'être privé de Dieu; et son dessein étoit-il de rendre les hommes insensibles et indifférents à cette privation? S'ils n'y sont pas insensibles, ils sont donc sensibles au desir de cet amour éternel qui rend les hommes bienheureux. Si l'on dit que le desir de cet amour, au lieu d'enflammer l'amour pur, l'affoiblit et le dégrade, ou qu'on le puisse séparer de l'amour de Dieu, on confond toutes les idées et de la raison et de la foi. Je n'en veux pas davantage; et avec cette seule vérité toutes les exclamations de M. l'archevêque de Cambrai tombent dans le froid.

21. Je suis étonné de ces paroles : « Pour moi » je n'ai jamais proposé ce pur amour à monsei- » gneur le duc de Bourgogne[1] : » par où il achève de nous montrer qu'il n'y a rien de sérieux dans ses discours : car, en premier lieu, comment peut-il dire qu'il n'a jamais proposé cet amour à monseigneur le duc de Bourgogne? n'étoit-ce pas lui en parler assez, que de lui faire lire avec attention et approbation cet abrégé de l'histoire, qui avoit fait le sujet des thèmes de monseigneur le Dauphin? En second lieu, quelle finesse trouve-t-il à n'avoir jamais parlé d'un tel amour au grand prince qu'il instruisoit? où étoit l'inconvénient de lui faire lire les sentiments de saint Louis? Ne sont-ils pas en effet, comme il remarque lui-même que je l'ai dit dans cet abrégé, un héritage que ce saint roi a laissé à ses descendants, plus précieux que la couronne de France? pourquoi priver de cet héritage monseigneur le duc de Bourgogne si capable de le recueillir? En troisième lieu, ce pur amour, que saint Louis enseignoit à ses enfants, est-il d'une autre nature que celui que toute l'École attache a la charité toujours désintéressée selon saint Paul? En quatrième lieu, il montre donc que sous le nom de pur amour il entendoit son pur amour du cinquième rang : c'est celui-là que j'accuse d'être la source du quiétisme; et nous devons louer Dieu s'il ne l'a jamais enseigné à monseigneur le duc de Bourgogne, puisqu'il n'a jamais dû ni le défendre lui-même, ni l'enseigner à personne; n'y ayant rien de plus indigne de la théologie chrétienne, que d'établir un pur amour qu'on n'ose proposer aux enfants de Dieu, ni même en entretenir un âge innocent.

22. C'est néanmoins pour ce pur amour que combat M. de Cambrai : il combat pour un pur amour, qui non seulement est inaccessible aux saintes ames; mais encore les trouble et les scandalise[1]. Nous lui laissons ce pur amour, puisqu'il veut mettre sa gloire à le défendre, et nous soutiendrons celui qu'on enseigne aux chrétiens, depuis l'âge le plus tendre jusqu'à la vieillesse la plus avancée.

[1] *Rép. p.* 50.

RÉPONSE

D'UN THÉOLOGIEN

A LA PREMIÈRE LETTRE DE M. L'ARCHEVÊQUE DE CAMBRAI A M. L'ÉVÊQUE DE CHARTRES.

MONSEIGNEUR,

Je ne sais si vous êtes informé de l'étonnement du public sur vos Lettres à M. l'évêque de Chartres; principalement sur la première. Si je révélois tous les sujets de cette surprise, je composerois un volume plutôt qu'une lettre; mais après qu'on a beaucoup écrit sur une matière, il faut se réduire à ce qui emporte le plus clairement la décision, et je le mets dans ces trois chefs, dont je ferai trois questions, que je prends la liberté de vous adresser à vous-même. La première, si vous avez bien prouvé les altérations de votre texte, que vous reprochez à ce prélat. La seconde, si le sens nouveau que vous donnez au concile de Trente est soutenable. La troisième, si votre première explication adressée au même prélat, étoit la vraie explication de votre pensée, ou un simple argument *ad hominem*, une simple complaisance pour M. de Chartres, comme vous le dites à présent, sans en avoir jamais donné la moindre marque. Ces trois questions feront connoître beaucoup de choses essentielles, non seulement sur le fond de votre doctrine, mais encore sur la manière dont vous procédez dans cette affaire; et c'est a moi à les proposer d'une manière sensible.

PREMIÈRE QUESTION.

Sur l'altération du texte imputée à M. l'évêque de Chartres.

Le premier sujet de vos plaintes regarde l'altération de votre texte imputée à M. de Char-

[1] *Max des SS. p.* 34, 35.

tres : « En voici, dites-vous [1], un exemple des » plus sensibles : » s'il est sensible, on pourra juger des autres par celui-ci. Vous dites qu'on vous impose, quand on vous fait dire, « qu'il » faut que les ames d'un certain état ne se servent plus, dans leurs tentations, du remède » de la mortification intérieure et extérieure, ni » des actes de crainte, ni de toutes les pratiques » de l'amour par lesquelles elles se sont sanctifiées [2]. » Vous trouvez tout le contraire dans l'endroit qu'on cite des Maximes des Saints, ou vous parlez de cette sorte [3] : » Il est capital de » supposer d'abord que les tentations d'une ame » ne sont que tentations communes, dont le remède est la mortification intérieure et extérieure avec tous les actes de crainte, et toutes » les pratiques de l'amour intéressé. » Par-là vous prouvez très bien en effet, que les *tentations communes*, et des états ordinaires, sont guéris par ces remèdes; mais vous oubliez ce qui suit immédiatement après : » Il faut être » ferme pour n'admettre rien au-delà, sans une » entière conviction que ces remèdes sont absolument inutiles [4]. » Ce sont les paroles que M. de Chartres vous objecte; et ainsi manifestement ce prélat a trouvé l'état où vous dites, non pas seulement, que « les ames ne se servent plus, dans leurs tentations, de la mortification intérieure et extérieure, ni des actes » de crainte, ni de toutes les pratiques de l'amour » intéressé : » mais encore où l'on est « entièrement convaincu que ces remèdes leur sont » absolument inutiles. » De cette sorte l'altération est tout entière de votre côté, puisque c'est vous seul qui supprimez, dans votre texte, ces paroles que M. de Chartres tourne contre vous.

Quelque outrées que soient vos paroles, vous ne manquez jamais d'excuses : mais celle-ci est bien légère : » Il est vrai seulement, dites-vous[5], » que je remarque dans la page suivante, le cas » singulier de l'extrémité des épreuves, où il » arrive que ces remèdes sont absolument inutiles pour apaiser la tentation; » mais c'est vous encore ici qui altérez votre texte. Vous vous faites dire seulement que ces remèdes sont inutiles « à la tentation, comme s'il s'agissoit » seulement d'un genre particulier de *tentation* » où les ames ne doivent plus se servir de ces » remèdes. » Mais outre que c'est toujours une erreur pernicieuse à la piété, de reconnoître une tentation quelle qu'elle soit, et en quelque état que ce soit, où la mortification intérieure et extérieure soient absolument inutiles; la suite de votre discours fait voir l'inutilité de ces remèdes à la tentation de cet état indéfiniment, puisque vous ajoutez aussitôt après, qu'il ne faut, pour apaiser la *tentation*, que le seul exercice du pur amour, qui est l'exercice de l'état [1].

Aussi est-ce en parlant des ames de cet état, que vous dites indéfiniment, « qu'elles ne sont » mises en paix, au milieu de leurs tentations, » par aucuns des remèdes ordinaires, qui sont » les motifs d'un amour intéressé, du moins » pendant qu'elles sont dans la grace du pur » amour [2]. » Ainsi vous parlez toujours indéfiniment des tentations de l'état. Vous continuez : » Il n'y a que la fidèle coopération à la grace de » ce pur amour qui calme leurs tentations : » encore indéfiniment; « et c'est par-là, ajoutez-» vous, qu'on peut distinguer leurs épreuves » des épreuves communes. » Il s'agit donc de l'état auquel appartiennent ces épreuves extraordinaires. Et vous concluez en cette sorte : « Les ames qui ne sont pas dans cet état (à qui » appartiennent ces épreuves) tomberont infailliblement dans des excès terribles, si on » veut, contre leur besoin, les tenir dans des » actes simples du pur amour, et celles qui ont » le véritable attrait du pur amour ne seront » jamais mises en paix par les pratiques ordinaires de l'amour intéressé. » Voilà donc toujours deux états marqués, dans l'un desquels les actes simples du pur amour ne font que du mal; et dans l'autre aussi, les pratiques ordinaires de l'amour intéressé, parmi lesquelles vous comprenez la mortification intérieure et extérieure, sont inutiles.

C'est aussi sans fondement que vous distinguez un genre particulier de tentation, où la mortification intérieure et extérieure soient *absolument inutiles*. C'est de la plus forte de toutes les tentations, et de laquelle le démon même, dont les apôtres n'avoient pu venir à bout, étoit la figure, que Jésus-Christ a parlé, quand il a dit que ce démon *ne peut être chassé que par l'oraison et par le jeûne* [3]. Mais qu'il y ait des tentations où le jeûne, sous lequel Jésus-Christ a compris la mortification extérieure, et l'oraison sous laquelle l'intérieure est renfermée, *fussent absolument inutiles*, c'est ce que ce Maître céleste ne nous a jamais enseigné, et il n'y a que de faux mystiques qui soient *entièrement convaincus* de cette inutilité. Au lieu

[1] *I. Lett. à M. de Chartres*, p. 9. — [2] *Lett. past. de M. de Chartres*, p. 106. — [3] *Max.* p. 144. — [4] *Ibid.* p. 144, 145. — [5] *Lettre à M. de Chartres*, p. 10, 11.

[1] *II. Lettre à M. de Chartres*, p. 11. *Max.* p. 145. — [2] *Ibid.* p. 147. — [3] *Matth.* XVII. 20.

donc de reprocher à M. de Chartres qu'il altéroit votre texte, en y trouvant des tentations, où la mortification intérieure et extérieure fussent *absolument inutiles*, vous lui deviez avouer le tort que vous avez eu de l'établir.

Que vous sert, en effet, d'avoir reconnu la nécessité de la mortification intérieure et extérieure dans les » tentations communes, que » vous appelez des commençants[1]; » puisque vous ne parlez ainsi que pour en venir aux états où, par une *entière conviction*, on les croit absolument inutiles? Vous ne laissez donc » qu'aux commençants la mortification intérieure et extérieure, non plus que les pratiques de l'amour intéressé[2]. » Il est réservé aux ames éminentes de repousser d'une autre manière les tentations de leur état, qui enferment celle du désespoir : et ce moyen de les repousser, c'est d'y succomber en *acquiesçant*, comme vous le dites ailleurs[3], à sa » juste condamnation de la part de Dieu : ce qui d'ordinaire sert à la mettre en paix, et à calmer la » tentation qui n'est destinée qu'à cet effet, » où vous mettez la *purification de l'amour*. Voilà, Monseigneur, tout le corps de votre doctrine sur les tentations de l'état parfait. Et M. de Chartres, en vous faisant dire que vous en avez exclu la mortification intérieure, et le reste, loin d'altérer votre texte, comme vous l'en accusez, non seulement n'a fait que transcrire vos propres paroles, mais encore n'a fait que suivre tout l'enchaînement de vos principes.

Telles sont ces altérations dont vous nous aviez promis *un exemple des plus sensibles*. Il vous échappe des mains; et ce qui devoit être le plus clair pour votre dessein, se tourne en preuve contre vous.

Vous ne vous plaignez pas avec moins de force d'une autre altération de M. de Chartres : et vous l'accusez d'avoir deux fois ajouté à votre texte le terme de *surnaturel* qui n'y étoit pas, et *qu'on n'en sauroit tirer*. C'est un fait qui ne demande qu'une simple lecture, et je ne prétends aussi que conférer vos paroles avec celles de M. de Chartres que vous y avez insérées. Vous parlez ainsi à ce prélat[4] : » Pour me » rendre ridicule à moi-même, vous rapportez » cette proposition de mon livre : *Cet amour » d'espérance est nommé tel parceque le motif » d'intérêt propre y est encore dominant*[5]. » Après quoi vous dites : *Changez cette propo» sition; selon le sens de l'amour naturel, il » faut l'exprimer ainsi. Cet amour* (surna» turel) *d'espérance est nommé tel, parceque » le principe intérieur de l'amour naturel de » la béatitude pour vous-même y est encore » dominant.* Vous ajoutez : *Et à la place de » celle-ci : Dieu jaloux veut purifier l'amour, » en ne lui faisant voir nulle espérance pour » son intérêt propre, même éternel*[1]. Il fau» droit dire : *Dieu jaloux veut purifier l'amour, » en ne lui faisant voir nulle espérance* (surna» turelle) *pour son affection naturelle de béati» tude, même éternelle. M. de Cambrai pour» roit-il porter la honte de telles propositions?* » Après avoir rapporté ces paroles de M. de Chartres, vous vous élevez contre lui en cette sorte : « Non, Monseigneur, je ne mérite point de por» ter cette honte; retranchez ce que vous ajou» tez sans le pouvoir tirer de mon texte, et » toutes ces contradictions ridicules s'évanoui» ront. Vous ajoutez au terme d'*amour d'espé» rance*, le terme de *surnaturel*. Vous ajoutez à » celui d'*espérance* celui de *surnaturelle*; en » ajoutant ainsi dans un texte, sans se gêner, il » n'y a rien dont on ne vienne facilement à » bout. » Voilà votre plainte dans toute son étendue, et du moins vous ne direz pas qu'on l'ait affoiblie. Sans entrer dans le fond de la matière, ici où il ne s'agit que de l'altération de votre texte, elle consiste à y ajouter à votre amour du troisième degré, que vous nommez l'amour d'espérance[2], le terme de surnaturel, qui non seulement n'y est pas, mais encore *n'en peut être tiré*, selon vous. Mais, Monseigneur, vous ne songez pas que c'est vous-même qui ajoutez ce terme. C'est vous, dis-je, qui citant, dans votre Instruction pastorale, le passage où vous vous plaignez que M. de Chartres ajoute le terme de surnaturel, l'y avez vous-même ajouté. Reconnoissez vos paroles : » La foi nous » enseigne, dites-vous, que l'espérance est une » vertu surnaturelle[3]. » Quand donc on a ajouté le terme de surnaturel à celui de l'espérance, on n'a fait que développer ce qu'il contient nécessairement selon vous-même. Poursuivons : « L'amour de Dieu, continuez-vous, qu'on » nomme d'espérance, est un amour véritable» ment surnaturel : » et un peu après[4] : » J'ai » fait deux divers degrés avec des définitions » différentes de l'amour naturel de pure concu» piscence, et de celui de l'espérance chrétienne » qui est surnaturel. » De cette sorte, que l'amour que vous appelez surnaturel, c'est mani-

[1] *Max.* p. 73. — [2] *Ibid.* p. 144. — [3] *Ibid.* p. 91, 92. — [4] *I. Lett.* p. 33. *Lett. past. de M. de Chartres*, p. 31, 32. — [5] *Max.* p. 3.

[1] *Max.* p. 73. — [2] *Ibid.* p. 5. — [3] *Instr. past.* n. 2, p. 5. — [4] *Instr. past.* n. 2, p. 6.

festement l'amour d'espérance : amour dont vous faites un degré à part, distingué de celui du second degré, que vous appelez *l'amour naturel de pure concupiscence.* C'est, encore un coup, de cet amour d'espérance et du troisième degré; c'est, dis-je, de cet amour que vous avez dit en termes formels, deux et trois fois, qu'il étoit surnaturel : étrange combat de vous-même avec vous-même! c'est vous qui appelez cet amour d'espérance *surnaturel.* C'est vous-même qui reprochez à M. de Chartres de lui donner le même nom : qu'est-ce qui vous fait ainsi méconnoître et désavouer vos propres discours? est-ce oubli? est-ce le plaisir de vous plaindre, ou le desir d'abattre un adversaire, ou le peu de suite de votre système? Quoi qu'il en soit, vous insultez à M. de Chartres, comme s'il avoit un tort extrême : vous l'accusez d'ajouter, *sans se gêner* [1]; ce qu'il lui plaît à votre texte, et de donner par ce moyen *une affectation naturelle* pour motif aux vertus surnaturelles. Enfin, vous lui demandez : « Permettriez-vous » à un autre d'ajouter à ce que vous avez écrit, » pour vous faire dire les impiétés et les extra- » vagances que vous avez le plus en horreur? » On ne peut pas faire à un prélat des reproches plus amers. Il se trouve cependant que ce qu'il avance est pris de vous-même. L'impiété et l'extravagance qui vous font horreur, sont contenues dans vos propres paroles. Et si c'est vous faire dire une impiété, que de vous faire appeler *surnaturelle,* l'espérance dont vous parlez dans vos Maximes, la piété sera donc de l'appeler naturelle : ce qui est contraire à toute sorte de langage théologique; et, comme on a vu, au vôtre même.

On pourroit, avec la même facilité, faire encore retomber sur vous les autres altérations dont vous accusez M. de Chartres. Mais nous avons à traiter des matières plus importantes; et il me suffit qu'on puisse juger par les deux exemples d'altération, que vous croyez les plus manifestes, de la foiblesse de tous les autres.

DEUXIÈME QUESTION.

Sur le concile de Trente.

On ne sait, Monseigneur, où vous avez pris l'explication de ce décret du concile de Trente [2], « Il est constant que c'est contredire la foi or- » thodoxe, que de soutenir que les justes pé- » chent dans toutes leurs œuvres, si outre le » desir principal que Dieu soit glorifié, ils en- » visagent la récompense éternelle pour exciter » leur paresse, et pour s'encourager à courir dans » la carrière, puisqu'il est écrit : *J'ai incliné » mon cœur à accomplir vos justices, à cause » de la récompense;* et que l'Apôtre dit de » Moïse, qu'*il regardoit à la récompense.* »

Pour prendre une première notion du dessein de tout le décret, il faut supposer avec vous-même, comme avec tous les théologiens, qu'il est dressé contre Luther et les protestants, qui nioient la bonté et l'honnêteté de l'acte d'espérance, en tant qu'il avoit en vue la récompense éternelle.

Il y a deux parties dans ce décret, dont l'une est la condamnation de l'erreur des protestants, et l'autre en enferme la réfutation par deux exemples tirés de l'Écriture, celui de David et celui de Moïse.

Monsieur de Chartres vous presse vivement par ces deux parties du décret [2]; et vous tâchez de les éluder d'une manière qui n'a point d'exemple, en répondant de cette sorte : « Il m'a » paru que le concile ne vouloit point parler de » l'espérance, vertu théologale commandée, » puisqu'il se contentoit de dire, de la chose » dont il parloit, qu'elle n'étoit pas un péché, » et qu'il vouloit parler seulement de la mercé- » narité jointe dans l'ame imparfaite avec cette » vertu surnaturelle. »

Permettez qu'on vous demande, Monseigneur où vous avez pris cette explication? Est-ce dans les termes du concile? On voit bien que non, puisqu'il n'y est fait nulle mention de cette *imparfaite mercenarité*, que vous dites qu'il a eu en vue. Que si vous dites qu'elle y doit être sous-entendue, contre la suite des paroles; on vous fera avec respect une autre demande, si parmi tant d'auteurs qui ont cité ce décret, vous en pouvez trouver un seul qui ait indiqué ce sens. Non seulement vous n'en rapportez aucun qui vous favorise : mais il n'y en a aucun qui ait traité de cette matière, qui ne vous soit contraire ouvertement.

Tout ce qu'il y a de controversistes, et, pour parler plus généralement, tout ce qu'il y a de théologiens, en traitant de la bonté et honnêteté de l'acte d'espérance chrétienne, demandent, contre les protestants, si c'est péché que de servir Dieu dans la vue de l'éternelle récompense, et ils répondent unanimement que le contraire est expressément défini par le concile de Trente.

[1] *II. Lett. p. 54.*—[2] *Sess. VI, c. II.*

[1] *Max. p. 19.* — [2] *Lett. past. de M. de Chartres, p. 44, 45, 46.*

Le cardinal Bellarmin, en examinant cette question [1], après avoir proposé le sentiment de Calvin, dit que le concile de Trente a décidé le contraire; *Contrariam doctrinam tradit concilium Tridentinum* : c'est-à-dire, comme il l'explique, qu'il a décidé qu'on doit agir, « premiè» rement pour la gloire de Dieu, et secondement » aussi en vue de la récompense de la félicité » éternelle : » qui est l'abrégé des paroles du décret dont il s'agit.

Estius, en proposant la même question [2] : S'il est permis de servir Dieu en vue de la récompense éternelle, conclut à l'affirmative; et la prouve par l'autorité du Concile de Trente, *Sess.* VI, *chap.* XI, *et Can.* 31.

Vous citez souvent Sylvius, et vous paroissez déférer à ses sentiments. Vous y trouverez la même conclusion [3], en y ajoutant qu'elle est de foi par la parole de Dieu écrite et non écrite, et en particulier par la décision expresse du concile de Trente au chapitre en question, et au canon 31.

Tout cela se dit par ces auteurs, en vue d'établir la bonté et l'honnêteté de l'acte de l'espérance, vertu théologale, où l'on desire la récompense éternelle.

Suarez, dans le traité de cette vertu, demande [4] : « Si c'est un acte honnête de l'espé» rance, que d'agir en vue de la récompense » éternelle? *Utrum operari intuitu æternæ re» tributionis, sit actus spei honestus?* et il ré» pond en cette sorte : « *Lutherani damnant » actum illum tanquam omnino malum: primò » quia non licet illam spem ponere in operibus » et meritis. Secundò quia quod non procedit » ex puro amore, ordinat Deum ad nos, quod » est inordinatum. Nihilominùs dico: Operari » propter retributionem æternam, per se bo» num est et honestum*, c'est-à-dire, les luthé» riens condamnent cet acte comme tout-à-fait » mauvais: premièrement, parcequ'il n'est pas » permis de mettre cette espérance dans les œu» vres et dans les mérites; et secondement, » parceque ce qui ne procède pas du pur amour, » rapporte Dieu à nous: *ordinat Deum ad nos*; » ce qui est désordonné. » Voilà donc les luthériens fondés sur le pur amour, aussi mal à propos que les quiétistes, quoique par un autre tour : et voici la résolution de Suarez sur cette difficulté: « Je dis néanmoins qu'il est bon et » honnête de soi d'agir pour la récompense éter» nelle : » à quoi il ajoute, que *cette proposition*, où il s'agit, comme on voit, de l'acte de l'espérance chrétienne, *est de foi*, à cause qu'elle *est définie dans le concile de Trente, Sess.* VI, *chap.* XI, *et Can.* 31.

En un mot, sans perdre de temps à nommer les théologiens l'un après l'autre, on met en fait qu'il n'y en a point, depuis le concile de Trente qui, bien éloigné de votre interprétation, n'ait suivi positivement le contraire, que les paroles de ce saint concile présentent seules à l'esprit.

Après cela on s'étonne des paroles de votre Lettre [1] : « Supposons que je me sois trompé » dans cette explication du concile, et que je » l'aie mal cité; c'est un fait qui n'importe rien » au dogme. » Quoi, Monseigneur; une explication que vous donnez seul, où vous avez contre vous tous les docteurs, où vous n'en sauriez citer un seul pour vous, n'importe rien au dogme: une explication d'un décret de foi contraire à l'intention de toute l'Église sera un fait indifférent : où en est la foi, si on laisse passer cette maxime?

Mais vous apportez une raison : « c'est dites» vous [2], que si le concile avoit parlé de l'espé» rance, vertu théologale, il ne se seroit pas » contenté de dire qu'elle n'étoit pas un péché: » donc, concluez-vous, il vouloit parler d'une autre chose, et de l'imparfaite *mercénarité*. Quoi, dans une affaire de dogme, où vous ajoutez au concile un terme qui n'y fut jamais; pour toute preuve, et au préjudice du consentement exprès et unanime de tous les docteurs, vous alléguez un raisonnement pris dans votre esprit! Est-ce ainsi que vous traitez la théologie? Mais encore, combien est foible ce raisonnement? Le concile dit seulement que l'action dont il parle *n'est pas un péché*; donc il ne parle pas de l'espérance, vertu théologale [3]. Mais si c'est de cette espérance que parlent les protestants, contre lesquels vous convenez que le décret est dressé; s'ils ont osé assurer que cet acte de l'espérance étoit illicite, indigne d'un chrétien, et par conséquent un péché; le concile ne poura-t-il pas condamner la contradictoire, et décider que c'est une erreur contraire à la foi orthodoxe, de dire qu'un tel acte soit péché? Où prenez-vous, Monseigneur, ces nouveaux principes, et quelle règle nous donnez-vous pour expliquer les conciles.

C'est un fait constant que Luther ne reconnoit la vraie vertu de l'espérance que dans l'acte, où en adhérant aux promesses de la rémission des péchés, on se les applique en particulier par

[1] *Tom.* III. *l. de Justific.* V. *cap.* VIII. — [2] *Dist.* 1, III. *p.* 3. — [3] 2. 2. *quæst.* 27. 3. *p.* 470. — [4] *De spe, Disp.* 1, *sect.* 5, *p.* 1.

[1] *I. Lett. à M. de Chartres*, *p.* 43. — [2] *Ibid.* — [3] *Max*, *p.* 19.

la croyance certaine qu'ils sont remis à chacun de nous, et que c'est là ce qui constitue notre justification. Pour l'acte où l'on regarde le repos et la récompense eternelle, Luther et les luthériens soutiennent qu'en les pratiquant on est de ceux dont saint Paul a dit: *Omnes quærunt quæ sua sunt*: on cherche son intérêt, et non pas celui de Jésus-Christ. Telle est la doctrine de Luther, comme Suarez l'a posée en très peu de mots. N'est-il pas permis au concile d'opposer la contradictoire à un dogme si pervers?

Mais quoi qu'il vous plaise de supposer, encore êtes-vous bien loin de votre compte. Il n'est pas vrai que le concile se soit contenté de dire que l'espérance de la récompense n'est pas un péché: il la met au rang des desirs les plus vertueux, quand il l'attribue à des ames aussi parfaites que celle de David et de Moïse, dont l'un a dit, qu'il a *incliné son cœur à garder les commandements divins, à cause de la récompense* [1]; et saint Paul a dit à l'autre, qu'*il y regardoit* [2], dans l'acte éminent, où il préféra l'opprobre de Jésus-Christ à tous les trésors de l'Égypte, et à toutes les grandeurs du monde. *Aspiciebat enim in remunerationem.*

Il faut avouer que M. de Chartres vous presse ici d'une manière bien vive: voici vos paroles qu'il produit [3]: « Parler ainsi, dites-vous, c'est » parler sans s'éloigner en rien de la doctrine » du saint concile de Trente, qui a déclaré con» tre les protestants, que l'amour de la préfé» rence, dans lequel le motif de la gloire de » Dieu est le motif principal auquel celui de no» tre propre intérêt est subordonné, n'est point » un péché. » Sur ces paroles expresses de votre livre des Maximes [4], où vous parlez du *propre intérêt* comme de la chose dont le concile a défini, contre les protestants, que ce n'est pas un péché, ce docte prélat a formé ce raisonnement: « Joignons, dit-il [5], présentement les pa» roles du concile de Trente à la définition de » l'amour mélangé, et de préférence donnée » par le livre, et mettons la preuve dans la » forme de l'école. Le motif moins principal, » qui est l'intérêt propre, rapporté et subor» donné à la gloire de Dieu, est la même chose » que la récompense éternelle, que le saint con» cile de Trente subordonne au desir principal » de la gloire de Dieu (dans le passage cité:) » or est-il que ce second motif de la récom» pense éternelle, dans le sens du concile de » Trente, est un motif surnaturel qui excite la » paresse des justes, et les encourage à marcher » dans la carrière, tel qu'il étoit dans Moïse et » dans David; donc le motif de l'intérêt propre » dans le livre de l'Explication des Maximes, » est un motif d'intérêt surnaturel, et non une » affection naturelle, laquelle n'est plus, selon » l'auteur, dans les parfaits, comme Moïse et » David. »

Voilà contre vous, Monseigneur, la plus claire et la plus complète démonstration que l'on pût faire. Il s'agissoit de montrer que l'intérêt propre, selon votre livre, étoit quelque chose de surnaturel, et non pas votre affection naturelle. On vous presse, par la citation du décret que vous rapportez du saint concile de Trente; ce décret parle de l'acte où l'on desire la récompense, qui sans doute est surnaturelle; mais ce décret par vous-même regarde l'intérêt propre; donc, selon vous, l'intérêt propre est surnaturel. Il n'y a rien de plus évident, ni de plus démonstratif; ce qui paroît par l'embarras manifeste où vous tombez dans votre Réponse.

« Pour me faire justice, dites-vous [1], il faut » suivre ma pensée sur le sens du concile. Ma » pensée a été, que le concile se servoit de » l'exemple de Moïse et de David pour prouver » qu'on peut, sans pécher, mêler quelques actes » d'affection naturelle pour la béatitude, avec » les desirs surnaturels de l'espérance. » Ce sont vos paroles, et je ne sais comment vous avez pu vous résoudre à les avancer. Car à qui en vouloit le saint concile! Les protestants, contre qui vous avouez que ce chapitre est composé, ont-ils jamais dit un mot contre votre desir naturel? Vous ne sauriez nommer, je ne dirai pas un seul protestant, mais un seul auteur qu'on ait repris d'avoir erré contre ce desir. Ce n'étoit point ce desir naturel; mais l'espérance elle-même que les protestants trouvoient illicite et désordonnée, comme cherchant son propre avantage. C'est donc cette erreur contre l'espérance, que le concile a voulu bannir d'entre les fidèles; et il n'y a rien de plus vain que de tourner toute l'autorité d'un concile œcuménique et toutes les forces de l'Église contre un fantôme.

En effet, pesez, Monseigneur, les paroles du concile; ce qu'il a voulu soutenir contre Luther et les protestants, c'est « qu'il est permis d'agir » en vue de la félicité éternelle, d'exciter par-là » sa paresse, de s'encourager à courir à la ré» compense » qu'on doit recevoir à la fin de la course, » dans le dessein principal de glorifier » Dieu: » or tout cela c'est l'effet de l'espérance chrétienne et surnaturelle; on ne trouve point

[1] *Ps.* CXVIII. 112. — [2] *Hebr.* XI. 26. — [3] *Lett. past.* p. 45. — [4] *Max.* p. 19. — [5] *Lett. past.* p. 46.

[1] *I. Lett.* p. 44, 45.

là de place pour les desirs naturels, dont vous voulez faire l'objet du concile. La récompense que saint Paul fait regarder à Moïse [1], est celle que cet apôtre a fondée non sur un desir naturel, mais uniquement sur la foi. C'est le seul objet de saint Paul, depuis le premier verset de ce chapitre jusqu'au dernier. C'est pour cela que dès le commencement; il a défini *la foi; le soutien des choses qu'on doit espérer*: *Sperandarum substantia rerum* [2]: pour montrer que l'espérance dont il parloit, et qu'il fait voir dans Moïse, étoit l'espérance chrétienne. La récompense qui inclinoit le cœur de David à l'accomplissement des préceptes, étoit celle que Dieu avoit révélée, celle qui lui faisoit dire: *Dieu est mon partage;* et ailleurs: *Les justes m'attendent, jusqu'à ce que vous me rendiez ma récompense.* Vous avez de beaux tours d'esprit; mais vous ne persuaderez à personne que tout un concile œcuménique se soit mis en peine de soutenir Moïse et David par vos desirs naturels, ou que ce fût là alors la question de l'Église, et qu'on n'y eût rien de meilleur à faire qu'à définir votre système.

Mais la manière dont vous coulez cette grossière défaite, et ce détour manifeste du sens du concile, est encore plus dangereuse que la chose même. Il n'y a rien là, dites-vous, contre la foi: ou pour répéter vos propres paroles: « C'est un » fait qui n'importe rien au dogme [3]. » Il n'appartient point à la foi ni au dogme catholique, de donner à un décret d'un concile œcuménique un sens que personne n'y trouve que vous: disons plus, un sens où tous les théologiens vous sont directement opposés; un sens qui élude le dessein exprès du décret contre les protestants; un sens qui élude encore l'interprétation que donne ce même concile aux deux passages exprès de l'Écriture; un sens qui réduit à rien et la décision et la preuve du concile même.

Vous voudriez peut-être vous sauver par l'opinion téméraire et erronée de ceux qui ne prennent pour article de foi dans le concile que ce qui est prononcé sous anathème dans les canons. Mais quand vous ajouteriez cette erreur aux autres, vous ne vous tireriez pas encore d'affaire avec le concile, et vous y trouveriez toujours votre condamnation, puisqu'à la fin des décrets, et avant que d'en venir aux canons de la session sixième dont il s'agit, il a décidé que « ceux qui » ne tiendront pas fortement, et comme catho» lique, fidèlement toute la doctrine précédente » sur la justification, ne seront jamais justi» fiés [3]. » Et quand on n'y liroit pas ce décret équivalent à un anathème, vous auriez toujours contre vous l'anathème près du canon XXXI, couché en ces termes: « *Si quis dixerit justificatum » peccare, dum intuitu æternæ mercedis bene » operatur, anathema sit.* Si quelqu'un dit que » le fidèle justifié pèche dans les bonnes œuvres » qu'il fait en vue de la récompense éternelle, » qu'il soit anathème. » Vous éludez cet anathème, vous trouvez en faveur d'un desir naturel ce que le concile entend manifestement de l'espérance chrétienne; et vous voulez établir qu'il n'y a rien contre la foi dans ce détour.

On dira peut-être que cet endroit n'est pas essentiel à votre système, et que vous pouvez le retrancher sans entamer le reste. Mais M. de Chartres ne vous laissera pas en repos pour cela, et il en reviendra sans cesse à vous dire, comme il a fait, pensez-y bien, Monseigneur; car enfin, continuera-t-il [1], « ce que vous avez appelé no» tre propre intérêt subordonné et rapporté à la » gloire de Dieu, est (selon vous) la même chose » que le saint concile de Trente subordonne au » desir principal de la gloire de Dieu: » c'est de quoi vous êtes convenu. « Or est-il, poursuit » ce prélat, que ce second motif du concile est » surnaturel. Car c'est celui qui excite la paresse » des justes, et les encourage à marcher dans la » carrière; » c'est celui dont étoit poussé Moïse, un si grand législateur, et David, un si grand prophète. Donc, selon vous, *notre intérêt propre* est surnaturel. Cependant vous nous avez donné pour règle, dans votre Instruction pastorale [2], que « vous ne vous êtes jamais servi (dans votre » livre des Maximes) du terme d'intérêt, en y » ajoutant celui de propre, que pour justifier le » seul amour naturel de nous-mêmes: » c'est là votre unique dénouement; c'est tout le fondement de votre système; mais par vous-même il est faux, la vérité nous force à le dire, et ne croyez pas pour cela qu'on vous manque de respect. C'est un faux, c'est un *nego* de l'École. Donc la règle que vous nous donnez pour tout dénouement est fausse, et vous ne pouvez vous sauver de l'autorité du concile qu'en la démentant.

Cependant il est douloureux à toute l'Église de voir un prélat de votre importance si prêt à tout sacrifier à un nouveau système; s'il ne faut, pour le sauver, que donner un sens inouï à un concile œcuménique, c'est-à-dire, en d'autres termes, que de se jouer de ses paroles, vous n'hésitez pas à le faire. L'Écriture ne sera pas plus inviolable pour vous; vous ferez penser à David, et à saint Paul sur Moïse, ce qui vous

[1] *Hebr.* XI. 26. — [2] *Ibid.* X. 1. — [3] *I. Lett. p.* 43. — [3] *Sess.* VI, *cap.* XVI.

[1] *Lett. past. p.* 46. — [2] *Inst. past. de M. de Cambrai, n.* 3; *p.* 9, *etc.*

accommodera, sans fondement et sans témoignage; vous forcerez tout pour en venir à votre point; vous sauverez une erreur par une autre; et vous ferez passer imperceptiblement des nouveautés sous couleur d'un *fait* innocent, et qui ne fait rien *au dogme*. Vous avez les expressions les plus spécieuses, et les plus adroites insinuations pour faire couler ce qu'il vous plaît dans les oreilles crédules: vous hasardez tout sur cette confiance, et sur le fond inépuisable d'explications dont vous vous sentez plein. Faut-il se taire sur cela, ou bien avertir les peuples d'y prendre garde?

TROISIÈME QUESTION.

Sur la première explication envoyée à M. de Chartres.

Remettons le fait en peu de mots. Pressé par M. de Chartres, sur l'espérance chrétienne que vous ôtiez aux parfaits dans vos Maximes, sous le nom d'*intérêt propre*, vous lui envoyâtes une ample explication, où, sans songer à votre clef d'*amour naturel*, ni à celle de *motif* pris pour *principe intérieur*, où vous mettez maintenant votre confiance, vous tâchiez de sauver l'espérance selon les notions communes que tout le monde avoit prises d'abord dans votre livre: vous faisiez donc voir que vous entendiez comme les autres, ces deux termes sur lesquels tout le livre roule: ce qu'ayant changé depuis par de nouvelles explications qui n'avoient plus rien de commun avec celle-là, deux vérités se sont découvertes; l'une, que votre première défense vous a paru insoutenable, puisque vous étiez contraint de l'abandonner: et l'autre, que vos secondes défenses d'amour naturel et de principe intérieur n'étoient pas du premier dessein de votre livre, puisque votre explication aux pressants arguments de M. de Chartres, n'en disoit mot.

La démonstration de M. de Chartres consiste principalement dans les oppositions que ce prélat a montrées entre cette première explication et celles qui ont commencé à paroître après dans votre Instruction pastorale [1]. Il ne faut point ici perdre le temps à prouver cette opposition. Votre Instruction pastorale fait rouler, comme on vient de voir, tout le dénouement de votre livre des Maximes sur deux choses, qu'il faut toujours avoir devant les yeux: Premièrement, sur l'*intérêt propre*, que vous prétendez avoir pris pour *un amour naturel de nous-mêmes* [2]: et secondement, sur le terme de *motif*, que vous dites avoir entendu non comme l'objet ou la fin qui nous détermine à vouloir, mais *comme le principe* (intérieur) *d'amour par lequel on agit, et la passion qui remue le cœur* [1]; tout cela ne se trouve point dans votre première explication adressée à M. de Chartres; vous en convenez, et c'est aussi ce qui paroît par la seule lecture; par conséquent, de votre aveu propre, vous avez manifestement varié sur le fond de votre livre, et vos secondes explications ont démenti les premières.

Cet aveu est évident par votre première lettre en réponse à la lettre pastorale de M. de Chartres; puisque, pour sauver la variation manifeste de vos écrits dans le dénouement essentiel de votre système, votre seul expédient est de convenir que, dans cette première explication, ce n'est pas votre véritable sentiment que vous avez exposé à ce prélat; « que vous êtes accom- » modé à sa pensée et à son langage: et que » vous avez procédé avec lui par cette sorte » d'argument que l'École appelle *ad hominem* [2]. » Voilà toute votre réponse, et il s'agit maintenant d'examiner si cela est ainsi que vous prétendez dans votre Lettre.

Pour amener vos lecteurs à votre pensée, vous proposez un système étrange de votre livre des Maximes: vous supposez que « sans avoir jamais » voulu donner un double sens à ce livre, il ne » laisse pas d'être vrai qu'il a été pris en deux » sens différents [3]: » non point par des ignorants, ou par des personnes indisposées contre vous, mais par vos meilleurs amis et vos défenseurs: car vous ajoutez ces paroles: « Divers habiles » théologiens que je consultai, dites-vous, depuis » le grand éclat contre mon livre, me pressèrent » beaucoup de me borner à la première explica- » tion, » qui étoit celle où l'*intérêt propre* se prend pour le salut éternel et pour l'objet de l'espérance chrétienne, « et ils m'assuroient tous » qu'ils soutiendroient sans peine le texte du li- » vre dans le même sens, sans recourir à l'au- » tre, » qui étoit celui de l'*intérêt propre* pris pour l'amour naturel. Bien plus: « dans la suite, » poursuivez-vous [4], il me revint de Rome que » divers savants théologiens y pensoient préci- » sément la même chose, » c'est-à-dire, qu'ils soutenoient le texte du livre au sens de l'*intérêt propre* pris pour le salut; *mais vous êtes*, dites-vous, *demeuré ferme au sens de l'amour naturel*, qui, selon vous, *étoit le vôtre*. Voilà déjà une étrange idée: un livre qui a un double sens, non point en un endroit seulement, mais *dans*

[1] *Lett. past. de M. de Ch.* p. 66, 67, 68, 69. — [2] *Inst. past. de M. de Cambrai*; p. 9, 12, 93, 100, 101, 103.

[1] *Ibid.* p. 10, 11. — [2] *I. Lett. de M. de Camb. en rép.* p. 38, 56, 59, 67, 76. — [3] *Ibid.* p. 55. — [4] *Ibid.* p. 63.

tout son texte, que d'habiles théologiens venient soutenir dans un sens qui étoit contraire à l'intention de l'auteur qu'ils avoient dessein de favoriser: que de savants défenseurs du même auteur à Rome étoient de même sentiment, persuadés par conséquent qu'ils entendoient mieux l'auteur que l'auteur ne s'entendoit lui-même. Un pareil système est unique dans le monde, et vous n'en sauriez rapporter d'exemple. Mais ce qu'il y a de plus étrange, c'est que vous-même vous soutenez ces deux sens, et que tout fidèle que vous vous fassiez au sens de l'amour naturel, qui dès le commencement, à ce que vous prétendez, étoit le vôtre; vous faites de si grands efforts dans toute une longue explication à mettre le sens contraire dans l'esprit de M. de Chartres.

Voici la raison que vous en rendez, et il la faut rapporter dans vos propres termes. « Je ne voyois, » dites-vous [1], nul inconvénient de dire qu'un » livre pût être catholique en deux divers sens. » Quand un livre, poursuivez-vous, est susceptible de deux sens, dont l'un est catholique et » l'autre hérétique, on a sujet de craindre que » le bon ne serve à déguiser le mauvais. Mais » quand il ne s'agit tout au plus que d'une équi» voque, dont les deux sens sont catholiques, » elle n'a rien de dangereux ni de suspect. Je » ne trouvois donc nul inconvénient à tâcher » de vous montrer, pour finir vos alarmes, que » dans le sens même que vous donniez aux ter» mes d'*intérêt propre* et *désintéressé*, mon li» vre pouvoit être expliqué d'une manière cor» recte. »

Vous croyiez donc alors, c'est-à-dire, depuis très peu, et dans vos dernières Réponses à M. de Chartres, que votre livre pouvoit s'expliquer d'une *manière correcte*, sans le dénouement d'amour naturel. Mais vous oubliiez ce que vous aviez écrit un an auparavant à M. de Meaux, qu'en prenant l'*intérêt propre pour le salut*, qui est le sens que vous proposez à M. de Chartres, et sans l'amour naturel, *vous ne pouviez qu'extravaguer de page en page, et de ligne en ligne* [2]. Mais maintenant ce qui emportoit tant d'extravagance, est le même sens que vous donnez depuis, comme correct, à M. de Chartres.

Non seulement vous dites à M. de Meaux, « que ce sens est de page en page et de ligne en » ligne plein d'extravagance; » mais vous ajoutez que, pour soutenir ce sens, « il faudroit à » tout moment soutenir que l'on espère sans es» pérer, qu'on desire pleinement sa béatitude » dans un renoncement absolu à sa béatitude; » ce qui, ajoutez-vous, n'est pas un système, mais » un songe monstrueux et une extravagance » impie. » Ainsi, ce que vous marquiez à M. de Meaux, non seulement comme insensé, extravagant, monstrueux, mais encore impie, tout d'un coup est devenu correct et catholique, quand vous avez écrit à M. de Chartres.

Il vaudroit bien mieux ne pas tant écrire, et parler plus conséquemment. Mais quand on se sent enveloppé de mille sortes de difficultés insupportables, et que, pour parer à tant de coups, on ne songe qu'à multiplier ses écrits; en se couvrant d'un côté, on s'expose de l'autre, et l'on ne peut rien dire de suivi.

Quoi qu'il en soit, et laissant à part les réflexions quoique justes sur vos embarras inévitables, vous trompez votre lecteur, en lui disant que votre livre étoit susceptible de deux sens corrects; puisqu'il y a un de ces sens, et c'est celui que vous donnez à M. de Chartres, qui, selon vous-même, est plein d'extravagance et d'impiété.

Mais ajoutons, qu'outre ces deux sens que vous avouez, il faut de nécessité en reconnoître un troisième, qui est le mauvais, dont les prelats vous ont accusé. Leur Déclaration, pour ne point parler de leurs autres écrits, montre que sous le nom d'*intérêt propre* vous excluez l'espérance et le desir du salut; et sans entrer dans le fond, si vous leur donniez une réponse certaine, votre défense pourroit avoir de la vraisemblance. Mais il est constant que vous n'avez rien de fixe à leur opposer: le sens de vos défenseurs n'est pas le vôtre. Celui de vos amis de Rome est différent de celui que vous soutenez en France et à Rome même. Celui qui est correct et catholique, en écrivant à M. de Chartres, étoit impie et monstrueux, en écrivant à M. de Meaux. Ainsi vous vous défendez douteusement, tout irrésolu et sans principe. Votre incertitude fait tomber votre réponse; et il n'y a plus qu'un seul sens dans votre livre, qui est le mauvais qu'on y trouve naturellement, et qui enferme l'exclusion et le sacrifice de l'espérance.

Dès-là, notre dispute est vidée par votre propre aveu, et ce n'est plus que par abondance de droit que j'entrerai dans le reste; mais il faut pourtant vous montrer, dans le détail et par vous-même, en plusieurs manières, l'inconvénient où vous vous jetez par votre prétendu argument *ad hominem*.

Cet inconvénient est sensible par la définition que vous faites de cet argument. « Cessez, dites» vous à M. de Chartres [1], de m'objecter la con-

[1] *Lett.* p. 56 — [2] *Ibid.* p. 46.

[1] *I. Lett.* p. 76.

» trariété qui est entre ma Lettre imprimée dans » votre ouvrage, et mon Explication suivante : » ces deux pièces doivent être évidemment con» tradictoires dans le langage : » parceque telle est la nature » d'un argument *ad hominem*, où » un auteur quitte son propre langage, et où il » emprunte celui d'un autre homme, pour tâ» cher de le persuader à sa mode, et en suivant » ses préventions; ce qui, dites-vous, ne doit » pas être conforme à l'autre Explication, où » l'auteur parle naturellement dans l'usage con» traire, qui est le vrai sens de ses propres pa» roles. »

Mais, Monseigneur, vous dissimulez que lorsqu'on parle d'une manière si *évidemment contradictoire* à soi-même, la première chose à quoi l'on pense, c'est à prendre ses précautions, et qu'on croiroit visiblement amuser le monde, si l'on finissoit son discours sans exprimer une fois du moins sa propre pensée; au lieu, Monseigneur, par malheur pour vous, que dans toute une explication si longue et si étendue, où durant quinze grandes pages vous parlez ce langage étranger, vous ne dites pas un seul mot qui explique le seul sentiment que vous prétendez avoir dans l'esprit.

Oseroit-on, Monseigneur, vous demander si vous avez relu avec attention cette Réponse, que vous nous donnez pour un argument *ad hominem*. Si vous l'avez relue, je ne comprends pas ce qui vous a empêché de remarquer non seulement qu'il n'y a pas un seul mot qui marque que vous argumentiez par les principes de M. de Chartres; mais encore que, depuis le commencement jusqu'à la fin, vous écrivez comme un homme qui parle naturellement, et qui exprime ses propres pensées. On trouve à toutes les pages de votre Explication; *Je crois que l'acte de charité*, etc. *Je crois que l'acte d'espérance, etc. Je dis : je crois : je suppose* [1] : vous parlez toujours en votre nom, et il n'y a rien qu'on ressente moins dans tout votre discours qu'un air et un langage étranger. Vous commencez par ces mots : « Je dois, mon très cher prélat, être » plus prêt que le moindre de tous les fidèles, à » rendre compte de ma foi à toute l'Église, et » surtout à vous, qui êtes mon confrère, mon » bon et ancien ami. » Est-ce par-là que l'on commence un langage de *complaisance et d'accommodement* qui doit être contradictoire avec son propre langage? Vous continuez : « Pour mes » sentiments, les voici tels qu'ils sont dans mon » cœur, et que je crois les avoir mis dans mon » livre [1]. » Avez-vous mis dans votre livre les sentiments de M. de Chartres? On ne trouve dans cet écrit aucune distinction de ce que vous dites de vous-même, et de ce que vous prétendez avoir emprunté. Ce style est uniforme et perpétuel dans toute votre Explication, tout y est emprunté et feint, ou rien ne l'est : en parlant du *bonum mihi* (ce qui m'est bon et avantageux) : *voilà, dites-vous* [2], *ce que j'appelle des actes intéressés*; et vous mettez ces actes parmi ceux de *vraie espérance*, par conséquent, selon vous, très surnaturels. Le public croira-t-il que vous expliquez les sentiments de M. de Chartres, quand il voit que vous ne cessez de répéter que vous expliquez les vôtres? Il faudroit réimprimer tout votre discours, pour marquer ici les endroits où l'on voit que vous ne parlez que votre langage naturel : mais en voici un qu'on ne sauroit oublier : « Voilà donc, dites-vous [3], pré» cisément, mon très cher prélat, ce que j'ai » pensé, en faisant mon livre, sur les actes que » j'ai nommés intéressés, » qui sont rapportés un peu après, parmi les actes de vraie espérance. Ce que vous pensiez en faisant votre livre, est-ce, Monseigneur, ce que pensoit ou penseroit M. de Chartres, ou pensiez-vous dès-lors à lui faire un argument *ad hominem?* O qu'il en coûte, quand on veut défendre l'erreur, et soutenir un fausse excuse! Votre embarras est extrême sur cette première Explication que M. de Chartres a imprimée. Vous ne pouvez la reconnoître sans vous condamner vous-même, comme un homme qui nie l'espérance : vous ne pouvez la rejeter, parceque vous l'avez donnée à M. de Chartres avec tous les témoignages que vous y pouviez attacher de votre croyance. Vous n'osez absolument ni l'approuver, ni la renoncer; et ne sachant quel nom lui donner, vous lui appliquez à la fin celui d'argument *ad hominem*, que personne ne connoît en cette forme, ou, comme vous l'appelez, argument d'accommodement et de complaisance, qui ne se trouve que chez vous.

Qui veut voir votre embarras sur cette objection, n'a qu'à lire votre Réponse : » J'avoue, » dites-vous [4], qu'il règne partout dans cette » lettre (dans celle où est contenue votre pre» mière Explication à M. de Chartres) un grand » défaut de précaution; et si c'est une faute, » que de n'en avoir pris aucune en écrivant une » simple lettre à un ami intime, j'avoue que j'ai » parlé improprement, et avec la négligence » d'un homme qui ne craint pas de n'être pas

[1] *Prem. rép. de M. de Camb. après la Lett. past. de M. de Ch. p. 2, 4, etc.*

[1] *Prem. rép. de M. de Camb. après la Lett. past. de M. de Ch. p. 1. —* [2] *Ibid. p. 4. —* [3] *Ibid. p. 8. —* [4] *I. Lett. p. 63, n. 8.*

» bien entendu : mais il vous est moins permis » qu'à un autre de me faire un crime de cet ex- » cès de confiance. » On ne comprend rien dans ce discours.

Souvenez-vous, Monseigneur, que vous étiez si vivement pressé par M. de Chartres, que vos plus solides Réponses n'étoient pas trop fortes. Il étoit donc temps, ou jamais, de déployer vos meilleures armes; et si vous vouliez être entendu, vous deviez découvrir alors vos plus intimes pensées. Qui vous empêchoit de le faire? *Vous écriviez, dites-vous, une simple lettre à un ami intime* : appelez-vous *une simple lettre*, une explication si foncière et si ample de vos sentiments, et la raison que vous vouliez rendre de votre foi? est-ce à cause que vous y parliez *à un intime ami*, que vous lui cachiez le fond de votre secret? vous appelez *négligence et défaut de précaution* une suppression si délibérée et si continuelle de votre dessein : *Vous ne craignez pas, dites-vous, de n'être pas entendu*. Mais par où vouliez-vous qu'on vous entendît, avec le grand soin que vous preniez de taire votre véritable et essentiel dénouement, et un choix d'expressions les plus significatives et les plus précises, pour exprimer que vous disiez votre sentiment. Vous avez de belles paroles : tout le monde les reconnoit; mais l'embarras qui est dans le fond ne se peut couvrir, et on voit que vous ne savez où poser le pied : car s'il faut dire ici encore un mot de la négligence des lettres, où vous mettez votre refuge, vous savez que les saints docteurs, les Basile, les Jérôme, les Augustin, les Bernard, n'ont rien écrit plus exactement que les lettres où ils traitoient de la doctrine. Il s'agissoit dans celle-ci de mettre en repos la conscience de trois évêques, qui, appelés en témoignage par vous-même, se croyoient obligés à déclarer à toute l'Église leur sentiment sur votre livre : un de ceux qui vous pressoit le plus vivement, et qui étoit le plus occupé du besoin où vous étiez d'éclaircir, s'il étoit possible, la doctrine de ce livre, étoit M. l'évêque de Chartres, à qui vous faisiez alors profession d'ouvrir le plus à fond votre cœur; aussi a-t-on déja vu que vous commencez cette lettre si négligée, selon vous, par l'obligation où vous étiez de *rendre compte de votre foi à toute l'Église, et surtout à vous*, disiez-vous à M. de Chartres, *qui êtes mon confrère, mon bon et ancien ami*[1]. Après un tel préambule, on ne croiroit pas que vous dussiez vous sauver par la négligence de votre Réponse : au contraire vous prépariez les esprits à toute sorte de précision et d'exactitude.

Je ne sais pas au reste pourquoi vous voulez que M. de Chartres fût celui à qui il fût *moins permis qu'à un autre de vous faire un crime de l'excès de votre confiance*[1], c'est-à-dire, de vous reprocher vos variations. Sans doute, Monseigneur. vous ne direz pas que votre Explication dût être un mystère confié sous le secret à M. de Chartres, vous qui la citez le premier dans une Réponse imprimée contre la Déclaration des trois évêques : mais si, sous prétexte d'amitié et de confiance, vous cachez vos sentiments à un intime ami; si vous lui donnez une réponse, qu'ensuite vous detruisez par une autre formellement et contradictoirement opposée, et que par-là vous cherchiez de la protection à un livre qu'on ne peut défendre que par de tels changements, des évêques, parcequ'ils sont vos anciens amis, n'oseront s'en plaindre? Où prenez-vous, Monseigneur, ces nouvelles règles de morale?

Par exemple, vous avez dit, pour le terme de motif, « que vous vous accommodiez (dans le » livre des Maximes) à l'usage de notre langue, » où il veut d'ordinaire dire la fin dernière, ou » du moins la principale qui fait agir[2]. » Vous n'aviez point d'autre idée, et vous veniez de dire positivement, que dans tout votre livre des Maximes, « on doit toujours de bonne foi réduire le » terme de motif an même sens. » C'est donc en toutes manières un fait constant, que du temps que vous envoyiez votre Explication à M. de Chartres, vous ne connoissiez, dans ce livre des Maximes, le sens de motif que pour signifier la fin qu'on se propose au dehors. Vous dites maintenant le contraire dans votre Lettre en réponse à la Lettre pastorale de M. de Chartres[3], et vous voulez qu'on devine, sans en dire mot, que dans votre première Explication à ce prélat, *vous parliez dans un esprit de complaisance et d'accommodement*: donnez-nous donc quelque règle pour deviner vos desseins, puisque vous ne daignez pas nous les expliquer.

Vous *croyez peut-être que le lecteur perdra patience* dans le détail où il faut entrer pour vous convaincre, et vous brouillez tant de choses, que vous croyez qu'on ne voudra pas se donner la peine de les démêler: mais pourvu qu'on gagne sur soi de lire trois pages, on verra en particulier toute votre *adresse*.

« J'assurois, dites-vous[4], qu'en distinguant

[1] *Prem. rép. etc. à la fin de la Lett. past. de M. de Chartres.*

[1] *I. Lett. en rép.* p. 65, 64. — [2] *Prem. rép. après la Lett. past. de M. de Ch.* p. 13, 14, 15. — [3] *Lett. en rép.* p. 66. — [4] *Lett. en rép.* p. 66.

» l'objet formel et le motif, mon intention n'a-» voit point été de contredire le langage des » théologiens; mais que j'avois voulu seulement » m'accommoder à l'usage familier de notre » langue pour le terme de motif. » Il est vrai, vous dites ces mots: mais vous ajoutez en même temps, que cet usage de notre langue étoit de prendre le motif pour la fin qu'on se propose au dehors, et c'est en cela que vous prétendiez que cet usage de la langue françoise étoit différent de celui des théologiens, qui prenoient motif pour objet formel. Ainsi toute la difficulté rouloit sur la différence entre prendre motif pour objet formel avec l'école, ou le prendre pour la fin au dehors, selon l'usage que vous prétendiez dans notre langage, et vous ne songiez pas encore alors à le prendre pour principe intérieur ni pour amour naturel.

Vous remarquez dans votre Lettre en réponse à M. de Chartres, ces paroles de l'Explication au même prélat: *On dit tous les jours, Le motif d'un courtisan est l'ambition;* et vous concluez à présent que *dans le vrai langage de votre livre expliqué dans la Lettre même, où l'on vous reproche la variation, motif* n'est point l'*objet* extérieur, mais seulement l'*affection intérieure.* Il est vrai, vous le dites à présent; mais vous ne le *disiez pas alors,* et vous le laissiez à deviner.

Vous direz que votre exemple du courtisan, *qui a pour motif son ambition,* le prouvoit assez. Mais voici votre texte entier, dont vous supprimez la moitié. « On dit tous les jours: Le motif » d'un courtisan est l'ambition; le motif d'un homme vain est la louange, » etc. [1]. Mettez que cet exemple du courtisan et de l'ambition soit ambigu: l'exemple de la louange détermine, puisque jamais on n'a dit qu'elle pût être autre chose que l'objet extérieur d'une ame vaine, et qu'elle ne pouvoit pas être son *affection intérieure.* En tout cas vous vous expliquez très clairement dans la suite, puisque vous y rejetez le mot de *fin,* à cause que *notre langue ne s'en accommode guère: c'est pourquoi,* continuez-vous, *je l'ai joint au terme de motif.* Pour ôter jusqu'au moindre doute de votre pensée, vous ajoutez que le terme de motif, *pour signifier la fin, est le plus naturel et le plus usité.* Ainsi vous vous déterminez à ce sens-là, *et j'en ai cru,* dites-vous [2], *l'usage innocent de mon livre.* Constamment donc, c'étoit *la fin* que vous entendiez par *motif,* et vous ne permettiez pas qu'on prit ce terme *autrement* qu'en ce même sens.

C'est ce que vous avez changé depuis : le motif est devenu dans tous vos écrits suivants, *le principe intérieur qui nous fait agir, et la passion qui nous remue* [1]. Vous avez donc manifestement altéré votre système : la variation est démontrée. Radoucissez vos termes tant qu'il vous plaira : appelez-la négligence, complaisance, accommodement, langage emprunté pour dissiper les alarmes et les ombrages d'un ami : à travers ces belles paroles, et la finesse de vos tours, et à travers toutes vos délicates convertures, tout le monde perce le fond, excepté ceux qui, tout-à-fait engagés dans le parti, déterminément ne veulent pas voir.

Il nous faut encore un moment pour examiner votre dernière ressource. C'est qu'en parlant à M. de Chartres de l'*intérêt propre, bonum mihi,* ou du salut, vous avez pris cinq ou six fois *la précaution de dire qu'on l'appelleroit, si l'on veut, mon intérêt.* » Si on le veut, poursuivez-vous, marque clairement que ce n'est » pas moi qui le veut: et que je sors de mon » vrai langage pour m'accommoder à celui d'autrui qui le veut. J'ajoute, poursuivez-vous, que » je n'ai garde de disputer sur les termes. Ce n'est » donc que pour éviter une dispute sur les ter-» mes, que j'entre sur ce langage emprunté et » contraire au mien [2]. » Mais pour dissiper ces fausses lueurs, il ne faut que vous entendre vous-même. « Je n'aurois eu garde de donner » ainsi mon Explication au public comme le vrai » sens de mon livre: du moins si je l'eusse don-» née, j'aurois marqué bien plus expressément » qu'encore qu'elle fût vraie en elle-même, elle » n'étoit pourtant pas celle que j'avois eue dans » l'esprit en écrivant mon livre ; j'aurois fait là-» dessus dans les formes toutes les protestations » les plus fortes pour ne déroger pas au vrai » langage de mon livre en le réduisant au vôtre [3]. » A vous entendre, Monseigneur, on diroit que ces précautions et protestations *dans les formes* demandoient un long discours. Mais il ne falloit que trois mots. Ces arguments, où l'on procède par les principes des autres, et, comme on dit, *ad hominem,* ont leur formule réglée. Elle consiste à marquer une fois du moins ce qu'on emprunte de l'adversaire, et ce qu'on pense soi-même. Qu'y avoit-il de plus court et de plus aisé que d'ajouter à votre discours ces quatre lignes: « J'ai entendu par *intérêt propre* un

[1] *Prem. rép. à M. de Ch. après la Lett. past.* p. 11. — [2] *Ibid.* p. 13.

[1] *I. Lett. en rép.* p. 63, 66. — [2] *Lett. en rép.* p. 64. *Prem. rép. imp. par M. de Chartr. après sa Lett. past.* — [3] *I. Lett. en rép.* p. 67.

» amour naturel de nous-mêmes : mais quand » j'entendrois comme vous, par ce mot, mon » salut et mon propre bien, ce qui n'est pas, je » ne laisserois pas de pouvoir, selon vos prin- » cipes, justifier mon système ? » Si vous vous croyiez obligé, pour déclarer la sincérité de vos intentions, de prendre cette précaution avec le public ; pourquoi la négliger dans une lettre si grave à un ami intime, à qui vous écriviez avec le même sérieux et le même esprit que si c'étoit à l'Église, pour lui rendre raison de votre foi ?

Vous avez encore recours à la négligence d'une lettre écrite à la hâte à un intime ami. « J'ai » omis dans cet esprit, dites-vous, toutes ces » précautions rigoureuses, et j'ai parlé votre » langage, comme s'il eût été effectivement le » mien propre. » Quel moyen donc restoit-il à M. de Chartres, dans un langage si semblable, d'imaginer de la différence dans les sentiments ? De si foibles excuses ne répondent pas à l'importance de la matière : il n'étoit pas ici question de parler *à la hâte* : et si la facilité de votre génie devoit produire une prompte Réponse, il ne s'ensuit pas qu'elle dût être *négligée*, sous prétexte que vous la donniez en forme de lettre, puisqu'on traite en cette manière les affaires les plus sérieuses. Ainsi vos raisons sont vaines, et vous n'en aviez aucune d'épargner à un ami si intime, à un si grave théologien, trois ou quatre lignes. D'autant plus que vous en vouliez venir à la fin à la protestation qui l'a étonné, où vous prenez « à témoin celui qui sonde les cœurs, » comme si j'allois, dites-vous[1], paroître devant » lui, que votre Explication contient tout ce » que vous avez prétendu : que ce sont là les » sentiments que vous portez dans le cœur, et le » système que vous croyez avoir donné à votre » lettre. » Vous ne disiez point, dans cette sérieuse protestation, que vous parliez *à la hâte et avec négligence* ; vous paroissiez faire sérieusement tout l'effort de votre esprit : vous développiez toutes les distinctions et tous les tours. Vous parliez encore moins de *complaisance*, d'*accommodement*, de *langage emprunté*, d'*argument ad hominem*. C'étoient les sentiments de votre cœur que vous portiez sous les yeux de Dieu, dans le cœur d'un saint évêque, d'un si grave théologien, et d'un ami si intime, qui attendoit de votre cordialité, non point une doctrine étrangère, mais la vôtre, pour régler sur cette connoissance les sentiments qu'il prendroit avec ses confrères et les vôtres sur votre livre.

[1] *Lett. past. p.* 69, 79, 80. *Explic. p.* 12, 14, 15. *I. Lett. p.* 68.

Au surplus, Monseigneur, ne croyez pas que nous prenions pour restriction du terme d'*intérêt propre* ces clauses de l'Explication à M. de Chartres que vous nous donnez pour preuve que vous parliez *ad hominem* : *bonum mihi*, sera, si l'on veut, mon *intérêt propre* ; et les autres de même nature que nous avons déjà remarquées[1]. Vous voudriez qu'on crût qu'en mettant ces clauses vous aviez en vue votre dénouement d'*intérêt propre*, pris pour *amour naturel*. Mais vous expliquez trop formellement un autre sens. En effet, vous laissez en doute si l'espérance peut être fondée sur l'*intérêt propre* ; parceque vous distinguez l'espérance simple ou commune, qui ne s'élève point au-dessus de son *bonum mihi*, de son *intérêt*, de son *motif propre*, d'avec l'espérance commandée par la charité, qui la rapporte à son objet propre qui est la gloire de Dieu ; vous dites donc, je l'avoue, de cette espérance commandée, qu'à raison de son motif on peut en un sens la nommer *notre intérêt propre*, en tant qu'elle enferme le *bonum mihi* comme son objet spécifique ; et vous laissez ce langage libre. Ainsi les deux sens dont vous voulez parler dans votre Explication à M. de Chartres, signifient la même espérance, suivant qu'elle est commandée ou non commandée[2]. Vous n'aviez donc point dans l'esprit d'autre *intérêt propre* que le motif de l'espérance que vous nommez simple, commune et non commandée ; et votre restriction ne porte que sur celui-là, sans qu'il y ait le moindre vestige de l'*intérêt propre* pris pour l'amour naturel.

Au reste, pour revenir à vos solennelles protestations sous les yeux de Dieu, qui ont tant étonné M. de Chartres : le sujet de son étonnement est qu'il a vu ce que vous disiez, que vous aviez toujours eu devant les yeux les mêmes choses que vous avez tant de fois changées ; vous les expliquez en cette sorte : « Je n'ai ja- » mais, dites-vous[3], voulu faire entendre par-là, » que le langage en question fût le vrai langage » que j'avois voulu parler dans mon livre ; mais » seulement que la doctrine en question étoit » toute la doctrine à laquelle je bornois le sys- » tème de mon ouvrage. » C'étoit pourtant du langage de votre livre, qu'il s'agissoit directement ; c'étoit bien assurément par le langage qu'il falloit juger du vrai sens, de la vraie explication de ce livre. Quand donc vous réduisez la protestation que vous n'avez point changé, au langage et non au fond, la restriction men-

[1] Ci-dessus *n.* 8. — [2] *Prem. rép. de M. de Camb. imp. dans la Lett. past. de M. de Ch. p.* 2, 8, 11, 12, 15. — [3] *I. Lett. en rép. p.* 68.

tale est trop violente : c'est une foible défaite que croire avoir satisfait en répondant, Je l'entends ainsi; *si l'on veut en un sens, en un certain sens*, etc. Ces clauses vagues peuvent bien montrer un homme qui craint, qui hésite, qui n'est jamais assuré, qui se *prépare des évasions*, qui en tout cas a plusieurs sens dans l'esprit, ou bons ou mauvais: mais elles ne seront jamais une sérieuse explication de ses sentiments sous les yeux de Dieu; car en disant que notre salut est notre intérêt *en un certain sens*, ou l'on a ce sens dans l'esprit; et on ne peut le dissimuler sans artifice à un ami qui s'attend à l'apprendre, à un grave théologien, à un évêque avec qui on traite un point de la foi : ou l'on ne l'a point; et il est terrible d'assurer sous les yeux de Dieu qu'on l'a toujours eu.

Après des preuves si démonstratives contre votre prétendu argument *ad hominem*, il est bon d'écouter encore vos merveilleuses vraisemblances. Car vous en avez toujours pour prouver qu'il est impossible que vous ayez pensé ce que vous pensez, ou que vous ayez fait les choses où l'on vous surprend. Voici donc vos raisonnements : Ce seroit *un changement trop grossier*, ce seroit *une variation trop prompte* : quand « on veut tromper, donne-t-on en si peu » de temps à un même homme deux écrits for» mellement contradictoires depuis le commen» cement jusqu'à la fin? Si c'est une variation, » c'en est une la plus ingénument déclarée, la » moins déguisée qui fut jamais[1]. » Quoi! Monseigneur, il est impossible qu'un homme, poussé à bout par démonstration, change de réponse, ou cherche de nouveaux détours pour éblouir les esprits, et de nouveaux artifices pour *couvrir* sa marche? Sur de si légers fondements, on ne croira pas ce qu'on voit de ses deux yeux, ce qu'on tient de ses deux mains? ces raisonnements, Monseigneur, ne sont plus de saison ; et permettez-moi de le dire, les *ingénuités* que vous vantez tant sont trop *connues*.

Vous direz, tant qu'il vous plaira, qu'on n'y va pas si grossièrement quand on veut tromper. Pour tomber dans ces terribles inconvénients, il suffit d'être trompé et vouloir ensuite se défendre. Il n'y a que la vérité qui se soutienne uniformément, et qui ne soit jamais contraire à elle-même : l'erreur se contredit malgré elle, et les esprits les plus suivis sont entraînés par l'esprit d'erreur à des contradictions, et à des variations inévitables : on ne se souvient plus à la fin de ce qu'on a dit au commencement; on est tout occupé du soin de se défendre; on dit le oui et le non, sans s'en apercevoir que long-temps après ; et cette incertitude a paru dans toutes vos réponses sur l'argument *ad hominem*.

Si l'on en peut encore douter, après les preuves qu'on vient de voir, il n'y a qu'à lire une lettre que vous avez écrite depuis. Après avoir vu les fortes réponses de M. de Chartres à votre Explication qu'il a imprimée[1], vous vous engageâtes à le satisfaire sur le même pied et sans y rien changer. C'est ce qui paroit dans cette lettre, rapportée par ce prélat, où vous assurez que « l'explication simple et naturelle du texte » de votre livre, selon vos véritables sentiments, » sont contenus dans votre Lettre à M. de Char» tres[2]; » c'est-à-dire, dans l'Explication qu'il a imprimée à la fin de sa lettre pastorale : ce n'étoit donc pas une complaisance qui l'avoit produite, ni un argument *ad hominem*, comme maintenant vous vous avisez de le dire : c'étoit votre propre sens; et tout ce que vous y avez ajouté depuis, soit dans votre Instruction pastorale ou dans vos autres explications, est étranger à votre système, selon que vous l'exposiez à ce prélat.

Pesez, Monseigneur, les paroles de cette lettre ; elle est écrite après votre explication à M. de Chartres, et sur les objections qu'il faisoit contre : vous les trouvez « naturelles, for» tes, poussées aussi loin qu'elles peuvent l'être, » soigneusement ramassées de tous les endroits » de votre livre qui peuvent les fortifier, dé» mêlées avec précision et fortement écrites. Je » doute fort, ajoutez-vous[3], qu'on puisse mieux » embrasser mon système pour le renverser. » Pour répondre à de si fortes objections, vous n'aviez qu'à dire que M. de Chartres ne vous avoit point entendu; et que sans agir par vos principes, vous ne faisiez qu'un argument *ad hominem*. Loin de parler ainsi, vous supposez que M. de Chartres approuve votre *système*. Il n'y auroit rien de fort merveilleux, si vous n'aviez fait que raisonner selon ses principes. Vous ajoutez ces paroles : « L'explication simple et » naturelle du texte de mon livre, selon mes vé» ritables sentiments, est contenue dans ma » lettre à M. de Chartres. » C'est celle dont nous parlons, où vous voulez dire maintenant que vous avez parlé un autre langage que le vôtre ; mais alors, et si peu de temps après cette explication, vous dites qu'elle contient votre sens naturel selon vos véritables sentiments. Loin de vous plaindre que ce prélat vous ait mal en-

[1] *I. Lett. p.* 56, 57, 58.

[1] *Lett. past. de M. de Ch. p.* 72, 73. — [2] *Ibid. p.* 73. — [3] *Lett. de M. de Cambrai, rapportée par M. de Ch. dans sa Lett. past. p.* 72, 73.

tendu, et qu'il ait pris pour votre doctrine ce que vous ne lui disiez que par complaisance et *ad hominem*, vous promettez de satisfaire à ses objections, *sans sortir du système de votre lettre*. Vous ne prétendiez donc point en donner une autre explication, mais vous en tenir à celle-là, comme étant, non point étrangère, mais la vôtre propre. C'est à celle-là que vous « vouliez faire » cadrer sans mauvaise subtilité le texte de votre » livre, que vous deviez pour cela faire exami- » ner par vingt célèbres théologiens[1]. » Vous ne songiez donc point encore que votre propre explication dût être contradictoire avec celle que vous donniez à M. de Chartres ; et vous ne parliez seulement pas de l'argument *ad hominem* que vous voulez maintenant y trouver.

Que dirai-je davantage? Cette explication que vous promettiez dans peu à M. de Chartres, et où vous deviez parler selon votre sens, vint en effet ; mais sans qu'il y eût nulle mention que la première fût empruntée, étrangère, ou *ad hominem* : vous vouliez tout faire passer, comme étant d'un seul et même dessein ; cela étoit impossible, et c'est pourquoi il a fallu enfin avouer que c'étoit là deux explications *contradictoires*. Cependant vous n'avez point voulu avoir changé ; car le moyen d'avouer un changement dans une doctrine que vous nous donnez pour si suivie et si uniforme ! Que faire donc? il a fallu en faire, l'une étrangère, et l'autre la vôtre propre. Comment cela, si toutes les deux sont également énoncées comme vôtres? c'est l'embarras dont vous ne sortirez jamais ; et Dieu, que vous prenez à témoin de votre *parfaite uniformité* avec vous-même, sera témoin seulement que vous vous servez de son *saint nom* pour autoriser une explication que vous avez désavouée depuis.

Lorsque vous dites après cela, dans votre première lettre en réponse à M. de Chartres, que « quand vous le vîtes, vous lui déclarâtes, » sans hésitation ni ambiguïté, que vous n'aviez » point entendu par *intérêt propre* le salut, en » composant votre livre[2] : » permettez-moi de le dire, avec tout le respect que je vous dois, votre mémoire vous trompe; M. de Chartres, que j'ai consulté là-dessus, ne se souvient pas d'avoir rien ouï de semblable ; dans le doute où l'on pourroit être entre vous deux, il consent que vos propres écrits décident. Si vous aviez dans l'esprit, autant que vous l'assurez, l'*intérêt propre* comme chose différente du salut, vous en auriez dit quelque mot dans une aussi ample explication que celle que vous lui donnâtes. Vous en eussiez fait du moins quelque mention dans une lettre qui la suivit, écrite sur ce sujet, où, comme on a vu, vous songiez à tout autre chose : sans attaquer votre foi, vous voulez bien qu'on en croie vos propres écrits, plutôt que vous qui les combattez, et qui après tout ne cherchez qu'à vous excuser.

Vous alléguez, dans la même lettre, le témoignage de vos amis en assez grand nombre, et d'une si délicate probité, à qui vous avez toujours parlé *d'une manière uniforme* : il est étrange que vous ayez dit si souvent de vive voix ce que vous ne vous êtes point avisé d'écrire au temps que vous avez donné cette première lettre à M. de Chartres, qu'il a fait imprimer à la fin de son ouvrage, quoiqu'il n'y eût rien de plus essentiel à votre dessein ; et enfin, que dans un livre qui devoit être si net, vous soyez réduit à prouver votre sentiment par témoins.

Sans écouter ces vains prétextes, la variation est de plus en plus démontrée : vingt docteurs que vous deviez consulter, selon les termes de votre lettre qu'on vient de voir, auront reconnu avec vous qu'*à s'en tenir dans les termes de votre première explication*[1], votre livre étoit insoutenable, puisqu'il a fallu renoncer à cette explication, et introduire l'amour naturel, dont auparavant vous n'aviez fait nulle mention dans vos écrits. M. de Chartres l'a prouvé invinciblement, et vous demeurez sans réplique.

Voici encore un autre terrible inconvénient : le sacrifice absolu de l'*intérêt propre*, si l'on entend le salut par cet intérêt, *est une doctrine erronée, scandaleuse, impie et blasphématoire*, comme vous le dites dans votre Instruction pastorale[2], et que M. de Chartres l'a montré par vos paroles[3] : vous ne trouvez de solution à ce pressant argument, que de prendre l'*intérêt propre* pour un amour naturel, sans quoi vous avouez à M. de Meaux que tout votre livre, de ligne en ligne, et de page en page, est impie et monstrueux. Vous êtes donc au milieu d'écueils inévitables, et vous vous êtes précipité dans une suite d'erreurs, d'où vous ne vous laissez aucune issue.

Je ne veux plus remarquer qu'une seule variation, mais bien claire, dont M. l'évêque de Chartres vous a convaincu, c'est dans ce passage vraiment décisif, comme l'appelle ce prélat, de votre livre des Maximes, où vous dites[4] qu'il faut « laisser les ames imparfaites dans l'exer-

[1] *Lett. de M. de Camb. rapportée par M. de Ch. dans sa Lett. past.* p. 72, 73. — [2] *I. Lett.* p. 57.

[1] *Prem. rép.* p. 74. — [2] *Inst. past. de M. de Camb.* p. 49, 50, etc. — [3] *Lett. past. de M. de Chart.* p. 55. — [4] *Max.* p. 35.

» cice de l'amour mélangé de l'*intérêt propre*, » » et qu'il faut même révérer ces motifs qui sont » répandus dans tous les livres de l'Écriture » sainte, » etc. M. de Chartres vous demande[2] » si l'affection naturelle, à laquelle vous avez » recours, peut être l'objet de toutes les prières » de l'Église, et si des motifs purement naturels » servent à réprimer les passions, à affermir » toutes les vertus, et à se détacher de tout ce » qui est renfermé dans la vie présente? Ce seroit, » dit-il, une doctrine pélagienne, et il n'y a que » les affections surnaturelles de la grace qui » puissent opérer en nous de telles merveilles. »

Dans la suite vous faites dire à l'article faux, qu'il faut ôter à un parfait, *avec la crainte des esclaves, le desir de la céleste patrie et tous les motifs intéressés de l'espérance*. Ce que vous condamnez vous-même en disant que » parler » ainsi, c'est tourner en mépris le fondement de » la justice chrétienne, je veux dire, la crainte » qui est le commencement de la sagesse, et » l'espérance par laquelle nous sommes sau» vés. »

Par ces dernières paroles M. de Chartres revient à la charge, et conclut qu'il n'y a » rien » de plus surnaturel, que le fondement de la » justice chrétienne et l'espérance en laquelle » nous sommes sauvés. »

Aussi l'aviez-vous pensé ainsi naturellement; et M. de Chartres vous remet devant les yeux, sur ce sujet, non seulement votre première explication, que vous appelez maintenant une réponse *ad hominem*, mais encore une autre réponse à laquelle vous ne donnez point ce caractère, et où vous dites néanmoins: » J'ai voulu » parler alors des motifs de l'espérance[2]. » Vous ajoutiez : » Ces motifs ou objets de l'espé» rance sont par eux-mêmes très parfaits.... » Pour les ames parfaites, ces motifs les tou» chent plus que jamais, et ils leur font faire » des actes d'espérance commandée par la cha» rité, qui ne sont point intéressés. »

Voilà, Monseigneur, ce que vous disiez dans vos réponses manuscrites; mais depuis tout a changé: car vous avez vu, comme M. de Chartres l'a bien remarqué, que *ces réponses conformes au livre en emportoient la condamnation*, et qu'il s'ensuivoit que votre livre retranchoit aux parfaits l'espérance surnaturelle. Ainsi les motifs surnaturels de l'espérance, dont l'Écriture sainte et toutes les prières de l'Église étoient remplies, sont devenus tout à coup, dans votre Instruction pastorale, des actes d'une affection naturelle.

[1] *Lett. past.* p. 54. — [2] *Lett. past. de M. de Chart.* p. 55.

Il étoit dur de répondre, comme vous avez fait à M. de Meaux, que ces actes naturels étoient dans les Écritures, parceque les objets de la foi qui les excitent s'y trouvent; et M. de Chartres a montré que cette réponse est *insoutenable* [3], puisque encore que les objets qui excitent, selon vous, cette affection naturelle, soient dans l'Écriture, l'affection n'y est pas; et c'est ce qui fait dire au même prélat, que c'est vouloir ne se rendre sur rien, que de donner de telles réponses.

Vous lui donnez maintenant un sujet nouveau de vous faire le même reproche en répondant à ses arguments avec un si grand embarras, et qu'on reconnoît aisément; on n'a qu'à lire, pour le remarquer, la lettre dont il s'agit entre nous dans cet écrit, » Vous n'avez, dites-vous [2], ja» mais entendu par les motifs intéressés de l'es» pérance, le motif spécifique de l'espérance » chrétienne; » de quels motifs parliez-vous donc quand vous disiez au commencement à M. de Chartres : » J'ai voulu parler alors des » motifs de l'espérance [3]? » Quand on nomme ainsi l'espérance absolument parmi les chrétiens, s'est-on jamais avisé d'entendre autre chose que l'espérance chrétienne? Dans quel embarras de discours se faut-il jeter pour répondre à un raisonnement si simple? » Je n'ai, dites-vous [4], » voulu parler en cet endroit que du mélange » qui se fait, dans les ames imparfaites, de la » propriété avec les affections surnaturelles pour » les dons de Dieu. » C'est donc de la propriété que vous vouliez remplir toute l'Écriture. Mais que direz-vous à M. de Chartres, dont vous réfutez ces paroles: » Ces objets sont dans l'Écri» ture; mais l'affection n'y est pas? » Quelle réponse à cette objection? la voici: « Ai-je dit, » répondez-vous, que l'affection y est? qui est-ce » qui n'entend pas qu'une affection ou volonté imparfaite n'est pas dans un livre? » Mais pourquoi n'y seroit-elle pas comme y sont les choses dont ce livre parle, et dont aussi vous voulez qu'il soit rempli? *Ce que j'ai voulu dire est clair*, continuez-vous : sans doute, il n'y a qu'à dire que tout est clair, quoiqu'on n'y entende rien.

Mais je vous prie, Monseigneur, qu'y a-t-il de clair dans les paroles suivantes de la même première Lettre à M. de Chartres [5]: » Il ne s'agit » que d'une équivoque : les objets sont représen» tés dans l'Écriture, et c'est ce qu'il faut révé» rer; il faut révérer aussi cet état d'amour mé» langé: et enfin, pour retrancher toutes les

[1] Ibid. p. 56. — [2] *I. Lett. à M. de Ch.* p. 31. — [3] *Lett. past.* p. 55. — [4] *I. Lett. à M. de Ch.* p. 31. — [5] *I. Lett.* p. 32.

» disputes de mots, je consens qu'on dise, si vous » le voulez, que les motifs sont les objets; mais » en ce cas, il faudra que vous reconnoissiez de » bonne foi que le motif de l'*intérêt propre* est » l'objet en tant qu'excitant l'amour naturel? » Pourquoi faut-il que M. de Chartres reconnoisse ce nouveau tour que vous glissez, pour sortir enfin de votre variation qu'il avoit démontrée dans sa Lettre pastorale? pourquoi voulez-vons qu'il avoue que le motif d'*intérêt propre* est l'objet en tant qu'excitant l'amour naturel? S'il s'en tient à votre première explication et au texte de votre livre, ces motifs étant répandus dans l'Écriture, etc.; étant par eux-mêmes, selon vous, très parfaits, et faisant faire aux parfaits des actes d'espérance, qui ne sont pas intéressés, ce ne sont point des objets excitant l'amour naturel, dont vous n'avez pas dit un seul mot dans votre première explication, et qui n'est plus dans les parfaits; s'il s'en tient à votre Instruction pastorale, ces motifs ne sont point des objets, mais *un principe intérieur d'amour naturel;* il n'est point libre de dire tantôt l'un et tantôt l'autre, la doctrine de la perfection n'est point un jeu. Et on s'étonnera toujours que dans une matière si grave, après que vous avez paru dans les derniers temps vous arrêter inviolablement à soutenir que le motif d'*intérêt propre* étoit un principe intérieur d'affection naturelle; vous revenez aujourd'hui à soutenir qu'il vous est *indifférent* de dire l'un ou l'autre; car voici vos paroles: « Or il m'est très indifférent, dites- » vous, que ce motif soit l'objet en tant qu'ex- » citant l'amour naturel, mercenaire et proprié- » taire, ou bien qu'il soit ce principe d'amour na- » turel qui cherche l'objet. » Ce sera donc de ces vaines et creuses révélations que vous aurez rempli toute l'Écriture, toute la tradition, toutes les prières de l'Église. Il n'y a qu'à tourner l'esprit vers toute autre chose que celle dont il faudroit parler, ou oublier d'où l'on est parti; le fondement de la piété, et l'espérance par laquelle nous sommes sauvés, deviendra une affection naturelle; et pourvu que vous disiez, *toute subtilité à part*, le monde croira que les noms, les imaginations que vous mettez à la place de vos premières et naturelles pensées n'ont rien que d'uni. C'est ce qui s'appelle se jouer de son esprit aussi bien que de ses paroles et de la crédulité des hommes: vous avez encore un autre moyen d'éluder les difficultés, c'est de les passer sous silence quand vous n'y pouvez trouver de réponse; ainsi, quand M. de Chartres vous a reproché [1] que vous connoissiez une prière * qui fait desirer, malgré l'Oraison dominicale, la tentation du désespoir, et le délaissement du Père céleste; quand il a rapporté un extrait * qu'on lui a donné comme de vous, et qui enseigne la perte de tous les dons de Dieu et de toute ressource intérieure dans ce réel sacrifice de tout soi-même: on s'attendoit à un désaveu de cette mauvaise doctrine, et on n'a rien vu de semblable; vous avez passé tout cela sous silence.

La suite de cet extrait n'est pas meilleure, puisqu'on y apprend « à se laisser aller dans » l'abime où l'amour-propre, que Dieu préci- » pite, se prend dans son désespoir à toutes les » ombres de grace [1], » etc. Ce désespoir ne vous effraie pas; vous vous taisez à la soustraction générale *de ce que Dieu donne*, ou, comme on disoit plus haut, *de tous les dons divins*, dans l'espérance que *cette perte du don servira à en ôter la propriété, et que le don sera bientôt après rendu au centuple avec une pureté qui ne sera plus sujette à cette appropriation* [2]. Cette maxime, On ne trouve Dieu seul purement que dans la perte de tous ses dons, et dans ce réel sacrifice de tout soi-même, après avoir perdu toute ressource intérieure, nous apprend ce que c'est que l'amour pur de votre livre et le sacrifice de purification qui y conduit: votre silence nous a fait penser que vous ne pouviez désavouer ces écrits, et nous y avons reconnu les magnifiques expressions dont vous couvrez votre

[1] *Lett. past. de M. de Ch. p.* 6.

* O Sauveur! boive qui voudra votre Calice d'amertume pour moi, je le veux boire jusqu'à la lie la plus amère; je suis prêt à souffrir la douleur, l'ignominie, la dérision, l'insulte des hommes au dehors, et au dedans la tentation du désespoir, et le délaissement du Père céleste... Je manquerois à l'attrait de votre amour, si je reculois.

** On ne trouve Dieu seul purement que dans la perte de tous ses dons, et dans ce réel sacrifice de tout soi-même, après avoir perdu toute ressource intérieure; la jalousie infinie de Dieu nous pousse jusque-là, et notre amour-propre le met, pour ainsi dire, dans cette nécessité, parce que nous ne nous perdons totalement en Dieu, que quand tout le reste nous manque.

C'est comme un homme qui tombe dans un abime; il n'achève de s'y laisser aller, qu'après que tous les appuis du bord lui échappent des mains.

L'amour-propre que Dieu précipite, se prend dans son désespoir à toutes les ombres de grace, comme un homme qui se noie se prend à toutes les ronces qu'il trouve en tombant dans l'eau. Il faut donc bien comprendre la nécessité de cette soustraction qui se fait peu à peu en nous de tous les dons divins; il n'y a pas un seul don, quelque éminent qu'il soit, qui, après avoir été un moyen d'avancement, ne devienne d'ordinaire pour la suite un piége et un obstacle, par les retours de propriété qui salissent l'ame.

De là vient que Dieu ôte ce qu'il avoit donné; mais il ne l'ôte pas pour en priver toujours: il l'ôte pour le mieux donner, et pour le rendre sans l'impureté de cette appropriation maligne que nous en faisons, sans nous en apercevoir. La perte du don sert à ôter la propriété; et la propriété étant ôtée, le don est rendu au centuple (*a*).

(*a*) Manuscrits de M. de Cambrai.

[1] *Lett. past. de M. de Ch. p.* 7. — [2] *Ibid. p.* 7 *et* 8; aussi *Ibid. p.* 110.

sacrifice absolu avec le désespoir et les autres maux qui l'accompagnent.

Nous avons tout sujet de craindre que ces écrits, que M. de Chartres a trouvés dans son diocèse, ne se soient fort multipliés ailleurs, et ne fassent estimer et desirer une telle perfection aux cœurs aveugles et trop crédules. Désavouez-les donc aujourd'hui, Monseigneur, ou les rétractez pour en arrêter les progrès; car on les donne comme venant de vous.

D'autres que moi vous entreprendront peut-être sur votre seconde lettre, d'autres attaqueront les foibles réponses que vous faites à M. de Chartres sur votre amour naturel; je me contente de remarquer seulement ici que vous l'avez absolument exclus des parfaits dans votre Instruction pastorale, p. 89. « Pour l'*intérêt propre*, ces ames ne se contentent point de n'y » songer pas en certains moments par une simple » abstraction; elles ne le peuvent jamais souffrir, elles croient que le mélange de cet *intérêt propre*, altéreroit leur simplicité. » M. de Chartres vous a aussi cité les pages de votre livre, où vous excluez absolument l'*intérêt propre* de l'état des parfaits, qui dans votre livre est le motif de l'espérance [1]; ce prélat vous a fait voir, par vos propres écrits, que cet amour naturel, que vous excluez si absolument dans votre Instruction pastorale, est; selon vous, une affection naturelle, vertueuse, réglée par une soumission surnaturelle et de grace: et s'y l'on y joint le sens de votre livre, par une résignation méritoire, qui suppose par conséquent un rapport actuel par la charité; ainsi les affections naturelles, vertueuses, et rapportées actuellement à Dieu, ne sont plus de votre prétendu état de perfection : ces nouveaux parfaits « n'en peu» vent jamais souffrir, pas même en certains » moments, et, par une simple abstraction, ils » croient ce mélange capable d'altérer leur sim» plicité. » Voilà donc l'homme prétendu parfait irréconcillable, selon vous, non seulement avec l'amour-propre vicieux, mais avec toutes les affections vertueuses de la nature; le voilà tout-à-fait passé dans l'ordre surnaturel, comme M. de Chartres vous l'avoit reproché, si votre nouvelle théologie est reçue. Et tout ce que vous dites aujourd'hui, pour sauver la nouvelle idée de perfection que nous avoit donnée votre Instruction pastorale, ne peut justifier le nouveau système que vous avez substitué à celui de votre livre. On ne vous répétera pas ici ce que M. de Chartres vous a objecté sur les réflexions de l'état des parfaits; souvenez-vous de cette maxime que vous avez avancée: « Les actes discursifs et réfléchis ne sont plus de cet état : » on ne vous dit rien aussi de la séparation que vous avez établie entre la partie supérieure et inférieure; n'oubliez pas que vous avez dit que le trouble de l'inférieure est entièrement aveugle et involontaire dans cette séparation. Quelles conséquences ne tireront pas les quiétistes de cette maxime! D'autres vous pousseront sur le fond de la matière de l'amour pur que vous expliquez dans un sens si différent de votre livre; pour moi, je me borne, Monseigneur, aux remarques que je viens de faire, et je me contente d'en tirer cette conséquence, que M. de Chartres vous a convaincu de quatre choses: la première, d'avoir altéré votre système dans les points sur quoi tout rouloit; c'est ce qu'on vient de montrer par une preuve abrégée tirée de vous-même, c'est-à-dire, par votre propre explication poussée par M. de Chartres jusqu'à la plus grande évideuce: la seconde, qui suit de votre même explication, d'avoir rejeté par votre livre l'espérance chrétienne sous le nom d'*intérêt propre*, puisque vous avez été contraint d'abandonner le seul dénouement que vous nous aviez donné pour la sauver. La troisième chose dont M. de Chartres vous a convaincu, c'est d'avoir mis à la place de votre premier dénouement sur l'*intérêt propre*, un sens qui ne se peut soutenir dans le système de votre livre, sans attribuer au concile de Trente une doctrine inouie, et directement opposée aux intentions de ce concile, et au sentiment unanime de tous les docteurs. Enfin, la quatrième chose que M. de Chartres a prouvée, est encore étrange; et c'est, Monseigneur, que pour sauver votre système, vous basardiez tout, et que vous ne le souteniez que par les restrictions mentales les plus odieuses, et que vous fassiez une protestation, sous les yeux de Dieu, d'avoir toujours pensé ce qu'à la fin vous changez aux yeux de toute la terre sans le vouloir avouer.

[1] *Lett. past. de M. de Chart. p.* 83.

RÉPONSE
AUX PRÉJUGÉS DÉCISIFS
POUR M. L'ARCHEVÊQUE DE CAMBRAI.

On s'aperçoit, il y a longtemps, que M. l'archevêque de Cambrai ne multiplie ses écrits que par des redites continuelles, sans qu'il y ait rien de nouveau qu'un ton plus affirmatif, une

hauteur extraordinaire, un style qui s'échauffe et qui s'aigrit en écrivant, et l'entier retranchement de je ne sais quelle douceur dont cet auteur se paroit au commencement.

Ce sont ces redites qu'il a voulu appeler des *préjugés*, et, afin que rien n'y manquât, des *préjugés décisifs*: mais pour voir la vanité d'un si beau titre, il n'y a qu'à se souvenir de ce qu'on entend par le terme de préjugés. Ce mot naturellement signifie les choses jugées, ou en tout cas des raisons, sans entrer au fond, qui démontrent par elles-mêmes qu'une cause est bonne, ou tout au moins favorable.

Y a-t-il en cette affaire des choses jugées? oui sans doute. On a jugé Molinos: on a jugé le père Falconi: on a jugé madame Guyon qui a entrepris de les soutenir tous deux; telles sont les choses jugées dans cette matière: mais ces préjugés sont contre M. de Cambrai. Ce n'est pas nous qui défendons madame Guyon: l'on connoit celui qui l'a nommée son amie; qui avoue que tout son commerce avec elle est fondé sur sa spiritualité; qui ne trouve dans ses écrits que des phrases mystiques dont le sens est innocent; qui épuise toutes les inventions de son esprit et tous les efforts de son éloquence pour la dérober à la censure; et qui se vante enfin d'avoir examiné *en toute rigueur* la variété de ses locutions, pour avoir droit d'en répondre, et d'assurer le public qu'il l'entend mieux qu'elle ne s'entend elle-même.

C'est le dénouement de cette parole qui a étonné tout le monde dans l'Avertissement qui est à la tête du livre des Maximes des Saints [1]. « Les mystiques verront bien que je les entends: » je leur laisse même à juger si je n'explique pas » mieux leurs maximes que la plupart d'entre » eux n'ont pu jusqu'ici les expliquer. » La voilà donc assez clairement, cette mystique des mystiques, celle qu'on entend si bien, celle qu'on explique mieux qu'elle ne s'est expliquée; celle enfin dont on devoit faire, par un livre mystérieux, l'apologie secrète, en excusant son indifférence par celle du livre; ses derniers renoncements et son sacrifice extrême, par le sacrifice absolu; l'exclusion dans la haute contemplation des attributs, et de Jésus-Christ, par de semblables dispositions; l'acte unique et continuel, par la totale uniformité qu'on met à la place: et le reste de cette nature, où l'on ressuscite, avec madame Guyon, Molinos et Falconi, ses avant-coureurs.

Tels sont les préjugés, c'est-à-dire, les choses jugées de cette cause: elles pronostiquent un semblable sort au livre de M. de Cambrai. Son obscurité affectée ne l'en doit pas sauver, puisqu'au contraire c'est une raison de le condamner: le rapport confus de ses expressions avec quelques unes des bons mystiques justifieroit Molinos aussi aisément que ce prélat. L'ambiguité dans cette matière sera toujours suspecte à Rome, qui voit éclater de tous côtés les mauvais fruits du quiétisme, pendant que cette secte, toujours attentive à son progrès, ne cherche qu'à se rallier sous un plus beau nom.

Venons aux autres sortes de préjugés. Nous les avons définis des raisons, sans entrer au fond: car dès qu'il y faut entrer, c'est une discussion et non pas un préjugé; mais achevons la définition d'un préjugé: c'est donc une raison sans entrer au fond, pour bien présumer de la bonté d'une cause, ou même de s'en assurer. Mais qu'on parcoure les cinq questions où l'auteur réduit la matière, tout presque y dépend du fond. On en peut juger par la première [1]: « La cha- » rité dans ses actes propres, et dans son motif » essentiel, n'est-elle pas indépendante du motif » de la béatitude? » Il faut ici revenir à discuter ce que veut dire motif essentiel, et quelle est l'indépendance de la charité dans son motif spécifique à l'égard du motif second, subordonné et moins principal: par-là toutes les questions vont renaître l'une après l'autre; il faudra des deux côtés transcrire tous nos ouvrages précédents, et reprendre tous les arguments par lesquels j'ai démontré qu'on m'imposoit. J'en dis autant des autres questions: par exemple de la cinquième [2]: « N'est-il pas vrai que la passiveté » dans laquelle les mystiques retranchent l'ac- » tivité, c'est-à-dire, les actes inquiets et em- » pressés, laisse la volonté passive dans l'usage » de son libre arbitre, en sorte qu'elle peut ré- » sister à l'attrait de la grace? » Autant de paroles, autant d'équivoques: on confond le vrai et le faux; la liberté dans les actes de vertu, qui ne fut jamais contestée, avec celle des actes discursifs dans l'oraison seulement, qui font toute la difficulté. Il faudra ici repasser tous les textes exprès des mystiques, qui prouvent si clairement la suspension des puissances dans l'exercice actuel de l'oraison qu'on nomme passive et de quiétude, que M. de Cambrai lui-même, qui veut la nier, est contraint de la reconnoitre; appellera-t-on cela des préjugés, ou plutôt l'inutile recommencement de toutes les disputes?

Mais, dira M. de Cambrai, j'allègue M. de Paris et M. de Chartres, qui sont de mon senti-

[1] *Avert.* p. 28, 29

[1] *Préjug. déc.* p. 1. — [2] P. 2.

ment; c'est de quoi je parlerai peut-être ailleurs: maintenant, qu'il ne s'agit que de préjugés, je n'ai qu'un mot à répondre. Ces deux prélats ont approuvé mon livre Des états d'oraison, où M. de Cambrai prétend trouver tout le venin de ma doctrine, dans cette proposition, qu'on ne se peut « désintéresser par rapport à la béati» tude, *ni en* arracher le desir à aucun acte » raisonnable et délibéré [1]. » J'ai avancé cette doctrine comme commune *à toute l'École*, sans qu'on me pût nommer un seul contradicteur; et aussi est-ce sur cela que M. de Cambrai, dans la Réponse au *Summa*, et dans ses autres écrits, sonne le tocsin contre moi, comme contre l'ennemi commun. M. de Chartres a donné pourtant son approbation à ce livre : passera-t-on pour certain et sans discussion, que de si doctes prélats se contredisent eux-mêmes? Je suis uni avec eux, en commerce perpétuel d'une commune doctrine; nos sentiments ne furent jamais différents : pour qui est le préjugé, si ce n'est pour nous contre M. de Cambrai qui a toujours tâché de nous désunir? Par exemple, M. de Paris, sans seulement songer à traiter à fond dans l'oraison de quiétude la suspension des puissances, où son dessein ne le menoit pas, aura dit, en passant, que les ames de cet état *paroissent liées*, ou qu'*elles sont comme liées* [2]; parcequ'en effet elles ne le sont pas si absolument, qu'il n'y ait des limitations à leur ligature, tant pour les actes que pour le temps où l'on n'a nul besoin d'entrer : quoi donc? M. de Cambrai, toujours prêt à pointiller sur des mots qui ne disent rien, détruira par un endroit si léger l'approbation authentique de tout un livre [3], où la suspension de l'acte de discourir est établie si amplement, si à fond, par tant de passages exprès et positifs de tous les mystiques! Où est la bonne foi parmi les hommes, si de telles chicaneries (la vérité m'arrache ce mot) sont des *préjugés*, et encore des *préjugés décisifs?*

Cette suspension des puissances est un des endroits (je ne sais pourquoi) où M. de Cambrai revient le plus souvent, et où il triomphe le plus. Il a fait une ample réponse au *Mystici in tuto*: mais sans y parler d'un passage tranchant que j'y rapporte, où sainte Thérèse [4] et le bienheureux Jean de la Croix [5] ont dit d'un commun accord que l'ame dans la quiétude *ne pourroit pas discourir quand elle voudroit* [6]. Cet endroit est d'autant plus décisif qu'il est plus court, et qu'il n'y a point de locution plus forte ni plus naturelle pour exprimer une absolue impossibilité. Quand le concile de Trente veut expliquer nettement le pouvoir de résister à la grace, il dit qu'on y peut résister *si l'on veut*. Lors, au contraire, que saint Augustin vent exprimer, que sans le secours, qu'il appelle *sine quo*, on ne pourroit pas persévérer, il répète trois à quatre fois, qu'*on ne le pourroit pas quand on le voudroit: sine quo non poterant perseverare si vellent* [1]. De même, sainte Thérèse et le bienheureux Jean de la Croix concourent à exprimer la suspension absolue mais passagère du discours, par dire tout court, qu'*on n'y peut pas discourir quand on le voudroit.* Des préjugés aussi légers que ceux de M. de Cambrai nous feront-ils abandonner des autorités si précises? Mais quoi, faudra-t-il aussi oublier la *véritable impuissance* qu'il a lui-même reconnue à l'égard de la prière vocale [2]; ou dans les dernières épreuves, qu'*une ame devient incapable de tout raisonnement:* jusque-là qu'il ne s'agit plus de *raisonner avec elle* [3]? Qu'est-ce qu'une incapacité poussée si loin, sinon une impuissance absolue? M. de Cambrai l'admet ici, et la blâme ailleurs comme un fanatisme. Je lui ai opposé ces raisonnements : je lui ai objecté ces passages et du B. Jean de la Croix, et de sainte Thérèse, et les siens propres [4]. Il les a vus dans un livre qu'il fait semblant de réfuter : il n'y répond pas un seul mot; n'est-ce pas un préjugé qu'il n'a pas pu y répondre?

Voyons maintenant ses cinq *préjugés*, *pour savoir si le système s'accorde avec le livre* [5].

I. Le premier est que M. de Paris, MM. Tronson, de Beaufort et Pirot l'ont trouvé conforme [6] : donc, etc. Quelle foiblesse : premièrement, de vouloir qu'on décide par des préjugés d'un livre qu'on a entre ses mains; et secondement, de donner pour un préjugé décisif un sentiment démenti par actes publics!

II. « Cinq théologiens choisis par le pape » (et à qui M. de Cambrai donne de grandes louanges) « ont déclaré à Sa Sainteté, que le » texte du livre pris dans son tout ne pouvoit » signifier qu'une doctrine très pure [7]. » Le nombre de cinq m'étonne : on diroit que M. de Cambrai n'a eu que cinq examinateurs, et tous favorables à sa doctrine : mais si d'autres, semblablement nommés par le Pape, et les premiers, la jugent pernicieuse, est-ce un sujet de s'enorgueillir, d'avoir mis en division la théologie par ses ambiguités? qui d'ailleurs nous racontera

[1] *États d'or. liv.* x. — [2] *Préj. p.* 8. — [3] *États d'or. liv.* VI. — [4] *Chât. de l'ame*, 6[e] *dem. ch.* VII. — [5] *Vive flamm. Cant.* III, 3[e] verset, § 6. — [6] *Myst. in tut. n.* 101, 173.

[1] *De Corr. et Grat. cap.* XI, XII, *n.* 31 *et seq.*; *tom.* X, *col.* 767. *etc.*— [2] *Max.* p. 157.— [3] *Ibid.* p. 90.— [4] *Myst. in tut.* n. 61, 173. — [5] *Préj.* p. 3. — [6] *Ibid.* p. 5, 6. — [7] *Ibid.* p. 6.

l'histoire de ces divers sentiments? et qui ne sait, par l'aveu de M. de Cambrai lui-même [1], que ceux qui ont été les plus favorables à son livre, n'ont pu, tant il étoit clair, convenir avec son auteur d'un sens qu'on pût opposer unanimement à ceux qui le condamnoient; en sorte qu'ils ont entrepris de mieux entendre M. de Cambrai, qu'il ne s'entendoit lui-même: comme il prétend expliquer madame Guyon mieux qu'elle ne s'est expliquée? Voilà le nouveau mystère de ces livres contentieux: n'est-ce pas là, dans une affaire de cette importance, un préjugé bien avantageux et bien décisif?

III. Le troisième préjugé dépend du fond. Le texte du livre de M. de Cambrai se concilie sans peine avec lui-même *dans le sens catholique;* et au contraire on n'y pourroit insérer le *sens hérétique sans en détacher les différentes parties* [2]. C'est visiblement supposer ce qui est en question: c'est, dis-je, présupposer qu'on a raison, moyennant quoi bien certainement le tort tombera sur moi: et voilà ce qu'on appelle un préjugé. Mais on oublie que ce livre, dont le sens est si *uniforme* [3], fait une dispute parmi ses partisans, qui, au grand étonnement de la chrétienté, n'ont pu encore convenir avec l'auteur de la manière de le défendre.

IV. Pour quatrième préjugé, M. de Cambrai nous donne une dispute entre lui et moi sur la traduction de son livre [4]. Il faut revoir toutes les raisons par où je l'ai convaincu d'altération de son propre texte, en quelques endroits essentiels, sans préjudice des autres, que je n'ai pas cru devoir examiner. S'il falloit renouveler cette dispute, je n'aurois qu'à renvoyer M. de Cambrai à ce que j'en ai dit ailleurs [5], et surtout à cet argument auquel il n'a jamais répondu: que s'agissant de traduire, et non pas d'interpréter les Maximes des Saints, il n'y avoit qu'à rendre le texte de mot à mot, sans y insérer des additions que j'ai démontré être fausses. J'ajoute à cette démonstration, qu'elle convainc M. de Cambrai d'erreur manifeste.

Quand on lui reproche son sacrifice absolu dans le renoncement à l'*intérêt propre éternel*, à l'*intérêt propre pour l'éternité* [6], il ne se sauve qu'en disant que l'intérêt propre éternel n'est pas le salut éternel [7]. Je ne répéterai plus les raisons que j'ai opposées à de si frivoles échappatoires; mais puisqu'on me rappelle aujourd'hui à la dispute sur l'altération de la version latine de son livre, elle confond manifestement M. de Cambrai, qui au lieu de ces mots françois: *l'ame fait le sacrifice absolu de son intérêt propre pour l'éternité* [1]; traduit en latin, *absolutè proprii commodi appetitionem mercenariam, quantùm ad æternitatem pertinet, immolat:* c'est-à-dire, *l'ame sacrifie absolument le desir mercenaire de son intérêt propre en ce qui regarde l'éternité;* où l'on voit à l'œil ces deux choses: l'une est les paroles que ce prélat ajoute à son texte; l'autre, encore plus essentielle, qui est que l'on sacrifie le desir de l'intérêt propre, *en tant qu'il regarde l'éternité:* ce qui ne peut être sans sacrifier l'éternité même. Je n'en dirai pas davantage sur ce prétendu préjugé: c'en est un grand, je l'avoue, mais contre l'auteur, puisqu'il n'y a rien qui démontre plus l'erreur et la fausseté dans un texte, que la nécessité de l'altérer pour le rendre, si l'on pouvoit, supportable.

V. Le cinquième et dernier préjugé commence ainsi: « Le texte d'un livre doit passer pour cor-
» rect et pour clair, quand on ne peut, après
» une vive contestation de près de deux ans, y
» reprendre aucune expression qui ne se trouve
» d'une manière encore plus forte et moins pré-
» cautionnée dans les auteurs mystiques qui sont
» canonisés ou révérés dans toute l'Église. » La règle est sûre: il ne s'agit plus que d'en venir à l'application et à la preuve; mais c'est à quoi M. de Cambrai ne songera pas, et content d'une affirmation hardie: « Or est-il, continue ce
» prélat, qu'on ne marquera aucune des expres-
» sions de mon livre, que ne je montre aussitôt,
» d'une manière encore plus forte, dans ces
» saints auteurs. » C'est ce qu'il faudroit examiner passage à passage: si ce n'est que, pour le plus court, on convienne sans discusion, par un préjugé merveilleux, et sur la simple parole de M. l'archevêque de Cambrai, qu'il est le plus modéré et le plus précautionné de tous les mystiques.

Voilà ce qu'il appelle les cinq *préjugés;* et de tous les noms, comme on voit, c'est celui qui convient le moins à un tel écrit. C'est un préjugé, mais contre vous, quand pour toute preuve vous répétez et vous supposez ce qui est en question: c'est sous un grand nom ne rien dire: ajouter à ces *préjugés*, qu'ils sont *décisifs*, c'est mettre le comble à l'illusion: on montre que la raison manque, lorsqu'on prend sans raison de tels avantages.

Cependant la conclusion de M. l'archevêque de Cambrai n'en est pas moins triomphante.

[1] *I. Lett. à M. de Ch. p. 33, 73, etc.* — [2] *Préj. p. 7, 8.* — [3] *I. Lett. à M. de Ch. ibid.* — [4] *Préj. p. 8, 9.* — [5] *Relat. sect. VII, n. 5. Rem. sur la Rép. à la Relat. art. X, n. 4.* — [6] *Rép. à quatre Lett. n. 2. Max. p. 72. 90.* — [7] *I. Lett. à M. de Meaux, p. 39.*

[1] *Max. p. 72. 90.*

Qu'il me permette de l'arrêter à chaque mot. « Quand il y auroit dans mon livre des ambi-» guïtés qui n'y sont pas : » Vous n'avouez même pas l'ambiguïté : vous étonnez tout le monde : « toute équivoque est levée par d'autres » endroits[1] : » il falloit l'éviter et non la lever. Mais si elle est si bien levée, que devient ce double sens, qui, selon vous, règne partout, et dont vos amis n'ont pu encore convenir avec vous-même? » M. de Meaux devoit m'inviter à » m'expliquer sur ces endroits, au lieu de rejeter » avec tant de passion les explications que j'ai » offertes avec tant de déférence. » Hélas, quelle déférence! ceux qui l'ont vue en sont encore effrayés : on déféroit tout, pourvu qu'on emportât tout ce qu'on vouloit, sans en rien rabattre. » M. de Meaux a prononcé lui-même » contre sa conduite. *Dans les expressions am-» biguës*, dit-il, *la présomption est pour un » auteur*, » etc. [2]. Puisqu'il vouloit me juger par mes paroles, il falloit donc rapporter le passage entier; le voici : » Nous approuvons les explica-» tions dans les expressions ambiguës : il y en » peut avoir quelques unes de cette sorte dans » le livre dont il s'agit; et nous convenons que » dans celles de cette nature, la présomption est » pour un auteur, surtout quand cet auteur est » un évêque, dont nous honorons la piété : mais » ici, où le principal de ses sentiments est si » clair à ceux qui les examinent de près, il n'y » a qu'à le juger par ses paroles expresses : » un peu au-dessus : « Les explications qui visible-» ment ne cadrent pas avec le texte, constam-» ment ne sont pas recevables, parcequ'elles ne » sont pas sincères. » Voilà le cas où nous étions : et supposer le contraire, c'est donner pour préjugé une fausseté manifeste.

Sur ce fondement néanmoins, on voit paroître dans les *Préjugés* une pièce de rhétorique achevée, qui commence en cette sorte[3] : » Ici je ne » veux point entrer EN PREUVE NI RAISONNER : je » ne veux que faire des questions. Que doit-on » penser d'un livre qui, loin de paroître ambigu » à M. l'archevêque de Paris, et à ces autres » personnes si précautionnées, leur a paru au » contraire correct et clair? » J'ai répondu à cette demande; et soit qu'on la donne comme un préjugé, soit qu'on la tourne en question, ce n'est qu'une redite sous un autre nom. C'en est une autre que de demander : « Que croira-t-on » d'un livre que cinq grands théologiens ont » trouvé dans la forme des paroles saines? » J'ai pareillement répondu à ce prétendu préjugé qui n'en devient pas plus fort pour être changé en forme d'interrogation. Ces demandes répétées *sans preuve*, comme l'auteur en convient, seront-elles démonstratives, à cause qu'il les rebat douze ou quinze fois? Quand il aura dit mille fois que son livre est irréprochable, et que M. de Meaux n'a pu l'attaquer qu'en *tronquant et altérant le texte*[1], me fera-t-on l'injustice de ne pas voir mes réfutations plus claires que le soleil? Mais je n'ai pu attaquer ce livre qu'en attaquant toute l'école. Cette fausse imputation tant de fois désavouée et tant de fois réfutée, non par des passages, mais par des traités exprès de M. de Meaux, deviendra-t-elle solide en la répétant *sans preuve et sans raisonner?* Il poursuit : » Que croira-t-on d'un livre que cet adversaire » (M. de Meaux), aidé de tant de conseils, n'a » pu attaquer qu'en se fondant sur des principes » si faux qu'il n'ose les soutenir ouvertement, et » si nécessaires à sa cause qu'il ne peut encore » aujourd'hui se résoudre à les abandonner, mal-» gré toutes les instances que je fais pour l'obli-» ger à se déclarer? » M. de Cambrai veut-il être cru sur des allégations vagues et sur des discours en l'air, sans articuler ces doctrines que M. de Meaux, selon lui, n'ose ni avouer, ni désavouer? J'ai répondu cent et cent fois à ces vains reproches, et on n'a qu'à lire, sans aller plus loin, cinq ou six pages des Remarques[2], pour voir le contraire de l'embarras que m'impose M. de Cambrai. J'ai répondu à la division qu'on impute à trois prélats unanimes : j'ai répondu aux autres demandes de cette éloquente péroraison, et en voici seulement deux des plus importantes que j'ai réservées pour la fin.

La première est : » Que croira-t-on d'un livre, » quand on voit que ceux qu'on avoit si préve-» nus pendant que je demeurois dans le silence, » ont ouvert les yeux, et m'ont fait justice dès » qu'on a écouté les deux parties dans leurs » écrits[3]? » L'autre, qui tend à la même fin, et par où M. de Cambrai conclut ses demandes : » Enfin que croira-t-on d'un livre, dont les dé-» fenses très correctes sont déja encore plus ré-» pandues que le livre même dans toute l'Eu-» rope[4]? » A la fin donc M. de Cambrai ne se contient pas : ravi de se faire lire *par toute l'Europe*, il croit l'avoir attirée à son sentiment. En effet, il n'est pas jusqu'aux protestants qui ne le traduisent, ne l'impriment, et ne le louent. Mais, sans entrer dans la thèse particulière, ni vouloir ôter à un auteur le petit plaisir de l'applaudissement dont il se flatte : si par de beaux tours

[1] *Préj.* p. 10. — [2] *Prem. écrit. de M. de Meaux*, n. 5. — [4] *Préj.* p. 10.

[1] *Préj.* p. 12. — [2] *Rem. Concl.* § 111. — [3] *Préj.* p. 12. — [4] *Ibid.* p. 25.

d'esprit, et une agréable éloquence aidée de la nouveauté et de la curiosité, un orateur se fait lire, il croira que c'est préjuger en sa faveur, et ce sera là un argument de la solidité de sa doctrine? Prenons-le d'un ton plus sérieux avec saint Paul. Si ceux dont cet apôtre a écrit, qu'*ils errent et jettent les autres dans l'erreur* [1], *et que leurs discours gagnent comme la gangrène* [2], réussissent durant un temps à se faire admirer dans le monde, ils n'auront qu'à dire qu'on a ouvert les yeux à la lecture de leurs livres, et à prendre pour un préjugé de la vérité, le succès qui achève de les plonger ou de les entretenir dans l'erreur? les esprits solides ne se laissent pas éblouir si aisément; et loin d'être flattés par les louanges qu'on donne à leur éloquence et à leur esprit, ils craignent dans de tels applaudissements ce *progrès en mal*, dont parle l'apôtre : *proficient in pejus* [3]. Pour ce qui est des défenseurs de la vérité, la solidité doit être leur partage. Ainsi ils ne seroient pas étonnés, même d'un plus grand succès que celui dont se vantent leurs adversaires, ni des malheureux progrès de l'erreur, bien instruits par le Saint-Esprit, que *ces progrès ont leurs bornes*, et que *leur erreur, leur égarement*, que saint Paul appelle *leur folie, sera connue de tout le monde* [4].

Loin donc du milieu de nous les préjugés qu'on nous vante : si l'on en veut de solides et de véritables, je les exposerai en peu de mots, et je dirai à mon tour :

Que peut-on croire d'un livre que dès le commencement l'on cache à ceux dont on vouloit expliquer la doctrine?

Que peut-on croire d'un livre qui est condamné par actes publics de ceux dont on vante l'approbation secrète?

Que peut-on croire d'un livre dont l'auteur, après y avoir promis une entière précision et un éloignement de toute équivoque, n'en a pu venir à bout, et le remplit d'ambiguités?

Que peut-on croire d'un livre où il règne partout un double sens, de l'aveu de son auteur, et que ses amis ne peuvent défendre qu'en abandonnant le seul dénouement qu'il leur donne?

Que peut-on croire d'un livre dont les explications toujours variables, se détruisent les unes les autres : en sorte que leur auteur, après les avoir données sous les yeux de Dieu comme son sens unique et primitif [5], les élude dans la suite, en les donnant comme empruntées?

Que peut-on croire d'un livre dont l'auteur invité par ses amis à une conférence amiable, la refuse constamment sous toutes les conditions les plus équitables, encore qu'il n'ait à craindre que la seule force de la vérité?

Que faut-il croire d'un livre dont l'auteur ne cherche qu'à éviter le jugement par la continuelle introduction de nouvelles questions [1], et en jetant ses juges, s'il pouvoit, dans des discussions infinies?

Je n'en veux point d'autre preuve que ces paroles des *Préjugés* [2] : « Ces défenses » (de son livre, répandues par toute l'Europe) « ne peuvent plus être séparées du livre qu'elles justifient : elles ne font plus avec ce livre qu'un seul ouvrage indivisible dans son tout. » Ainsi l'examen du livre qu'il a lui-même déféré au Saint-Siége, ne suffit plus : ce livre est inséparable de l'infinité des livres publiés pour sa défense : tout cela ne fait qu'un même *tout*, sur lequel il faut prononcer par un seul et même jugement : on ne doit prononcer qu'après un examen de ce tout. S'il plaît à M. de Cambrai, avec son inépuisable fécondité, d'écrire de nouveaux livres, il faudra les joindre au procès; et la décision du Saint-Siége, qu'il fait semblant de presser, sera prorogée jusqu'au jugement universel : y a-t-il une illusion plus manifeste?

Enfin, que peut-on croire d'un livre, dont l'obscurité et l'ambiguité fait la défense? Expliquons-nous : les défenseurs de M. de Cambrai sauvent son livre à son exemple, parceque, s'il y a des obscurités en un endroit, elles sont éclaircies en d'autres, en sorte que le tout est bon : mais c'est là un des artifices dont on s'est servi pour excuser tous les mauvais livres : les auteurs suspects n'ont point eu d'autres ressources; et ils ont tâché de trouver dans leurs écrits des correctifs de tout ce qu'ils ont avancé contre la saine doctrine. On ne trouve dans aucuns auteurs plus de ces sortes de correctifs que dans Origène : mais cela ne l'a pas sauvé des justes censures de Théophile d'Alexandrie, du pape saint Anastase, et du concile V, encore que plusieurs saints l'eussent appelé le maître des Églises. Si l'on eût consulté les équivoques des demi-ariens sur l'éternité et sur la divinité du Fils de Dieu, et qu'on eût voulu excuser une parole par une autre, on n'auroit pu les confondre ni condamner leur erreur. On n'ignore pas les équivoques de Nestorius sur l'unité de la personne en Jésus-Christ, et sur la qualité de mère de Dieu. Celles de Théodore de Mopsueste ont donné lieu à un Facundus et à d'autres grands hommes, de lui chercher des excuses et

[1] *II. Tim.* III. 13. — [2] *Ibid.* II. 17. — [3] *II. Tim.* III. 13. — [4] *Ibid.* 9. — [5] *I. Lett. à M. de Ch.* p. 56, etc.

[1] *Rem. Concl.* § III, n. 17. — [2] *Préj.* p. 13.

des correctifs dans ses livres, lors même qu'on en condamnoit la doctrine; mais elles n'ont pas suspendu l'effet d'une si juste condamnation. Les eutychiens n'ont pu se soustraire à la censure de l'Église, en conformant leur langage à celui des orthodoxes, avec une telle adresse que souvent on a peine à les distinguer. Cependant l'Église a persisté à ne pas prendre des contradictions pour des correctifs, ni des ambiguités pour des excuses. Mais où l'on voit l'équivoque et l'obscurité régner avec le plus d'artifice, c'est dans l'erreur des monothélites. On n'a qu'à voir les expressions sublimes en apparence d'un Théodore, évêque de Pharan, et des autres chefs de cette secte [1] : mais l'Église n'a point reçu leurs excuses ni leurs prétendus correctifs, encore que quelquefois, et quelques uns d'eux le plus souvent parlassent si bien le langage des orthodoxes, qu'on a encore aujourd'hui beaucoup de peine à trouver des caractères certains pour les distinguer. L'esprit de l'Église est de dire à ces correcteurs ambigus de leurs propres propositions : Parlez nettement : ne tenez point un langage douteux : ne laissez aucune ressource aux novateurs : et au lieu de les excuser sous prétexte qu'ils auront dit en quelques endroits des choses peu accordantes avec l'erreur; au lieu, dis-je, de les excuser par cette contrariété, elle leur a attiré, ainsi que nous l'avons expliqué ailleurs [2], comme une nouvelle qualification de *s'être combattus eux-mêmes : qui etiam sui ipsis extitit impugnator.* Les béguards n'ont pu tromper le jugement de l'Église par toutes les excuses que leur ont fourni un Ekard, et les autres hommes dont la piété fut trompée par leurs belles expressions. Vous devez savoir les mauvais sens que Molinos, que madame Guyon, et les autres ont enveloppés de belles paroles : parlez nettement, encore un coup, vous qui dites que vous n'écrivez que pour confondre les faux mystiques; et loin d'espérer que vos ambiguités, ou vos contrariétés, que vous donnez pour des correctifs, tiennent lieu d'excuses, elles seront une des raisons pour vous condamner.

Voilà de véritables préjugés, c'est-à-dire, des choses jugées, comme je l'ai remarqué au commencement : ou en tout cas des arguments, sans entrer au fond, qui condamnent M. de Cambrai. J'ajouterai ce dernier et inévitable préjugé. On doit préjuger contre celui qui change l'état de la question, et qui veut nous faire accroire que nous condamnons la pureté de l'amour telle qu'elle est enseignée par l'école; au lieu que nous n'attachons notre juste condamnation qu'au faux amour pur que ce prélat vent établir. Il est vrai qu'il faut un peu entrer dans le fond pour bien entendre ce préjugé : mais c'est très légèrement, et d'une manière si facile et si décisive, qu'on peut dire que l'embarras de la discussion ne s'y trouve point. Car il n'y a qu'à lire quelques lignes du livre des Remarques [1], pour y voir ces deux faits constants : l'un, que nous n'avons jamais attaqué l'amour pur de l'école; l'autre, que j'ai mis en fait, que l'amour pur de M. de Cambrai, distingué et mis au-dessus de celui-là, n'avoit jamais été enseigné par aucun docteur : c'est un fait qu'on a articulé, sur lequel on ose encore assurer que M. l'archevêque de Cambrai ne répondra jamais qu'en biaisant. On l'a sommé de nommer un seul auteur, s'il en avoit : il n'en a nommé aucun : il n'a pas même répondu un seul mot à cette précise interpellation de nous indiquer ses auteurs : c'est pourtant à quoi il falloit répondre; et faute de l'avoir seulement tenté, on peut donner avec confiance pour dernier et invincible préjugé contre le livre de ce prélat, qu'encore qu'il ait cité tant d'auteurs, il n'en a pu nommer un seul pour son prétendu amour pur distingué de son quatrième degré, qui est principalement ce qu'il avoit à prouver.

Pour ce qui est des préjugés qui ne consistent, comme il l'avoue, qu'à des demandes *sans preuves*, et à des propositions qui desireroient une discussion qu'il ne fait point; c'est, sous le nom de préjugés, des redites perpétuelles. Un auteur persuadé qu'il impose à ses lecteurs autant qu'il lui plaît, se joue de leur crédulité; c'est ce que fait trop visiblement un prélat qui n'étoit pas né pour prendre de tels avantages; et au lieu de se défier, en homme brave, de la trop facile croyance qu'on pourroit prêter à ses préjugés *sans raison*, il les donne pour arguments décisifs de la bonté de sa cause.

En finissant ce petit ouvrage, il me tombe entre les mains un écrit intitulé : *Les principales propositions du livre des Maximes des Saints, justifiées par des expressions plus fortes des saints auteurs.* Je ne sais pas de quelle date il est, non plus que celui-ci, que les affidés ont vu, à ce que j'apprends, il y a déja quelque temps. M. de Cambrai dit lui-même dans sa Réponse aux remarques [2], qu'il y a des li-

[1] *Concil. Later, sub Mart. I; collat.* III : *ap. Labb. t.* V, *col.* 163. *Concil.* VI. *act.* XIII ; *col.* 957.— [2] *Instr. sur les etats d'or. liv.* X.

[1] *Rem. Concl.* § III, n. 3, 4. — [2] *Rép. aux Rem. p.* 107.

vres qu'il ne veut répandre qu'à Rome. C'est encore un préjugé de la bonne cause, de négliger ces petits mystères, et donner d'abord à toute la terre ce que nous écrivons, en sorte que ce prélat le voie aussitôt que nous. Je réponds actuellement au livre que j'ai indiqué, car il ne faut pas être moins infatigable à défendre la vérité qu'on l'est à l'attaquer; et ceux qui répandent dans le monde avec tant de soin, à l'exemple de toutes les sectes nouvelles, que ce sont ici des querelles et des intérêts particuliers; ou, comme disoient les pélagiens, des questions de pure dispute, et non point de la foi: *res quæstionis, non fidei*: s'ils ne sont pas encore désabusés de cette erreur, qui a servi d'introduction à toutes les nouveautés, verront bientôt qu'on ne seroit jamais entré dans cette dispute, s'il ne s'agissoit du fond de la piété, de la règle de l'Évangile, en un mot de l'essence du christianisme.

LES PASSAGES ÉCLAIRCIS,

OU

RÉPONSE AU LIVRE INTITULÉ :

LES PRINCIPALES PROPOSITIONS DU LIVRE DES MAXIMES DES SAINTS, JUSTIFIÉES PAR DES EXPRESSIONS PLUS FORTES DES SAINTS AUTEURS;

Avec un Avertissement sur les signatures des docteurs, et sur les dernières lettres de M. l'archevêque de Cambrai.

AVERTISSEMENT

SUR

LES SIGNATURES DES DOCTEURS,

ET SUR LES DERNIÈRES LETTRES DE M. L'ARCHEVÊQUE DE CAMBRAI A L'AUTEUR.

Pendant que j'achève cet ouvrage, et que j'en prépare la suite, si elle est encore jugée nécessaire pour l'instruction des fidèles; il tombe deux nouveaux livres entre mes mains, avec ce titre qui me surprend: *Première lettre de M. l'archevêque de Cambrai à M. l'évêque de Meaux, sur les douze propositions qu'il veut faire censurer par des docteurs de Paris;* la seconde lettre paroît sous une inscription semblable. Tout le monde sait, et M. de Cambrai ne l'ignore pas, que ces douze propositions ont été extraites, qualifiées et signées, sans que j'en aie seulement entendu parler; loin que j'eusse la moindre part, ni à l'exécution, ni au conseil même. Il nous est venu de Cambrai une Relation toute à l'avantage de ce prélat, où l'on nomme d'autres auteurs de la consultation, et d'autres instigateurs de ces signatures, sans me mettre dans ce dessein. Cependant comme il ne cherche avec moi que des occasions de querelle, il commence sa lettre en ces termes: « Je m'adresse à vous comme à la » source de tous les desseins formés contre moi, » et je prends toute l'Église à témoin du dernier » qui éclate [1]. » Voyons si l'on ne prend pas contre moi l'Église à témoin d'une chose qui n'est pas. « Il s'agit, continue-t-il, de cette » censure de douze propositions qui ont été ex» traites de mon livre selon vos vues. » Prenez bien garde, me dira-t-on, il pourroit bien s'être préparé une évasion, en disant qu'il n'assure pas que je les aie extraites moi-même, mais qu'elles sont *extraites selon mes vues;* et c'est ainsi qu'il voudra peut-être que *j'en sois la source*. Mais la suite ne laisse aucun doute, et on parle à moi trop clairement dans cette interrogation: « Pourquoi n'avez-vous pas rap» porté mes paroles dans toute leur étendue, » pour rendre le sens complet? » un peu après: « Vous est-il permis de tronquer mon dis» cours? » et encore dans la même page: « En » ne prenant que la moitié de mes paroles, vous » voulez me faire enseigner l'impiété: » c'est donc moi qu'on veut faire l'auteur de l'extrait. « Vous faites, ajoute-t-il, un dilemme fondé » sur cette altération [2]: » je suis donc, encore un coup, l'auteur de la pièce. Enfin il joint à l'accusation les reproches les plus amers: « Re» marquez trois choses, Monseigneur, ou plutôt » souffrez que les docteurs les remarquent, et » reconnoissent le piége que vous leur avez » tendu [3]. » Occupé dans mon diocèse à tout autre chose qu'à cette censure, sans en avoir seulement entendu parler, je tendois des piéges à ceux à qui je ne songeois pas; j'enconrois sans le savoir la malédiction de ceux qui entraînent les autres dans l'abîme, et qui égarent les aveugles dans le grand chemin. Il n'y a donc plus à douter: on prend toute l'Église à témoin d'une fausseté manifeste, et on emploie à la soutenir le plus grave témoignage qui soit sur la terre. Mais, quoi! parle-t-on ainsi sans preuve? y a-t-il quelque loi divine ou humaine qui en donne la permission? mais soutient-on une si atroce accusation, de la moindre conjec-

[1] *I. Lett. de M. de Cambrai à M. de Meaux sur la censure des docteurs de Paris*. p. 5. — [2] *Ibid.* p. 9, 11. — [3] *I. Lett.* etc. p. 32.

ture? non; toute la raison, c'est que M. de Cambrai le veut ainsi : tout lui est bon, pourvu qu'il me rende odieux à toute la terre, en m'imputant toutes les actions qu'il croit criminelles : m'est-il du moins permis de demander si cet acharnement est compatible avec la charité? seul, on me charge de tout impunément : je suis celui contre qui l'on n'a pas besoin de preuve, et mon nom suffit pour me condamner.

Ne répondez point : Est-il croyable qu'on ait fait sans vous une chose de cette importance? est-ce une nécessité de consulter un absent ou de l'attendre, quand on croit qu'une affaire presse? Mais, sans tout ce raisonnement, j'en reviens toujours à dire : La charité, qui n'est ni querelleuse, ni soupçonneuse, ni contredisante, et qui ne pense pas le mal, croit-elle ce qu'elle veut sans témoignage; ou le dit-elle au hasard, pour charger quelqu'un que l'on voudroit pouvoir déshonorer?

Pour moi, j'atteste la sincérité du *oui* et du *non* des chrétiens, contre laquelle il n'est pas permis de s'élever sans raison, non plus que d'accuser son frère sans preuve; que je n'ai rien su de ce qu'on faisoit. On persiste néanmoins à me l'imputer : la seconde lettre n'est pas moins outrée ni moins aigre que la première. » Les » docteurs éblouis, me dit-on [1], n'ont lu à la » hâte qu'une proposition détachée, où ils ont » cru voir, sur votre parole, que la chair ne se » soulève plus. Mais il faut que vous ne leur » ayez pas même donné le temps d'examiner » dans le texte la période entière. » J'étois bien pressant de si loin. « Vous croyez apparemment, » poursuit-on [2], que les fautes ne sont plus fau- » tes, pourvu qu'on les pousse à bout avec une » pleine autorité?... En quelle conscience avez- » vous pu supprimer les paroles qui suivent im- » médiatement celles-là? » S'il en appelle à la conscience, qu'il en reçoive le témoignage devant Dieu. « Voilà, me dit-on encore [3], tout » ce que vous supprimez contre votre confrère, » afin de pouvoir présenter aux docteurs un » fantôme d'impiété qui leur fasse horreur. » Mais s'il vous est permis de pousser si loin *un fantôme d'impiété*, que vous me faites imaginer *contre* mon *confrère*, comment soutiendrez-vous devant Dieu ce que vous inventez contre le vôtre? » Je dois faire remarquer, continuez- » vous [4], combien la proposition est tronquée » dans votre extrait.... Mon texte est incapa- » ble du sens horrible que vous y mettez : » enfin à toutes les pages, » j'ai retranché, j'ai sup- » primé, j'ai tronqué : au lieu d'ouvrir les yeux » (moi-même), je n'ai songé qu'à fermer ceux » des censeurs, dont j'ai, me dit-on, voulu » conduire la plume : et voilà, conclut-on, ce » qui vous a fait plus de mal devant Dieu, que » vous ne sauriez jamais m'en faire auprès des » hommes [1]. » Me voilà jugé avant le jugement de Dieu sur un fait où son œil, qui voit tout, sait que je ne suis mêlé en aucune sorte. J'ai joint le scandale au crime; et, » Telle est, dit- » on, cette censure irrégulière, par laquelle » vous voudriez justifier ce que le public scan- » dalisé rejette sur vous [2]. »

M. de Cambrai a été si bien informé, qu'il sait même combien de temps j'ai caché cette *censure clandestine*. » Pour moi, dit-il [3], j'ai » compris dès le commencement quelles de- » voient être vos raisons, pour cacher depuis » plus de deux mois si mystérieusement cet » acte. Vous n'avez mis votre espérance que » dans le secret. Ainsi loin de communiquer in- » génument toutes choses à votre confrère, » pour l'éclaircissement de la vérité; vous n'a- » vez cherché qu'à fuir la lumière, et à lui por- » ter par surprise des coups d'autant plus mor- » tels, qu'il ne pouvoit ni les parer, ni même » les apercevoir. » La trahison est jointe au coup mortel : on ne prêche qu'*ingénuité*, et ce qu'on doit à un *confrère*, pendant qu'on attribue au sien les attentats qu'on croit les plus noirs : on se confie en son éloquence, on croit pouvoir persuader tout ce qu'on veut, et on ne veut pas que je déplore une éloquence qui fait tout oser.

Au reste, un sage lecteur entend assez, sans qu'il soit besoin de l'en avertir, que l'injustice du procédé dont je me plains dépend uniquement de la manière dont M. de Cambrai a pris la censure. Car, au fond, pour la justifier il ne faut qu'un mot. Ce prélat a rempli tout Rome et toute la terre, du grand nombre des sectateurs dont il se vantoit dans la Faculté de Paris. Tous ses écrits le portent encore : et si l'on en croit ses amis, la seule violence empêche les docteurs de se déclarer pour le livre des Maximes des Saints. Si, à la fin, on a trouvé à propos de les réfuter par le fait constant des signatures contraires, on n'a point cherché pour cela à prévenir l'Église romaine, mais à dissiper une prévention dont on tâchoit de l'éblouir. Quand les mêmes qui vantoient sans cesse la Faculté de Paris, pour ne point ici parler des autres, ont

[1] *II. Lett. de M. de Cambrai à M. de Meaux, sur la censure des docteurs de Paris*, p. 9. — [2] *Ibid.* p. 10, 11. — [3] *Ibid.* p. 25. — [4] *Ibid.* p. 28, 29.

[1] *II. Lett.* etc. p. 31, 32, 35, 40, 45. — [2] *Ibid.* p. 39. — [3] *I. Lett.* p. 3, 4.

dit que les soixante docteurs qui avoient signé d'abord, faisoient une trop petite partie d'une Faculté si célèbre et à la fois si nombreuse, avec la même facilité on a augmenté les signatures jusqu'à deux cent cinquante. S'étonnet-on que depuis deux ans qu'on ne parle d'autre chose parmi les docteurs, il s'en soit trouvé un si grand nombre qui se soient crus prêts à condamner un petit livre qui, d'abord et dès la première lecture, les avoit tous scandalisés au point que tout le public a vu de ses yeux? S'il s'en est trouvé quelques uns qui aient voulu plus de temps pour délibérer, ou sur la forme, ou sur la matière, et sur quelque circonstance particulière, ou sur quelque raison politique ou de bienséance, on les a laissés à leur liberté, sans les presser davantage, et sans se fâcher de leur délai, ni même de leur refus. Au reste, on peut défier M. de Cambrai d'en nommer un seul qui ait allégué pour excuse qu'il approuvoit le livre que l'on censuroit; ou qu'on en ait remarqué un seul partisan dans un aussi grand corps que la Faculté.

Après un motif si simple et si solide, tous les attentats contre le Saint-Siége, qu'imagine M. de Cambrai dans ces signatures, tombent d'eux-mêmes; et loin qu'on soit obligé d'y répondre, il seroit même irrespectueux de les répéter. Il y a des puissances sur la terre dont le nom même s'attire un si grand respect, que c'est en offenser la majesté, que de présumer qu'on puisse penser contre elles de certaines choses. Aussi ne nous revient-il par aucun endroit que Rome se plaigne du procédé qu'on a tenu en cette occasion.

Il me suffit, pour justifier mes confrères les docteurs, de raconter sans déguisement, et comme tout Paris l'a vu, l'histoire de leur signature. Ce sont à la vérité des docteurs particuliers, qui se sont unis pour repousser une calomnie qu'on vouloit faire à leur ordre, jusqu'aux yeux du Pape : mais on peut bien assurer, que les délibérations les plus solennelles, n'ont guère été composées de tant de véritables vocaux. C'étoit les religieux qu'on vouloit faire les défenseurs du faux par amour du cinquième rang, et de ses suites affreuses : c'étoit donc les religieux qu'il falloit donner pour témoins. Si l'on ne s'est pas réduit au nombre de ceux qui opinent dans les assemblées publiques, c'est qu'il s'agissoit d'une simple consultation particulière, action dont la Faculté n'eut jamais l'intention de les exclure. La même raison y a fait admettre quelques docteurs du nombre de ceux qui n'ont pas acquis le temps ni fait l'acte nécessaire pour acquérir le droit de suffrage dans les assemblées, mais qui pour cela n'en signent pas moins dans les délibérations et consultations particulières. M. de Cambrai, je l'avoue, n'est pas obligé de savoir ces coutumes de la Faculté : mais aussi ne les sachant pas, il ne devoit pas en parler. Il devoit encore moins faire imprimer un Mémoire sur cette consultation, où il fait deux cent cinquante docteurs, c'est-à-dire deux cent cinquante prêtres qualifiés dans l'Église et dans une si fameuse Université, également prêts à signer le pour et le contre par complaisance pour leur archevêque [1]. Il ne craint point de scandaliser tant de pieux prêtres, ni le peuple qui les voit paroître tous les jours au saint autel avec édification. Voici les paroles du Mémoire [2] : « On est fort » persuadé que les docteurs qui ont signé contre » M. de Cambrai auroient signé en sa faveur, » si M. l'archevêque l'avoit desiré. » C'est ainsi qu'il faut parler pour se faire croire : on ne peut être trop peu ménagé, trop affirmatif. On ne songe pas qu'un mémoire de cette sorte n'est autre chose, au pied de la lettre, qu'un libelle diffamatoire contre un si grand nombre de prêtres-docteurs; et ce qui est pis encore, contre un si saint archevêque, dont on vient, autant qu'on peut, soulever le peuple par des écrits sans aveu qu'on répand dans la propre ville de son siége, et dans une ville comme Paris. On sait pourtant l'origine de ce mémoire scandaleux; on voit pour qui il est fait, et d'où il est répandu : la chose est publique, et on n'en fait point de scrupule, tant on se croit tout permis, pour autoriser un parti qui a les chefs que l'on connoît. En quoi l'on commet trois fautes capitales contre la vérité et la charité : l'une, de faire un crime et un attentat contre le Saint-Siége, d'une action que les conjonctures rendoient nécessaire : l'autre, de la revêtir de circonstances atroces qu'elle n'eut jamais : et la troisième, d'en accuser ceux qui n'y ont nulle part, comme s'ils en étoient les auteurs.

Ce qu'il y a ici de merveilleux, c'est que pendant qu'on élève ses cris jusqu'au ciel, contre les signatures de Paris, l'on en tente secrètement à Louvain sur quatre propositions, où l'on déguise les miennes sur la charité. Ainsi tout ce qu'on fait contre M. de Cambrai est un attentat : tout ce qu'il fait sourdement est bon, et il semble vouloir imiter le langage de ceux qui disoient : *Tout ce que nous entreprenons est saint, Quod volumus sanctum est.* On a bien vu l'artifice; et sans pénétrer plus avant dans ce secret, un évêque est en repos du côté de cette savante Fa-

[1] *Mémoire sur la consult. signée par des docteurs de Paris contre le livre de M. l'archevêque de Cambrai.* — [2] *Ibid. p.* 3.

culté, lorsque, appliqué durant trente ans à défendre la foi catholique selon la médiocrité de son pouvoir, Dieu a fait qu'il n'a jamais rien écrit de suspect, et que dans la question particulière sur laquelle on voudroit l'inquiéter, il n'a fait que suivre mot à mot non seulement ces fameux docteurs des Pays-Bas, Estius et Sylvius, mais encore saint Augustin et saint Thomas, qu'eux et toutes leurs facultés reconnoissent pour leurs maîtres [1].

Je voudrois qu'il me fût permis, sans passer les bornes de cet avertissement, de repasser sur la calomnie que continue contre moi la dernière lettre, *sur la seule raison d'aimer*, dont je n'ai jamais écrit une syllabe. Cependant on s'opiniâtre, sur le droit, à m'attribuer une doctrine que j'ai réfutée vingt et trente fois par des traités exprès [2]. Dans le fait, M de Cambrai dit que *j'ai lâché trois de mes disciples*, encore qu'il y en ait deux qui me sont entièrement inconnus, l'un desquels se montre mon disciple en écrivant ouvertement contre moi, et pour M. de Cambrai; voilà ceux dont on veut me rendre garant : je demande, sans exagérer et sans élever ma voix, seulement si on le peut en conscience? Pour l'auteur des *Desirs du ciel*, on ose assurer qu'il « a appris dans mon école à dégra» der la charité (quelles paroles!) et à réduire » toute la religion à un amour de concupiscence » pour Dieu. » On lui impose, il faudroit citer quelques unes de ses paroles; on ne l'a pu faire : il faudroit répondre aux passages exprès de l'Écriture, dont son livre est un tissu : on m'impose encore plus, puisque personne n'oseroit nier que je n'aie toujours soutenu sur ce sujet, la doctrine commune de l'École et de saint Thomas [3].

C'est avec saint Thomas, c'est avec toute l'École, c'est avec saint Augustin de mot à mot, que j'ai posé le principe de la béatitude, comme clair, comme universel, comme incontestable. M. de Cambrai ne le peut souffrir : c'est, dit-il [4], un raisonnement de païen, *c'est Cicéron que saint Augustin cite* : il oublie qu'il ne cite Cicéron que comme un témoin de la voix commune du genre humain, et des chrétiens comme des philosophes. La troisième de ces dernières lettres renouvelle cet argument : selon lui on n'a recours à ce principe, *que lorsqu'on a abandonné toutes les écoles chrétiennes* [1] : il le fait dire à mon prétendu disciple, pour ensuite me le faire dire à moi-même : « il cherche, dit-on, et » moi après lui, dans les philosophes païens, » dans Caton, dans Torquatus, dans Cicéron, » les témoins de la tradition, et les principes » fondamentaux de la théologie : » comme si c'étoit une nouveauté que la grace fût fondée radicalement sur la nature, ou que ce ne fût pas toute l'École, saint Thomas, saint Augustin, Jésus-Christ même qui excitât tous ceux qu'il attiroit du dehors; et ceux qu'il réunissoit au dedans, c'est-à-dire tous les fidèles, les apôtres comme les autres, et les parfaits comme les imparfaits, en leur proposant pour fin commune la béatitude. Et parceque je propose ce même principe, que nul n'a nié, que nul n'a omis, comme le principe commun de toute morale; je suis un païen; je *ne songe plus que je parle au milieu de l'Église*; je paganise *dans le sanctuaire*, et je traite comme les païens les secrets de l'époux et de l'épouse : voilà ce qu'on me reproche: tant on se laisse entraîner à une immense profusion de belles paroles.

On voit bien que je ne fais qu'effleurer cette doctrine : on en verra dans la suite quelque autre partie, autant qu'il se trouvera convenable à la matière que j'ai entreprise : mais avant que de l'entamer, il faut dire encore un mot important sur les signatures.

C'est à leur occasion que M. de Cambrai travaille à rendre impossible l'examen de son livre. On n'en peut examiner aucun sans le réduire en propositions particulières; mais c'est là précisément ce qu'il blâme dans la censure des docteurs. « C'est, dit-il [2], vouloir défigurer à plai» sir ce qui est bon en soi, pour le rendre odieux, » que de démembrer mon ouvrage par proposi» tions détachées. » Que veut-il donc que l'on fasse? quoi : que l'on transcrive tout un livre, et puis qu'on le qualifie d'un seul trait sans entrer dans aucun détail? Mais écoutons la raison : « les membres de ce corps ainsi déchirés, et épars » çà et là, ne seroient plus que des morceaux » inanimés, informes et altérés. » Voilà sans doute de belles paroles, mais qui n'ont aucun sens non plus que celles qui suivent : « Nul on» vrage n'est bon qu'autant qu'il a une vraie » unité qui le rend tout entier simple et indivi» sible : dès qu'on le coupe par morceaux, il n'est » plus lui-même, et chaque morceau ainsi tron-

[1] *Div. Ecrits. Ve Ecr. Préf. sur l'Instr. past. Schol. in tuto, quæst.* II. *art.* V; *quæst.* V, *art.* X; *quæst.* XVI, *art.* XII. — [2] *Etats d'or. liv.* X, *Summ. doct. Div. Ecrits; Avertiss. IIe Ecrit, IVe Ecrit, Ve Ecrit, Préf. sur l'Instr. past. Rép. à quatre Lett. Schol. in tut. Prolog. quæst.* I, *art.* I; *quæst.* II, *art.* I. V, VIII, X; *quæst.* III, *art.* II. III; *quæst.* IV, *art.* II; *quæst.* V, *art.* IX, X, XI; *quæst.* VI, *art.* I. II; *quæst.* VIII, *art.* II. III; *quæst.* XII, *art.* VIII, IX, XI; *quæst.* XIII, *art.* I; *quæst.* XVI, *art.* II, III, IV. *Quiet. rediv. Adm. n.* 5. *Rem. sur la Rép. Concl.* § III. — [3] *Voy. l'Instr. sur les états d'or.* le Schol. in tut. *les div. Ecrits.* etc. *aux lieux cités ci-dessus.* — [4] *II. Lett. en rép. à M. de Meaux*, p. 26.

[1] *Lett. sur la char.* p. 9. — [2] *I. Lett.* p. 8.

» qué, n'est plus l'ouvrage de l'auteur. » Ainsi on n'a qu'à prétendre que son ouvrage *est bon et uni*, pour le rendre non seulement incensurable, mais encore inexaminable. Aussitôt qu'un auteur aura prononcé « qu'il a voulu qu'on ne lût » ses propositions que dans leur place naturel- » le [1], » et que de les considérer en particulier c'est les tronquer: aussitôt il est à couvert de toute censure : vit-on jamais une plus étrange imagination? Ce prélat en a senti l'absurdité, et il ajoute : « Je suis bien éloigné de prétendre que » l'Église ne puisse pas, quand elle le juge » à propos, condamner certaines propositions » d'un livre, qui renferment plus sensiblement » que les autres le venin de l'erreur. » Mais si ce n'est pas cela que vous prétendez, qu'avez-vous donc à reprendre dans les extraits des docteurs? qu'ont-ils voulu autre chose, que de marquer les propositions où le venin se faisoit sentir? on ne fit jamais autrement de censure particulière, ni juridique, ni doctrinale, et toutes les belles paroles sur l'unité d'un ouvrage s'en vont en fumée.

L'auteur tâche de se sauver en cette sorte : « Je soutiens seulement qu'on ne prend jamais » en rigueur grammaticale certaines propositions » détachées d'un livre, lorsqu'elles ne contien- » nent qu'un langage ordinaire aux saints, et » qui est expliqué dans un sens très contraire à » l'erreur par tout le texte du livre même. » Quelle involution de discours! mais après tout, cela même c'est la question; et si c'est assez de prétendre que *son langage est ordinaire aux saints*, pour le soustraire à toute censure, l'auteur s'est préparé un beau moyen pour éluder non seulement celle des docteurs, mais encore celle à laquelle on doit croire qu'il est soumis. Savoir au reste, si son langage est le langage ordinaire des saints, c'est le sujet de ce livre. Du moins M. de Cambrai ne dira pas, comme il a dit tant de fois, que c'est vouloir éloigner la décision qu'on attend, que de ne le laisser pas parler le dernier : c'est déja se contredire soi-même, que de m'écrire lettre sur lettre, et en même temps me défendre d'y répondre : mais après tout l'Eglise maîtresse va son train réglé : sans avoir besoin de nos livres, sans se laisser amuser au spectacle qu'un prélat ingénieux donne aux beaux esprits, elle procède à son examen avec toute sa maturité et sa vigilance. Peut-être que la sentence est déja donnée. Pour moi, je n'ai jamais prétendu que mes écrits fussent nécessaires à autre fin qu'à prévenir dans le peuple le mauvais effet des ouvrages très séduisants d'un prélat dont les airs affirmatifs imposent aux simples. Que ses partisans cessent de vanter son bel esprit et son éloquence : on lui accorde sans peine qu'il a fait une vigoureuse et opiniâtre défense. Qui lui conteste l'esprit? Il en a jusqu'à faire peur, et son malheur est de s'être chargé d'une cause où il en faut tant.

[1] *I. Lett. p. 7.*

LES PASSAGES ÉCLAIRCIS.

CHAPITRE PREMIER.

Proposition du sujet.

Quelque peine que je ressente de tant écrire sur une matière épuisée, et dont le monde paroit rebuté, je ne dois pas mépriser le moyen que l'on me présente de pousser à la dernière évidence la démonstration des erreurs du livre des Maximes. S'il est vrai qu'on en ait choisi les *principales propositions*, pour les confronter aux passages les plus exprès; et qu'il ne s'agisse, comme dit l'auteur, que de « justifier » chaque proposition par une simple comparai- » son des paroles du même auteur avec celles des » saints [1]; » le procès sera bientôt fait; et le résultat sera clair : car encore qu'on se prépare dans le nouveau livre une espèce d'échappatoire, en disant pour conclusion « qu'on n'a rapporté » qu'une très petite partie des expressions des » saints auteurs pour en faire une espèce d'es- » sai [2]; » il ne faut point s'arrêter a cette exagération, puisqu'un homme d'un si bel esprit, et si attaché à son livre, aura sans doute choisi ce qu'il avoit de meilleur et de plus pressant pour sa défense. Il est vrai qu'on ne pourroit éviter beaucoup de longueur en examinant passage à passage. Mais il y a encore un expédient à prendre, pour ne tenir pas son jugement en suspens durant cette discussion. Parmi ces propositions principales, choisissons d'abord la principale de toutes, celle du *sacrifice absolu*, et du *simple acquiescement à sa juste condamnation de la part de Dieu*. C'est dans cette proposition que se doit trouver, selon M. de Cambrai, l'acte le plus parfait du christianisme ; et selon nous, le venin le plus manifeste du livre. Commençons par là, sans préjudice du reste qu'on pourra voir dans la suite : c'est là en effet, que tout aboutit : c'est là que l'on nous oppose les passages les plus affreux. On est glacé, quand on lit les vœux de tant de pieux auteurs pour l'enfer, et les pas-

[1] *Princ. prop. p. 3.* — [2] *Ibid. p. 125.*

sages terribles, où, à quelque prix que ce soit, ils veulent être damnés. Voyons s'il est véritable, qu'il ne s'agisse, comme le déclare M. de Cambrai à la tête de son livre, que d'une « simple comparaison de ses paroles avec celles des saints. » Mais d'abord il est réfuté par le titre de son livre même.

CHAPITRE II.

Réflexions sur le titre et sur le dessein du livre des Propositions.

Principales propositions justifiées par des expressions plus fortes des saints auteurs. Je demande pourquoi plus fortes : que ne sont-elles précises ? c'est la justesse et la précision qu'il faudroit chercher, et à ne dire ni plus ni moins que ce qu'il faut. Mais c'est là ce que l'auteur n'ose nous promettre. Ainsi, dès son titre, il sort de l'idée de la *simple comparaison* qu'il avoit promise, et il nous prépare à entendre quelque chose d'exagéré. « Son excuse, c'est, dit-il[1], que « les expressions (des auteurs qu'il cite) sont « quelquefois exagératives, et qu'on ne doit pas « les prendre au pied de la lettre. » Ce *quelquefois*, qui semble restreindre la proposition, est étendu par ces paroles de la même page par où commence le livre : « chaque proposition attaquée est beaucoup moins forte que celles des « saints canonisés ou révérés de toute l'Église : » remarquez ces mots, *chaque proposition*, où tout est compris ; et ces autres, *est beaucoup moins forte :* ce qui entre si bien dans tout le système, qu'il est compris dans le titre même, où l'on ne promet que des *expressions plus fortes des saints auteurs.* C'est donc à dire, qu'on va ramasser dans les livres ce qu'il y a de plus poussé, de plus excessif, pour en composer un système : cela est-il juste ? mais ce qu'ajoute l'auteur à la conclusion, où il ramasse les idées de tout son livre, est encore plus surprenant.

« Ce petit recueil suffit, dit-il[2], pour montrer « que les plus fortes expressions de mon livre le « SONT BEAUCOUP MOINS que celles de ces maîtres « de la vie spirituelle. » Lisons encore : « il y a « même, dans les passages que j'ai rapportés, « beaucoup de choses que le lecteur ne doit pas « prendre AU PIED DE LA LETTRE, tant elles « iroient loin au-delà des bornes : » d'où il conclut, que « ses propositions, loin d'être aussi fortes que les passages auxquels il les compare, « en sont des espèces d'explications pour les « tempérer ; et pour empêcher que les mystiques « indiscrets les prenant à la lettre, n'en fassent « un mauvais usage. »

Mais qui a donné la liberté à M. l'archevêque de Cambrai de diminuer la force des expressions des saints, si ce n'est qu'il trouve dans toutes ou dans la plupart un caractère manifeste d'excessive exagération, qui nous mèneroit *si loin au-delà des bornes*, qu'il craint lui-même cet excès, et sent bien le malheur où il tomberoit, de prouver plus qu'il ne veut, sans le recours nécessaire à de bénignes interprétations ? Mais voici pour lui un autre embarras ; car quelle règle nous donnera-t-il pour fixer ces *tempéraments* qu'il est contraint de chercher à la déposition des témoins qu'il nous produit ? et comment nous montrera-t-il qu'il n'est pas lui-même de ces « mystiques indiscrets, qui, prenant au « pied de la lettre les expressions des saints, en « font un mauvais usage[1] ? » car c'est là précisément de quoi on l'accuse. Lorsqu'il répète cent fois, que ses auteurs *sont bien moins précautionnés* que lui, il ne veut pas dire par-là, qu'il soit plus prudent, qu'il soit plus sage : il veut dire, que ces saints auteurs ayant écrit avant les livres de Molinos, et des autres mystiques de nos jours, ont parlé, comme disoit saint Augustin des Pères qui ont écrit avant la naissance ou avant la déclaration des hérésies, *avec plus de sécurité : securiùs loquebantur* : et que depuis, comme dit le même saint, il a fallu prendre de nouvelles précautions que les Pères eux-mêmes auroient prises pour confondre de manifestes erreurs, s'ils avoient écrit avant qu'elles eussent si ouvertement et si dangereusement troublé l'Église : *ut manifesto resisteretur errori.*

Il faudra donc examiner, avant toutes choses, si l'auteur même ne s'est point trop laissé frapper à ces exagérations contre lesquelles il nous met en garde ; s'il ne s'en est point servi trop *à la lettre*, et à la manière outrée des nouveaux mystiques ; si par conséquent il n'est point de ceux contre lesquels il faut encore se précautionner ; et si ce qu'il appelle des précautions ou des correctifs, n'est pas plutôt une foible mitigation, colorée ou palliative de grandes erreurs. Il ne faut point se fâcher de ces expressions, qui sont nécessaires à expliquer précisément la difficulté : et quoi qu'il en soit, on ne doit point oublier que dès le premier pas, et dans son titre, l'auteur du nouveau système est sorti du dessein de la *simple comparaison* qu'il nous avoit proposée, puisqu'il est contraint d'avouer que tout est plein d'exagération dans les passages qu'il cite.

[1] *Princ. prop.* p. 5. — [2] *Ibid* p. 125.

[1] *Princ. prop.* p. 125.

CHAPITRE III.

Règle pour juger des expressions exagératives.

On dira : Vous nous rejetez dans la discussion pénible et embarrassante que vous promettiez d'éviter. Vous nous montrez bien, par l'auteur, qu'il s'est servi de passages exagératifs; mais il faudroit une règle pour bien entendre ce qu'il en faut rabattre. Il est vrai; et l'auteur du nouveau système, qui met le fort de sa cause dans des passages d'une manifeste exagération, devoit donner cette règle : autrement il se rend le maître de pousser ou de tempérer à sa fantaisie les expressions excessives, et il compose un système arbitraire. Mais ce qu'il n'a pas voulu ou qu'il n'a pu faire, je le vais faire pour lui : voici la règle.

Toutes les fois qu'on fait avancer à ceux qu'on suppose saints, des impiétés, des blasphèmes, de manifestes erreurs contre le fondement de la foi, il faut croire que c'est exagération, et en rabattre ce qui renferme l'erreur, ou ce qui y conduit. La règle est simple autant que sûre : autrement on feroit les saints téméraires, blasphémateurs, errants contre les principes de la foi : ce qui est impie et contradictoire.

Je me confie en notre Seigneur, que la seule proposition de cette règle commence à ouvrir les yeux d'un sage lecteur sur la plupart des passages du nouveau système : et lorsqu'il entend les saints ou les pieux spirituels, par exemple une bienheureuse Angèle de Foligni, un saint François de Sales, un Louis de Blois; si l'on veut, un frère Laurent et les autres, ne parler que de désespoir et de désespoir horrible, et tout ensemble vouloir aimer, faire pénitence, continuer à servir Dieu jusqu'à la fin, pendant qu'ils se croient damnés ou le voulant être, on voit bien que c'est un transport qui emporte une visible exagération; mais pour ici rectifier toutes ses idées, et n'en prendre que de certaines, je donnerai quelques principes de solution à tous ces passages évidemment dérivés de cette règle.

CHAPITRE IV.

Sept principes généraux de solution tirés de la règle précédente et de l'autorité des saints.

Ier PRINCIPE.

Le sacrifice du saint n'a été proposé par aucun des saints, que sous condition et par supposition impossible exprimée ou sous-entendue. La preuve en est claire par les exemples du dévouement de Moïse et de l'anathème de saint Paul, qui sont les deux seuls qu'on allègue en ce sujet. Ils parlent tous deux absolument : *Je voulois être anathème*, dit saint Paul[1]. *Si vous ne pardonnez pas à ce peuple, effacez-moi du livre de vie*[2]; et ainsi la condition impossible n'est point énoncée dans leurs discours. Néanmoins saint Chrysostôme, c'est-à-dire le plus grand auteur en cette matière, l'a sous-entendue[3] : « Saint » Paul, dit-il, se dévouoit pour les Juifs, et vou» loit être anathème, s'il étoit possible. » La même raison oblige d'en dire autant de Moïse, qui n'a pas moins vu que saint Paul l'impossibilité de sa demande.

IIe PRINCIPE.

L'impossibilité dont il s'agit, n'est pas celle qu'on recherche dans des spéculations abstraites et métaphysiques; mais celle qui est révélée de Dieu, selon ce que dit saint Paul, que Dieu affermit notre salut « par deux choses selon les» quelles il est impossible que Dieu mente : *qui» bus impossibile est mentiri Deum*[4]. » Le même apôtre établit encore dans le même chapitre cette impossibilité, en disant : « Dieu n'est » pas injuste, pour oublier vos bonnes œuvres[5]. » Ainsi l'impossibilité dont il s'agit est de la foi. Il est impossible que Dieu soit *menteur* : il est impossible que Dieu soit *injuste* : il est impossible ni d'être damné, ni de croire qu'on le sera en voulant bien faire, à moins de renoncer à la foi.

IIIe PRINCIPE.

De là il s'ensuit que les saints qui ont fait un tel sacrifice, comme on le suppose de Moïse et de saint Paul, l'ont fait avec une *pleine sécurité* qu'il n'en seroit rien, et qu'il n'en pouvoit rien être : ce sont les paroles de saint Augustin sur Moïse : *securus hoc dixit* : et l'impossibilité en étoit révélée de Dieu.

Ce que saint Augustin a dit de Moïse, le vénérable Bède l'applique à saint Paul. Moïse savoit qu'il ne seroit point effacé du livre de vie : saint Paul savoit qu'il ne seroit point anathème.

VIe PRINCIPE.

Selon ces principes, la béatitude éternelle n'a jamais été arrachée du cœur de ces deux grands saints, pas même lorsqu'ils sembloient y renoncer pour la gloire de Dieu et pour le salut de leurs frères.

[1] *Rom.* IX. 3. *Exod.* XXXII. 32. — [2] *Hom.* XVI. XVII *in Ep. ad Rom.* — [4] *Hebr.* VI. 18. — [5] *Ibid.* 10.

Vᵉ PRINCIPE.

Il est révélé de Dieu que la charité n'est pas une simple bienveillance qui ne seroit pas réciproque, mais un amour d'ami à ami : ce qui est fondé sur ce que tout amour est essentiellement unitif, ou plutôt c'est l'union même de celui qui aime, avec son objet ; laquelle par conséquent doit être présupposée dans tout acte de charité, tel qu'étoit celui de Moïse et de saint Paul.

VIᵉ PRINCIPE.

Cela étant, on peut bien conclure de ces suppositions impossibles, que la charité pourroit avoir un motif plus haut pour aimer Dieu, que celui de sa bonté bienfaisante envers nous et de notre béatitude : ce motif sera l'excellence de la nature divine : mais elles ne font pas voir, que ces motifs soient séparables, en quoi consiste l'erreur du nouveau système.

VIIᵉ PRINCIPE.

Cette manière de dévouer son salut quand on sait avec une pleine sécurité qu'on ne le peut perdre, mais qu'on l'assure plutôt par un si grand acte, est un transport, un excès que de saints auteurs ont appelé une sage et amoureuse folie, à cause qu'un si beau transport étoit au-dessus de toute raison, et le pur fruit d'un amour qui n'a point de bornes.

CHAPITRE V.

Autorités des saints Pères pour les sept principes précédents.

Quoique j'aie traité à fond la matière de ces sept principes en divers endroits, et que j'aie rapporté au long les passages qui les établissent [1], il est de telle importance que le lecteur ne puisse douter de cette tradition, que je la remets encore une fois sous ses yeux.

Je commence par ces paroles de saint Augustin [2] : « Quand Moïse a dit, *Effacez-moi du livre de vie*, il l'a dit avec une pleine sécurité : » *securus hoc dixit :* pour conclure, que ne devant point arriver qu'il fût effacé du livre de » vie, Dieu remettroit au peuple le péché qu'il » avoit commis. »

En un autre endroit [3] : « Avec quelle sécu» rité a-t-il dit ces mots : *Effacez-moi du livre* » *de vie! Quàm securus hoc dixit!* considérant » la justice et la miséricorde de Dieu, afin qu'étant » bien certain qu'un Dieu si juste ne perdroit pas » un innocent, sa miséricorde sauvât les pé» cheurs. »

Saint Augustin ne parle ici que de Moïse; mais comme l'anathème de saint Paul, dans le chap. IX, aux Romains, s'explique de la même sorte et par le même principe, le vénérable Bède y applique aussi la même solution [1], et il prend de saint Augustin les passages qu'on va entendre. L'un est tiré du Traité sur le Psaume CV et sur ce verset [2] : « *Si non Moyses stetisset in confrac*» *tione, etc. Objecit semetipsum pro eis dicens :* » *Si dimittis illis peccatum, dimitte; si non,* » *dele me de libro tuo. Ubi demonstratum est,* » *intercessio sanctorum quantùm pro illis va*» *leat apud Deum. Securus enim Moyses de* » *justitiâ Dei, quæ eum delere non posset, im*» *petravit misericordiam, ne illos quòs justè* » *posset, deleret.* Moïse s'oppose pour eux à la » colère de Dieu, en lui disant : *Si vous ne vou*» *lez pas leur pardonner, effacez-moi de votre* » *livre.* Où parut ce que pouvoit la prière des » saints devant lui, puisque Moïse, ASSURÉ DE SA » JUSTICE QUI NE POUVOIT pas l'effacer du livre » de vie : *securus de justitiâ Dei quæ eum de*» *lere non posset :* obtint de sa miséricorde, qu'il » pardonnât à ceux qu'il pouvoit en effacer avec » justice. » On voit toujours cette pieuse sécurité de Moïse, qui entendoit parfaitement ce que la justice de Dieu rendoit impossible. Il parle dans le même sens sur le Psaume LXXVII, où il suppose toujours, que Dieu, NE POUVANT en aucune sorte l'ôter du livre de vie, se porteroit par sa miséricorde à y laisser ceux qu'il pouvoit priver de cette grâce [3].

La tradition de cette sécurité paroît encore par les passages des autres Pères, que j'ai rapportés ailleurs [4]; et pour ne pas oublier les auteurs mystiques, je produirai Denis le Chartreux, qui, se conformant, comme il le déclare, à saint Augustin, a parlé dans le même esprit, et l'abrégé de son interprétation est dans ces paroles : « De même, dit-il [5], Seigneur, que JE » SUIS CERTAIN que vous ne m'effacerez point » du livre de vie, je demande d'être assuré que » vous pardonnerez le péché de votre peuple. » C'est ce qu'il fait dire à Moïse; et il fait dire aussi à saint Paul : « De même, Seigneur Jésus, que » JE SUIS CERTAIN que vous ne permettrez pas » que je sois séparé de vous, je demande d'être » certifié de la conversion des Juifs [6]. » Confor-

[1] *Rép. à quatre Lett., etc. Sch. in tul. q.* XII. *I. part. art.* II. — [2] *Quæst. in Exod.* CXLVII; *tom.* III, *col.* 461. — [3] *Serm.* LXXXVIII, *n.* 24; *tom.* V, *col.* 482.

[1] *In cap.* IX *ad Rom.* — [2] *Aug. in Ps.* CV. *n.* 24; *tom.* IV, *col.* 1198. — [3] *In Ps.* LXXVII. *n.* 22; *col.* 829. — [4] *Quiet. red. sect.* V, *cap.* II. — [5] *In Epist. ad Rom.* IX. — [6] *Hom.* XVI *in Ep. ad Rom. Hom.* IV. *in Ep. ad Philip.*

mément à cette doctrine si constante dans toute l'Église, et dans tous les temps, saint Chrysostôme appose toujours à l'anathème de saint Paul la condition, *s'il étoit possible* : ce qui lui a fait tirer cette conséquence que j'ai remarquée [1], qu'il savoit au fond de son cœur, que Dieu, loin de le bannir de sa présence, lui assuroit d'autant plus son éternelle union, qu'il sembloit en quelque façon l'abandonner pour l'amour de lui.

J'ai aussi rapporté ailleurs deux passages de ce Père dans l'un desquels il a dit, « qu'il SAVOIT » TRÈS BIEN qu'il ne seroit point anathème [2] : » et dans l'autre [3], que quand il a dit, que » *ni » les anges ni les autres puissances ne le pour- » roient séparer d'avec Jésus-Christ* [4], ce n'étoit » pas que ces puissances voulussent tenter de l'en » séparer, ce qu'à Dieu ne plaise; mais pour » montrer l'excès de son amour, » comme nous l'avons entendu.

L'auteur du nouveau système ne veut entendre ni ces passages de saint Chrysostôme, déjà tant de fois produits, ni ceux que j'ai rapportés de saint Bernard sur les excès de la sainte épouse, qui ne se possède plus, enivrée dans le cellier de l'époux, et y oubliant *tout ce qu'elle sembloit avoir de raison, de conseil et de jugement* [5] : ni ces paroles expresses du vénérable Guillaume de saint Thierri son contemporain et l'historien de sa vie [6] : « Écoutez une sainte folie : *Si nous » excédons dans notre esprit, c'est pour » Dieu*, etc. Voulez-vous entendre une autre folie, » *Effacez-moi du livre de vie*. En voulez-vous » encore une autre, écoutez l'apôtre : *Je dési- » rois d'être anathème*. C'est l'ivresse des apôtres » remplis du Saint-Esprit : c'est la folie qui fait » dire à Festus : *Paul, vous êtes insensé, vous » extravaguez.* » J'ai cité déjà plusieurs fois ces autorités [7] dans les livres contre lesquels on a publié des réponses; et la marque bien assurée qu'on n'a rien à dire, c'est qu'en effet on n'en parle non plus, que si ces autorités n'appartenoient pas à la question, au lieu qu'elles la décident : mais, comme si on y avoit répondu, on continue à me préparer un mauvais procès sur les pieux excès, sur les pieuses folies, en répétant ces mots à toutes les pages, comme s'ils étoient condamnables.

On me fait accroire, que j'établis ces excès d'amour contre la raison d'aimer, encore que j'aie dit très expressément, qu'on y est poussé par la perfection de la nature divine, comme par un motif principal d'amour [1]; et encore que dans le fond il n'y ait rien de plus naturel à l'amour que de s'élever autant qu'on le peut au-dessus de toute raison pour ne consulter que son cœur.

Pour la vertu d'union qui est dans l'amour, j'en ai tant parlé ailleurs, qu'il ne me reste à remarquer que ce principe de saint Augustin [2] ; » *Quid est amor, nisi quædam vita duo aliqua » copulans, vel copulare appetens, amantem » scilicet, et quod amatur?* Qu'est-ce, dit-il, » que l'amour, si ce n'est une vie qui unit deux » choses, ou qui desire de les unir? » de sorte qu'imaginer de l'amour où l'on consente dans le fond d'être désuni, sans se posséder l'un l'autre; c'est vouloir ôter à l'amour sa propre nature. C'est de là que vient cette doctrine unanime de toute l'École, qui, comme nous avons dit [3], ne connoît de vraie charité que dans l'amitié réciproque.

ADDITION AU CHAPITRE V.

Passage de saint Basile sur le dévouement de Moïse, et sur l'anathème de saint Paul.

« Le fidèle serviteur de Dieu Moïse fit paroî- » tre une si grande charité pour ses frères, qu'il » choisit d'être effacé du livre de Dieu, où il » étoit écrit, si le péché du peuple ne lui étoit » pardonné. Et saint Paul osa desirer d'être ana- » thème ou séparé de Jésus-Christ pour ses frè- » res qui lui étoient unis par le sang, voulant, à » l'exemple du Sauveur, se donner en échange » pour le salut de tous; quoiqu'il sût bien qu'il » étoit impossible d'être séparé de Dieu, en s'a- » vançant par sa grace et pour l'amour de lui- » même à la plus parfaite pratique du plus grand » commandement; et même que par ce moyen » il devoit recevoir beaucoup plus qu'il ne don- » noit [4]. » Ainsi, selon saint Basile, aussi bien que selon saint Chrysostôme, loin que Moïse et saint Paul aient laissé affoiblir en eux le desir de leur union avec Dieu, ils sentirent au contraire qu'elle n'en seroit que plus grande par leur abandon.

CHAPITRE VI.

Deux autres principes.

VIIIe PRINCIPE.

Pour exciter sa paresse, et s'encourager à courre dans la carrière, on peut, en se proposant

[1] *Rép. à quatre Lett.* — [2] *Hom.* XVI *in Ep. ad Rom.* — [3] *Hom.* XV *sub fin.* — [4] *Rom.* VIII. 38. — [5] *In Cant. serm.* VII, LXXIII, LXXIX, *ubi sup.* — [6] *De nat. et dign. amor. c.* III, *n.* 6, *inter Op. S. Bern. tom.* II, *col.* 243. — [7] *Rép. à quatre Lett. Schol. in tot.*

[1] *Rép. a quatre Lett.* — [2] *De Trinit. lib.* VIII, *cap. ult. n.* 14; *tom.* VIII, *col.* 878. — [3] Ci-dessus *ch.* IV. — [4] *S. Bas. Reg. fus. interrog.* 3, *p.* 420.

principalement la gloire de Dieu, agir aussi en vue de la récompense; et c'est ce qu'a fait David en disant : *J'ai porté mon cœur à accomplir vos justices, à cause de la récompense* [1] : et Moïse, dont saint Paul écrit, qu'en méprisant les richesses et la gloire de Pharaon, *il regardoit à la récompense : aspiciebat enim in remunerationem* [2]. C'est l'expresse définition du concile de Trente [3], qui montre dans les plus parfaits le motif subordonné de la récompense, uni au parfait et principal motif de la charité.

IXe PRINCIPE.

Quand donc on entend dire à des ames saintes, que pour s'encourager à servir Dieu, et pour exciter le fond de la langueur que nous portons en nous-mêmes jusqu'à la mort, il ne leur sert à rien de regarder à la récompense, ou bien qu'elles ne se soucient ni d'être sauvées, ni d'être damnées; mais de la seule gloire de Dieu, ou autres choses semblables : si on poussoit leurs expressions à la lettre, on feroit ces ames plus parfaites que les plus parfaits, et on contrediroit ouvertement le saint concile. Ces neuf principes contiennent si bien la claire résolution de tous les passages, que les esprits un peu exercés les pourroient expliquer d'eux-mêmes : mais pour en faciliter l'application, il faut, selon le projet, rapporter les propositions, et y comparer les passages.

CHAPITRE VII.

Propositions du nouveau système.

1. Proposition; sur l'abandon : que Dieu n'y fait voir aucune ressource, ni aucune espérance à l'intérêt propre même éternel. *Max. p.* 73.

2. Que les sacrifices des ames désintéressées sont d'ordinaire conditionnels, mais que celui-ci est absolu. *P.* 86. 90.

3. Que le cas qui paroissoit impossible dans le sacrifice conditionnel, paroît alors possible et actuellement réel. *P.* 90.

4. Que l'ame est invinciblement persuadée, d'une persuasion réfléchie, qu'elle est justement réprouvée de Dieu. *P* 87.

5. Que la conviction en est invincible. *Ibid.*

6. Que l'ame est incapable de tout raisonnement; et ainsi qu'il n'est pas question de lui proposer le dogme de la foi, ni de raisonner avec elle. *P.* 88, 90.

7. Que l'ame est alors divisée d'avec elle-même, et qu'elle expire avec Jésus-Christ, en disant : Mon Dieu! mon Dieu! pourquoi m'avez-vous abandonné? *P.* 90.

8. Que cette division consiste à faire le sacrifice absolu de son intérêt propre pour l'éternité, et à regarder le cas impossible, comme réel et actuel.

9. Que l'ame fait en cet état avec le consentement de son directeur un acquiescement simple à la perte de son intérêt propre, c'est-à-dire, comme on vient de voir, de l'intérêt propre même éternel, de l'intérêt propre pour l'éternité, et à la juste condamnation où l'on croit être de la part de Dieu. *P.* 91.

10. Que c'est par cet acquiescement que l'ame est délivrée : de sorte que sa délivrance dans cette tentation, qui est celle du désespoir, consiste à y succomber. *P.* 92.

CHAPITRE VIII.

Réflexions sur les propositions précédentes.

Au reste l'*acquiescement simple à sa juste condamnation de la part de Dieu*, n'est rien de moins ici que l'acquiescement simple à sa damnation éternelle, que l'ame qu'on introduit[1] croit mériter par ses crimes, sans y voir aucune ressource.

C'est en vain que l'auteur répond[1], que cet acquiescement n'est autre chose à cette ame, qu'une sincère connoissance qu'elle mérite d'être damnée : car, sans parler encore des autres raisons, on n'a pas besoin d'un avis particulier de son directeur, pour reconnoître qu'on mérite d'être damné : c'est un acte de tous les moments, qui ne présuppose que la persuasion qu'on est en péché mortel, où le directeur n'intervient pas. Cette humble reconnoissance n'est pas aussi un acte q l'on *laisse faire* seulement : c'est un acte que l'on conseille positivement, pourvu qu'il soit accompagné de la confiance qui fait demander pardon. Mais alors « loin » d'acquiescer à sa perte, ce qui est d'un déses» péré; loin de consentir à sa juste condamna» nation, l'on y oppose au contraire la miséri» corde qui en empêche l'effet[2]. »

Il est donc plus clair que le jour que l'acquiescement simple, dont il s'agit en ce lieu, n'est autre chose qu'un consentement à sa damnation; c'est aussi ce qu'on appelle le sacrifice absolu : et quand après on avoue que dans cet acte consiste la délivrance de l'ame persécutée de la tentation du désespoir, on avoue une tentation, et

[1] *Ps.* CXVIII. 112. — [2] *Hebr.* XI. 26. — [3] *Sess.* VI. 11.

[1] Ire *Lett. à M. de Meaux*, p. 8. *II. Lett. en rép. de M. de Meaux à quatre Lett.* p. 21. — [2] *Rel. sur le Quiét.* sect. VII. n. 3.

encore une tentation aussi mortelle que celle du désespoir à laquelle le vrai remède est d'y succomber.

Ces deux seules propositions renferment le venin de toutes les autres, et même de tout le système. On ne peut pas dire que les dix propositions sur lesquelles il roule puissent être sauvées, en disant qu'elles sont exagératives, puisqu'on a promis dans le livre toute la rigueur théologique. D'autre part, toutes précises qu'elles sont dans l'intention de l'auteur, elles passent ce qu'il y a de plus excessif dans les autorités qu'il veut mettre en comparaison avec elles. Ainsi, loin de tempérer les sentiments des saints, comme l'auteur nous le promet, on va voir que ces propositions sont poussées beaucoup au-delà de ce qu'il y a de plus outré dans les passages.

CHAPITRE IX.

Auteurs allégués en confirmation des propositions du nouveau système.

Notre dessein nous renferme dans les passages que l'on allègue pour justifier les excès du nouveau système sur les épreuves, et sur les suppositions impossibles. On les peut considérer ou dans ceux qui les ont mises actuellement en pratique, ou dans ceux qui les considèrent par pure spéculation. Nous traiterons à part ces deux sortes d'autorités, et nous allons commencer par les premières, qui sont les plus fortes.

Premier auteur : la bienheureuse Angèle de Foligny.

Ier PASSAGE.

« Je criois, dans la douleur la plus amère : » Seigneur, quoique je sois damnée, je ferai » néanmoins pénitence [1]. »

IIe PASSAGE.

« En me voyant damnée, je ne me soucie nul» lement de ma damnation, parceque je me son» cie et m'afflige bien plus d'avoir offensé mon » créateur [2]. »

IIIe PASSAGE.

« Si je savois très certainement que je serai » damnée, je ne pourrois en aucune façon en être » affligée ; je n'en travaillerois ni n'en ferois pas » moins oraison, ni n'en servirois pas moins Dieu : » tant j'ai compris sa justice et la droiture de ses » jugements [3]. »

[1] *Princip. propos.* p. 44. — [2] *Ibid.* et 61. — [3] *Ibid.* p. 63.

IVe PASSAGE.

« Priez la justice de Dieu que cette idole » tombe et se brise, pour manifester ses œuvres » diaboliques et ses mensonges, etc. Je prie le » Fils de Dieu, que je n'ose nommer, que s'il ne » me manifeste point par lui-même, il le fasse » par la terre, et qu'elle m'engloutisse, afin que » je serve d'exemple [1]. »

Ve PASSAGE.

« Seigneur, si vous devez me précipiter » dans l'abime, ne tardez pas, mais faites-le » soudainement : et puisque vous m'avez aban» donnée, achevez, et jetez-moi dans cet » abîme [2]. »

RÉPONSE.

Il n'en faut pas davantage pour voir qu'elle parle avec transport, avec excès, avec exagération, et à la rigueur contre la règle qui défend d'attribuer aux ames saintes des sentiments impies. Elle parle donc avec une pleine sécurité, qu'il n'en étoit rien et qu'il n'en pouvoit rien être, et toujours en présupposant la condition impossible. Voilà une claire résolution par les principes posés [3].

Au reste, il ne faut point ici de raisonnement. Car, que l'on fasse pénitence (par le premier passage) : que l'on continue l'oraison la plus parfaite et toujours à servir Dieu (par le troisième) : que l'on fasse un acte parfait de contrition, et que l'on veuille le faire et le continuer (par le second), en croyant avec cela être damnée, et sans voir très certainement qu'il n'en peut rien être, ce seroit évidemment blasphémer : et attribuer de tels sentiments à une personne qu'on appelle bienheureuse, ce seroit non seulement lui attribuer ce que la règle défend de penser des ames saintes, mais encore être soi-même visiblement dans l'erreur. Elle ne veut donc rien moins qu'être damnée, quelques paroles que le transport lui fasse dire ; et tout ceci ne peut être que de ces excès, de ces amoureuses folies, que M. de Cambrai reprend cent fois, sans jamais répondre une seule aux passages exprès qu'on lui a produits [4], ni faire même semblant de les voir.

CHAPITRE X.

Inutilité des autres passages sur cette matière.

Après cela, il est inutile de rapporter toutes

[1] *Princ. propos.* — [2] *Ibid.* p. 61. — [3] Ci-dessus *ch.* IV. — [4] Ci-dessus *ch.* X.

les terribles exagérations que l'auteur se donne la peine de transcrire [1], comme pour étourdir les lecteurs et effrayer ceux qui ne savent pas que ce sont là des transports d'une ame qui se sent toute pénétrée de la corruption que notre nature porte dans son sein depuis le péché.

Quant à ce qu'on croit consentir aux violentes tentations, nous verrons bientôt ce que c'est; et je ne veux parler ici que du désespoir, qui n'est manifestement qu'exagération.

Que sert donc de remplir un livre des passages où la bienheureuse et tant d'autres se plaignent si amèrement, qu'il n'y a en eux que malice? Ce n'est là au fond qu'une explication de ce que disoit le saint apôtre : *Je ne trouve point de bien en moi* [2] : c'est-à-dire dans ma chair, dans ma convoitise : et un peu après : *Je ne fais pas le bien que je veux, mais je fais le mal que je ne veux pas* [3]; ce qui n'empêche pas qu'on ne dise avec une entière confiance : *Malheureux homme que je suis!* et : *Qui me délivrera? la grace de Dieu par Jésus-Christ notre Seigneur* [4].

Que si l'espérance même semble s'éclipser, c'est encore ce que disoit le même saint Paul, *contra spem, in spem : en espérance, contre l'espérance* [5]. Après cela, il ne reste plus de difficulté; et il seroit même inutile de produire les autres auteurs, qui sont tous résolus en celui-ci, s'il ne falloit montrer une fois combien de riens on tâche de faire valoir.

CHAPITRE XI.

Suite des auteurs.

Deuxième auteur : saint François de Sales : Vie de ce saint par M. l'évêque d'Évreux.

Ier PASSAGE.

« Il fallut enfin, dans les dernières presses » d'un si rude tourment, en venir à cette terri» ble résolution, que puisqu'en l'autre vie il de» voit être privé pour jamais de voir et d'aimer » un Dieu si digne d'être aimé, il vouloit au » moins, pendant qu'il seroit sur la terre, faire » tout son possible pour l'aimer de toutes les » forces de son ame, et dans toute l'étendue » de ses affections..... Le démon vaincu par un » acte d'amour si désintéressé lui céda la vic» toire [6]. »

[1] *Princ. prop. p.* 49, 55, 61, *etc.* — [2] *Rom.* VII. 18. — [3] *Ibid.* 19. — [4] *Ibid.* 24, 25. — [5] *Ibid.*. IV. 18. — [6] *Princ. prop. p.* 43.

IIe PASSAGE.

« Il a porté dans sa jeunesse, un assez long » temps, une impression de réprobation [1]. »

RÉPONSE.

Il a porté cet état, il a pris la résolution en cessant d'aimer dans la vie future, d'*aimer toujours* dans celle-ci : mais il a fait tout cela avec une pleine sécurité qu'il n'en seroit rien, il l'a fait par un de ces pieux excès que nous avons tant expliqués; je l'avoue : autrement, c'est le faire blasphémer ; et en approuvant son blasphème, blasphémer soi-même.

Ce qui étonne dans l'auteur du nouveau système, c'est qu'il ose dire que saint François de Sales, aussi bien que Blosius et les autres, dans de semblables épreuves, *sont bien éloignés de cette pleine sécurité* [2]. Mais c'est combattre ouvertement les principes des saints; c'est faire de la piété une forcenée qui désespère de son salut, que de lui ôter l'assurance que cette sorte de damnation ne peut pas être. On peut voir cette vérité expliquée à fond dans un autre endroit [3] ; mais ceci suffit.

CHAPITRE XII.

Suite des auteurs.

Troisième auteur : frère Laurent.

Nous verrons donc encore paroître le frère Laurent, qu'on a expliqué si clairement et tant de fois. « Il s'étoit toujours gouverné par amour, » sans aucun autre intérêt, sans se soucier s'il » seroit damné, ou s'il seroit sauvé [4].

» Il avoit une très grande peine d'esprit, » croyant certainement qu'il étoit damné. Tous » les hommes du monde ne lui auroient pas ôté » cette opinion........ Cette peine lui avoit duré » quatre ans..... Depuis il ne songeoit ni à para» dis ni à enfer. Toute sa vie n'étoit qu'un liber» tinage et une réjouissance continuelle. »

Cette autorité est si importante, qu'on la répète jusqu'à trois fois [5], tant on y a de confiance : on y ajoute, « qu'il avoit quelquefois de» siré de pouvoir cacher à Dieu ce qu'il faisoit » pour son amour, afin que n'en recevant point » de récompense, il eut le plaisir de faire quel» que chose purement pour Dieu. »

RÉPONSE.

Elle n'a qu'un mot : l'excès, l'exagération

[1] *Princ. prop. p.* 55. — [2] *II. Lett. en rép. à celle de M. de Meaux à quatre Lett. p.* 23. — [3] *Trois*e *écrit. quest. imp.* — [4] *Princ. prop. p.* 45. — [5] *Ibid. p.* 85, 99.

sortent partout dans les paroles de ce bon religieux : il croyoit être damné, sans perdre pourtant cette *pleine sécurité* dont nous avons tant parlé après les saints Pères : tout est fini par cette réponse.

Mais que veut-il dire, dans le fond, sur le paradis et sur l'enfer, dont il ne se soucie point? un autre mot le va expliquer. Il ne s'en soucie point du tout, et cela ne lui sert de rien ; à Dieu ne plaise : c'est se déclarer supérieur à David et à Moïse, aussi bien qu'à saint Paul qui l'a loué [1]. Il ne s'en soucie point, pour s'en occuper uniquement, principalement, finalement ; c'est ce qu'il veut dire, et il sent qu'il se faudroit oublier soi-même, plutôt que d'oublier Dieu, qui lui est plus cher que lui-même. C'est ce qui n'est pas en dispute ; et tout ce qui est au-delà ne peut être pris à la lettre sans une erreur insensée. « Sa vie, dit-il, est un libertinage et une réjouissance perpétuelle : » sans inquiétude, sans trouble, il est plus libre, il est plus content que tous les hommes du monde.

Au reste, quelque excessifs que soient ces passages, je n'y vois point, non plus que dans les autres, le sacrifice absolu ni l'impossible réalisé, ni l'absolue incapacité de raisonner, ni l'acquiescement simple à sa juste condamnation, ni les autres expressions qui font voir le dérèglement du nouveau système, où l'on enchérit sur les expressions les plus exagératives.

CHAPITRE XIII.

Sur le desir de cacher à Dieu ce qu'on fait pour lui.

Pourquoi ce desir? pour aimer Dieu purement et sans récompense: ne le peut-on sans cela, et sans faire Dieu aveugle? On le peut sans doute : mais c'est là, dit-on, un moyen de faire connoître la pureté de son amour. A qui le faire connoître ; à Dieu ou à nous? Ce n'est pas à Dieu, qu'on suppose n'en rien savoir : c'est donc à vous, pour vous donner le plaisir de connoître que vous aimez purement, vous le voulez ôter à Dieu. C'est donc vous que vous regardez, et non pas lui. Quoi! si vous ne supposez des absurdités, Dieu ne saura pas que vous l'aimez purement? bon gré, malgré, il faut bien entendre dans ce discours les saintes folies, le saint enivrement de l'amour.

CHAPITRE XIV.

Sur l'acquiescement simple : passages de saint François de Sales.

L'embarras du nouveau système paroît principalement dans l'acquiescement simple avec le consentement d'un directeur à la *perte de l'intérêt propre*, et, ce qui est encore plus clair, à sa *juste condamnation de la part de Dieu*, que croit mériter une ame qui se regarde invinciblement comme criminelle ; ce qui emporte nécessairement la damnation. Pour parer ce coup, l'auteur a recours à saint François de Sales, et, dit-il [1], le *terme* d'acquiescement simple » est » précisément celui dont saint François de Sales » se sert pour ces occasions. » *Précisément*, c'est tout dire ; mais examinons les passages.

Ier PASSAGE.

« Entre tous les essais de l'amour parfait, » celui qui se fait par l'acquiescement de l'esprit » aux tribulations spirituelles, est sans doute le » plus fin et le plus relevé. »

RÉPONSE.

La proposition de l'auteur regarde l'acquiescement à la *juste condamnation de la part de Dieu* [2] : le passage produit pour la soutenir, regarde l'*acquiescement à la tribulation spirituelle* : deux choses très différentes : c'est ainsi que l'auteur est précis.

IIe PASSAGE.

Il ne reste plus à l'ame « que la fine suprême » pointe d'esprit, laquelle attachée au cœur et » bon plaisir de Dieu, dit par un très simple » acquiescement : O Père éternel! mais toutefois ma volonté ne soit pas faite, mais la » vôtre [3]. »

RÉPONSE.

Le sens est : *O Père éternel!* je voudrois bien être quitte de cette privation des consolations et de cette peine accablante : mais je me soumets. Il s'agit donc de cette peine particulière, et non pas en général de la juste condamnation que mérite de la part de Dieu l'ame criminelle.

IIIe PASSAGE.

« Le sacré acquiescement se fait dans le fond » de l'ame en la suprême et plus délicate pointe » de l'esprit [4]. »

RÉPONSE.

On ne voit dans ce passage, non plus que dans les passages précédents, nulle mention de

[1] Ci-dessus ch. VI.

[1] *Princ. prop.* p. 38. — [2] *Ibid.* — [3] *Ibid.* p. 64. — [4] *Ibid.* p. 66.

perte absolue de l'intérêt propre, ni de juste condamnation méritée du côté de Dieu. Il s'agit du sincère acquiescement à la volonté divine qui nous envoie cette peine sans nous en montrer la fin : si ce n'est, ajoute le saint, « à la par- » tie haute où la foi nous assure que le trouble » finira. » Il s'agit donc d'une peine qui de sa nature doit finir, et non de la juste condamnation, dont l'effet est interminable. Voilà comme on prouve ce qui est promis si précisément et si solennellement.

CHAPITRE XV.

Réflexion sur les derniers passages.

Non seulement on ne trouve rien, dans les passages de l'auteur, qui revienne à ce qu'il promet : mais on y trouve le contraire.

Le premier passage regarde la résignation [1] : or nous avons démontré ailleurs, que la résignation, aussi bien que l'indifférence, à la porter au plus loin, se borne dans les privations des graces sensibles, sans jamais passer au-delà, ainsi qu'il est accordé par les Articles d'Issy.

Par-là s'explique le second passage qui n'est qu'une suite du précédent.

J'en dis autant du troisième, qui se trouve six lignes après dans la même page, et dans la continuation du même sujet. Il est donc très clairement démontré que les trois passages, qui devoient être précis, ont un sens tout opposé à l'auteur.

La réflexion qu'on doit faire ici, c'est que dans l'endroit le plus essentiel du nouveau système, où son auteur avoit besoin des passages les plus précis, et les avoit promis tels, il n'a fait que se jouer de son lecteur : par où l'on peut juger des autres passages, non seulement dans cette matière, mais encore dans toutes les autres.

CHAPITRE XVI.

Suite des auteurs.

Quatrième auteur : Louis de Blois.

« Un homme, dit-il [2], dans les épreuves, » abandonné à lui-même, croit qu'il ne lui reste » aucune connoissance de Dieu : il croit avoir » perdu tout son temps ; et dans ses actions, » quelque bonnes qu'elles soient, il croit offen- » ser le céleste époux. Celui qui n'est pas aban- » donné (*irresignatus*, dans le latin, qui n'est » pas résigné, qui n'est pas soumis à souffrir » ces peines) croit avoir tout perdu ; et par-là » étant tombé dans une profonde tristesse et un » horrible désespoir, il dit : C'est fait de moi, » je suis perdu. »

Blosius ajoute [1], qu'on doit « alors s'efforcer, » afin que d'un esprit abandonné et libre on » puisse dans l'intérieur être privé de Dieu » même, de soi, et de toutes les créatures, con- » servant une véritable paix. » Jusqu'ici sont les paroles citées de Louis de Blois, et l'on voit qu'il parle des épreuves comme un homme qui y a passé.

RÉPONSE.

Nous dirons bientôt ce que c'est que ces, *Je crois*, d'imagination. Tout le reste n'est qu'exagération : c'en est une d'un grand excès que cet *horrible désespoir:* l'on appelle de ce nom la tentation qui nous y porte, et à laquelle on croit souvent avoir consenti, quoiqu'il n'en soit rien.

Cette perte *intérieure de Dieu*, avec ce *total délaissement à soi-même*, est durant certains moments une privation de tout secours aperçu et sensible, pendant laquelle la concupiscence déploie tout ce qu'elle a de malins desirs. Mais ces assurances de sa damnation *sont accompagnées d'une sécurité*, qu'il n'est rien de tout cela, et n'en peut rien être ; puisque toujours on continue à servir Dieu *d'un esprit résigné et libre : animo resignato et libero*. De sorte que ce sont-là, comme dans la bienheureuse Angèle, et dans les autres, de pieux excès, et de ces sages folies du saint amour, semblables à celles de la croix où Jésus-Christ a signalé son amour par des excès au-dessus de toute raison, quand il a dit, *Mon Dieu! mon Dieu! pourquoi m'avez-vous délaissé?* A Dieu ne plaise que son ame sainte ait pu perdre sa sécurité dans cet effroyable délaissement. En cela il est imité par ses serviteurs, à leur manière, et selon la mesure qui leur est donnée dans les épreuves les plus violentes.

Nous avons vu néanmoins que l'auteur du nouveau système refuse de convenir de cette *sécurité* [2] ; mais c'est disputer contre les saints et contre une tradition constante, que de la nier : et ce qui la montre dans l'homme peiné de Blosius, c'est que cet homme exercé par une épreuve si rude est *en paix* [3], comme le rapporte l'auteur. J'ajoute que Blosius lui fait embrasser sa peine en ces termes : *Je vous salue, ô amertume très amère, pleine de toutes graces : Salve amaritudo amarissima, omni gratiâ plena* : sa

[1] *Am. de Dieu*, liv. IX, ch. III. — [2] *Princ. propos.* p. 47, 59, 124. *Blos. Inst. sp. opp.* t. I, p. 330, 331, 332.

[1] *Princ. propos.* p. 59. *Ibid.* p. 124. — [2] *II. Lett. en rép. à celle de M. de Meaux*. p. 25. — [3] *Princ. prop.* p. 59.

sécnrité est si grande, au milieu de sa damnation prétendue, qu'il y voit les graces jnsqu'à l'abondance.

Ce sont donc là de pieux excès, de pieuses exagérations, pour exprimer une peine extrême. Mais quelque fortes qu'elles soient, elles sont beaucoup au-dessous de ce que dit de sang-froid l'auteur du nouveau système, puisqu'il y ajoute avec la réflexion, dont Louis de Blois ne parle pas, « l'acquiescement simple à sa juste condamnation de la part de Dieu, l'incapacité de raisonner » en aucune sorte, et par conséquent l'inutilité de parler à cette ame désespérée, ni des dogmes de la foi, ni de la raison : choses si éloignées de Louis de Blois, qu'on n'y en voit pas le moindre vestige.

Il se faut bien garder de prendre pour acquiescement cet *abandon*, ou, pour mieux parler, cette *résignation*, *animus resignatus*, dont parle ce pieux abbé : c'est autre chose d'être résigné à porter sa peine, autre chose d'acquiescer à sa juste condamnation, qui comprend sa perte totale et irrémédiable.

Je reçois donc aisément ce que dit Blosius ; mais non pas ce qu'y ajoute le nouvel auteur : et c'est en vain qu'il rapporte les grandes approbations qu'a méritées un docteur qui est différent de lui par des caractères si marqués.

CHAPITRE XVII.

Règle pour entendre le *croire* des ames peinées.

Avant que de passer outre, pour entendre comment on a dit tant de fois, dans les passages précédents, qu'on croyoit être damné ; il faut distinguer trois sortes de *croire*. Il y a premièrement le *croire* de la partie raisonnable et supérieure, soit par opinion, soit par démonstration et par science, soit par la foi.

Le *croire* de la science et de la démonstration, s'appelle conviction et jugement fixe ; ce que saint Paul attribue aussi à la foi, qu'il a nommée *une conviction des choses qu'on ne voit pas* [1] : et ailleurs aussi *jugement*, conformément à cette parole : *Je n'ai pas jugé que je susse autre chose parmi vous si ce n'est Jésus-Christ* [2].

Il y a en second lieu le *croire* des songes, que l'on exprime aussi quelquefois par *voir* : *Je croyois voir, je voyois. Vous voyiez, ô roi!* disoit Joseph à Pharaon, et Daniel à Nabuchodonosor. C'est un *croire* d'imagination, auquel aussi se peut rapporter le *croire* de ceux dont l'imagination est blessée : Il croit être prince, il croit être ange : on ne dit pas qu'il le juge, ni qu'il en est convaincu, mais seulement qu'il le croit.

Enfin le troisième *croire* est celui des ames peinées qui croient consentir aux tentations, qui se voient perdues même sans ressource, et ne croient pas se pouvoir jamais arracher cette impression funeste.

Ce dernier *croire* de sa damnation tient quelque chose du précédent ; mais il suppose dans les ames saintes cette pleine sécurité, qu'il n'en est rien, ainsi qu'elle est expliquée ci-dessus, dans les Principes [1].

Quand l'auteur du nouveau système croit sauver ses *persuasions* et *convictions invincibles de sa juste réprobation* par ces *croire* d'imagination qu'on vient d'entendre, il abuse visiblement son lecteur. Car son *croire*, quoi qu'il puisse dire, n'est plus un *croire* d'imagination, non seulement par le caractère de *réflexion* et de *conviction* qu'il y ajoute ; mais encore à cause qu'il le réalise par ces trois effets positifs, par l'acquiescement simple, par l'avis du directeur, par le sacrifice absolu : ce qu'on ne trouve dans aucun des saints. Ils n'ont jamais supposé que les ames saintes, qui sont dans les peines, fussent incapables de tout raisonnement contre la parole expresse de saint Paul : *Que votre service soit raisonnable* [2] : ni par conséquent, qu'il ne soit plus question de leur proposer ni la raison, ni le dogme de la foi. Toute la pratique des saints, et notamment celle de saint François de Sales, est directement contraire à celle-là. Nous avons démontré ailleurs [3], selon les maximes de ce saint, qu'en quelques peines que soient plongées les ames, on leur doit toujours proposer la bonté de Dieu, qui ne leur manquera jamais ; et l'auteur du nouveau système l'a supposé avec nous dans les Articles d'Issy [4]. Ces vérités établies, continuons à examiner les auteurs qu'on nous objecte.

CHAPITRE XVIII.

Suite des auteurs.

Cinquième auteur : le bienheureux Jean de la Croix.

En pesant toutes les paroles d'un auteur si profond et si solide, on remarquera aisément ce qu'y ajoute le nouveau système.

Ier PASSAGE.

« L'ame voit plus clair que le jour, qu'elle

[1] Hebr. XI. 1. — [2] I. Cor. II. 2.

[1] Chap. IV. — [2] Rom. XII. 1. — [3] Trois^e écrit. n. 14. Entret. V. liv. III. Ep. 26 ; en d'aut. édit. 29. — [4] Art. XXXI.

» est pleine de maux et de péchés, car Dieu le » lui fait entendre [1]. »

RÉPONSE.

Elle voit tous les péchés dans la concupiscence qui en est la source, et dans le consentement qu'elle s'imagine y donner [2], quoique dans le fond de sa conscience elle ne se sente point coupable, puisque le plus souvent elle communie à son ordinaire, et n'abandonne point son oraison.

SUITE DU PASSAGE.

» Ses confesseurs la crucifient de nou» veau [3]. »

RÉPONSE.

En la condamnant comme si elle étoit tombée en ces peines par punition de ses péchés, et la fatiguant de *confessions générales* qui ne sont pas de saison : circonstance marquée par le bienheureux [4], et qu'il ne falloit pas omettre.

SUITE DU PASSAGE.

« Il n'est pas question de ceci ni de cela, » mais de les laisser dans cette purgation, en » les consolant et encourageant à vouloir « cela, tant qu'il plaira à sa divine majesté [5]. »

RÉPONSE.

Il y a ici deux conseils : l'un de laisser les ames dans cette purgation ; l'autre, de les consoler et encourager.

Par le premier conseil, on les oblige à *acquiescer* non pas *à leur juste condamnation de la part de Dieu;* à Dieu ne plaise : mais à la peine que Dieu leur envoie comme à une peine médicinale, en s'abandonnant à Dieu *comme à celui qui a soin de nous* [6] : *Quoniam ipsi cura est de vobis.*

Pour ce qui est du second conseil, si on avoit bien compris ce que c'est que les *consoler,* on n'auroit pas dit qu'il ne s'agit pas de leur annoncer le dogme de la foi, ni la bonté de Dieu envers nous, ni aucune raison, parceque cette ame en *est entièrement incapable*, car la consolation ne peut venir que de ces sources.

SUITE DU PASSAGE.

«Car jusqu'alors, quoi qu'elles fassent et quoi » qu'ils disent, il n'y a plus de remède [7]. »

[1] *Princ. prop. p. 48. Prologue des Œuv. du bienheureux Jean de la Croix.* — [2] Ci-dessus *ch. x.* — [3] *Princ. prop.* ibid. — [4] *Prologue.* — [5] *Princ. prop.* ibid. — [6] *I. Petr. v. 7.* — [7] *Princ. prop.* ibid.

RÉPONSE.

Il ne falloit pas tronquer ce passage en y retranchant ces mots essentiels : « Il n'y a point » de remède qui serve et profite à cette ame » pour sa douleur [1] : » quoique le remède lui serve beaucoup pour la soutenir. Ainsi il ne faut pas cesser de la consoler, bien que ces consolations, au lieu de diminuer sa douleur présente, souvent l'augmentent plutôt dans les moments [2], puisque, tout en les augmentant, elles ne laissent pas de lui apporter un grand quoiqu'imperceptible soutien : le bienheureux avoit parlé correctement ; mais on a outré sa doctrine en altérant son passage.

IIe PASSAGE.

« L'ame en cet état peut aussi peu de chose » que celui qui est dans un cachot obscur, les » fers aux mains et aux pieds, sans se pouvoir » remuer. »

RÉPONSE.

Je ne sais pas comment l'auteur ne sent point ici cette impuissance réelle mais divine, où l'ame se trouve, sans que les paroles des hommes puissent mettre fin à l'opération de Dieu, mais seulement soutenir les ames pendant qu'elle dure.

IIIe PASSAGE.

» Il lui semble clairement que Dieu l'aban» donne : c'est une peine lamentable de croire » que Dieu l'ait abandonnée [3]. »

RÉPONSE.

Tout ceci regarde le sensible. » L'ame, pour» suit-il, sent fort au vif l'ombre de la mort..... » elle consiste à se sentir sans Dieu, car tout » cela se sent ici.... Elle sent aussi le délaisse» ment des créatures dont elle se sent mépri» sée : » et ailleurs [4] : « Il est beoin qu'elle se » voie et se sente éloignée de tout bien. » Voilà ce qui se trouve dans tout le sensible ; mais tout cela n'est suivi d'aucun effet réel : point de sacrifice absolu ; point d'acquiescement simple, et quoique l'ame ne sente pas qu'elle doive jamais sortir de cette peine, elle demeure en son fond dans une pleine sécurité, pour les raisons qui ont été dites, et pour celles qu'on verra bientôt.

[1] *Princ. prop. p. 49. Obsc. nuit, liv.* II. *ch.* VII. *p.* 283. — [2] Ibid. *p.* 49. — [3] *Princ. prop. p.* 57. *Obsc. nuit, liv.* II. *ch.* VI. *p.* 279. — [4] *Princ. prop. p.* 58 *et* 124. *Obsc. nuit. liv.* II, *ch.* IX, *p.* 291.

IV[e] PASSAGE.

» Elle ne trouve aucune consolation ni aucun » appui en aucune doctrine, en aucun maître » spirituel [1]. »

RÉPONSE.

Aucune consolation ni appui sensible : car c'est ainsi qu'il faut entendre ce bienheureux, qui ne se seroit pas donné la peine d'écrire tant d'instructions pour les ames de cet état, s'il n'eût été assuré qu'elles y trouvoient de solides quoique peu sensibles soutiens.

Au surplus, elles ne sont pas si destituées de toute sensible consolation, qu'il ne « leur semble » qu'elles aiment Dieu, et qu'elles donneroient » mille vies pour lui, comme c'est la vérité ; » parceque ces ames aiment Dieu en ces travaux » avec vérité et grande efficace [2]. » Voilà donc deux choses : l'une, qu'elles aiment Dieu avec efficace ; l'autre, qu'au fond elles sentent bien qu'elles l'aiment jusqu'à donner pour lui mille vies. Mais ce qu'il y a ici de particulier, c'est que, dans les temps d'épreuves, leur amour, bien éloigné de les consoler, leur tourne en affliction, quand » elles croient voir en elles-» mêmes des causes d'être délaissées et rebutées » de celui qu'elles aiment et qu'elles desirent si » passionnément [4] : » et tout cela, je vous prie, qu'est-ce autre chose, qu'un jeux merveilleux de l'amour, et de ces excès, tranchons le mot après tant de saints auteurs, de ces sages folies qu'il inspire ?

V[e] PASSAGE.

» L'ame connoit en elle deux parties, la su-» périeure et l'inférieure, si distinctes qu'il lui » semble que l'une n'a rien de commun avec » l'autre, en étant très éloignée et très séparée : » et il est ainsi en un sens, parceque selon l'o-» pération qu'elle fait pour lors, qui est toute » spirituelle, elle ne communique point avec la » partie sensitive [5]. »

RÉPONSE.

A cause que Dieu opère » dans l'ame à l'obscur » et au désu des sens et puissances [6], » comme le bienheureux l'explique lui-même : c'est-à-dire, selon son style, qu'il la saisit indépendamment des images et des fantômes, de toute impression qui vient des sens, et même du discours, qui selon lui en dépend naturellement : en sorte que Dieu seul, et l'ame dans sa partie la plus spirituelle, connoissent ce qui se passe, sans que les sens y puissent rien pénétrer. Telles sont les dernières bornes où puisse être poussée la séparation des deux parties. Mais d'entreprendre de la pousser jusqu'au sacrifice absolu, jusqu'au simple acquiescement par l'avis d'un directeur [1], jusqu'à donner ce remède à la tentation du désespoir, et la vaincre en y succombant : c'est de quoi on n'a vu ici aucun vestige ; et par conséquent l'auteur du système jusqu'ici n'a rien dit du tout pour le soutenir. Voyons les autres passages.

CHAPITRE XIX.

PASSAGES SPÉCULATIFS.

Sur les suppositions impossibles.

Je prendrai ici une autre méthode que dans les chapitres précédents, et je rapporterai tout de suite les passages de comparaison, priant le lecteur attentif de penser s'il y trouvera la moindre parole qui revienne à l'entière incapacité de profiter de la raison et des dogmes de la foi, à l'acquiescement simple et au sacrifice absolu ; et si cet acquiescement n'est pas au contraire manifestement éloigné par la condition ou supposition impossible le plus souvent énoncée et toujours sous-entendue, selon le principe premier et troisième [2].

Premier auteur : saint Clément d'Alexandrie.

I[er] PASSAGE.

» Si quelqu'un, par supposition impossible, » demandoit au gnostique (à l'homme spirituel) » ce qu'il choisiroit, ou de la gnose de Dieu (de » la connoissance pratique accompagnée d'un » amour parfait), ou du salut éternel : et que » ces deux choses, qui sont la même, fussent sé-» parées, il choisiroit sans hésiter, la gnose de » Dieu (cette connoissance pratique), comme » celle qui surpasse la foi par la charité [3]. »

II[e] PASSAGE.

» Si par supposition il recevoit de Dieu la li-» berté de faire, sans être puni, les choses défen-» dues, quand il sauroit même qu'en les faisant » il auroit la récompense des bienheureux, et » qu'il seroit assuré que Dieu ne sauroit pas ses

[1] *Princ. prop.* p. 61. *Obsc. nuit*, liv. II, ch. VII, p. 283. — [2] *Prolog.* — [3] *Obsc. nuit*, liv. II, ch. VII (*sur la fin*), p. 283. — [4] *Ibid.* — [5] *Princ. prop.* p. 65, 66 *Obsc. nuit*, liv. II, ch. XXIII (*sur la fin*), p. 341. — [6] *Ibid.* et *Obsc. nuit*, liv. II, ch. XXIII *au commenc.*, p. 310.

[1] *Max.* p. 90. — [2] Ci-dessus ch. IV. — [3] *Princip. propos.* p. 6. *Strom.* liv. IV.

» actions, ce qui est impossible, il ne voudroit
» jamais rien faire contre la droite raison, choi-
» sissant le beau pour lui-même [1]. »

Deuxième auteur : saint Chrysostôme.

IIIe PASSAGE.

« Il faudroit être bon, quand même il n'y au-
» roit point de récompense promise [2]. »

IVe PASSAGE.

« L'apôtre dit : Je voudrois être anathème :....
» l'apôtre sentoit que beaucoup de gens ne le
» croiroient point.... Nous parviendrons à nous
» instruire de cet amour secret et nouveau :.... je
» n'ignore pas que les choses que j'en dis pa-
» roissent nouvelles et incroyables [3]. » Il oublie
que saint Chrysostôme suppose partout expres-
sément [4], que la condition étoit impossible : ce
qui étoit essentiel à cette matière.

Troisième auteur : Avila.

Ve PASSAGE.

« Nous ne devons pas regarder notre intérêt,
» mais seulement que sa volonté s'accomplisse,
» quand même elle seroit de ne nous donner ni
» les vertus que nous souhaitons, ni même le
» ciel auquel nous aspirons [5]. »

Quatrième auteur : Rodriguez.

VIe PASSAGE.

« Comme le démon disoit à un serviteur de
» Dieu dont parle Gerson : Tu ne seras pas sauvé ;
» il répondit : Je ne sers pas Dieu pour la gloire,
» mais parcequ'il est ce qu'il est [6]. »

Cinquième auteur : Sylvius.

VIIe PASSAGE.

« Il est permis d'aimer Dieu par le motif de la
» récompense, pourvu qu'on soit tellement dis-
» posé, qu'on l'aimeroit également, quand même
» il n'y auroit point de béatitude à attendre [7]. »

VIIIe PASSAGE.

« Il n'est pas permis d'aimer Dieu pour la ré-
» compense, en sorte que la vie éternelle soit ab-
» solument la dernière fin de notre amour, ou
» que nous aimions Dieu en vue d'elle, en sorte
» que sans elle nous ne l'aimerions pas.... Il
» doit donc être aimé, en sorte que nous prati-
» quions l'amour et les bonnes œuvres pour la
» béatitude comme pour la fin de ces œuvres ; mais
» que nous rapportions plus loin notre béatitude
» à Dieu, comme à la fin simplement dernière,
» étant disposés de sorte que nous voudrions l'ai-
» mer également, quand même nous n'en atten-
» drions pas la béatitude [1]. »

Sixième auteur : le cardinal Bona.

IXe PASSAGE.

« Si je savois que je dusse être anéanti, je
» vous servirois avec le même zèle : car ce n'est
» pas pour moi, mais pour vous, que je vous
» sers [2]. »

Xe PASSAGE.

« Rusbroc appelle cet état (d'épreuves ex-
» trêmes) combat de l'esprit de Dieu contre le
» nôtre ; et une sorte de désespoir : Taulère,
» pressure intérieure : Harphius, une langueur
» infernale, et une séparation de l'ame d'avec
» l'esprit. »

Septième auteur : sainte Thérèse.

XIe PASSAGE.

« Si l'ame pouvoit, elle chercheroit des inven-
» tions pour se consumer dans cet amour. S'il
» étoit nécessaire, pour la plus grande gloire de
» Dieu, qu'elle demeurât éternellement anéan-
» tie, elle y consentiroit de très bon cœur [3]. »
A quoi elle ajoute ailleurs [4], que « les ames de
» ce degré ne pensent point, pour s'exciter da-
» vantage à servir Dieu, à la gloire qui leur est
» préparée ; et qu'elle-même ne se soucie ni de
» vie, ni de béatitude, ni même de son avance-
» ment : parceque tous ses desirs se renferment
» dans la seule gloire de Dieu. »

Huitième auteur : saint François de Sales.

Nous passerons ici tous les passages où il s'a-
git de l'épreuve qu'il a expérimentée, et de l'ac-
quiescement, parcequ'ils ont déja été traités [5].

XIIe PASSAGE.

« Il aimeroit mieux l'enfer avec la volonté de
» Dieu, que le paradis sans la volonté de Dieu :
» oui, même il préféreroit l'enfer au paradis, s'il
» savoit qu'en celui-là il y eût un peu plus du
» bon plaisir divin qu'en celui-ci ; en sorte que
» si, par imagination de chose impossible, il sa-
» voit que sa damnation fût un peu plus agréa-

[1] *Princ. prop. p. 6. Strom. liv.* IV. — [2] *Prim. prop. p. 10.* — [3] *Ibid. p. 33.* — [4] *Hom.* XV *et* XVI *in Ep. ad Rom.* — [5] *Princ. prop. p. 13. 28.* — [6] *Ibid. p. 16, 44.* — [7] *Ibid. p. 17.*

[1] *Princ. prop. p. 32.* — [2] *Ibid. p. 18.* — [3] *Ibid. p. 98.* — [4] *Ibid. p. 16, 23.* — [5] Ci-dessus ch. 21.

» ble à Dieu que sa salvation, il quitteroit sa
» salvation, et courroit à sa damnation [1]. »

XIIIe PASSAGE.

« Si nous pouvions servir Dieu sans mérite, » ce qui ne se peut, nous devrions desirer de le » faire [2]. »

XIVe PASSAGE.

« Elles ne se parent pas pour être belles, ains » seulement pour plaire à leur amant, auquel, » si la laideur étoit aussi agréable, elles l'aime» roient autant que la beauté [3]. »

CHAPITRE XX.

Réponse, et remarques sur les passages précédents.

Voilà tous les passages que j'ai appelés spéculatifs, cités par l'auteur pour les conditions impossibles, et j'y ferai ces courtes remarques.

Ire REMARQUE.

On voit beaucoup de passages pour un sacrifice conditionnel du salut; on n'en trouve aucun pour le sacrifice absolu et pour l'acquiescement simple : c'est une preuve théologique que le premier est de tradition; et l'autre, une invention du nouveau système.

IIe REMARQUE.

Par le principe VI [4], la supposition impossible prouve bien qu'il y a un autre motif même principal de l'amour de Dieu, que celui de sa bonté bienfaisante, et ce sera la perfection de son excellente nature; mais elle ne prouve point que ce motif soit le seul.

IIIe REMARQUE.

Il paroit aussi, par ces mêmes suppositions, qu'elles se font avec assurance qu'on ne perd par-là ni le salut ni le desir d'y arriver, puisqu'on ne peut pas ne desirer point ce qu'on sait qu'il est impossible de ne desirer pas (par le principe I [5]).

IVe REMARQUE.

La sécurité que trouvent les Pères dans les actes des épreuves et dans ceux des suppositions impossibles, ne regarde pas seulement la béatitude naturelle, mais encore la surnaturelle, comme il paroit par les exemples de Moïse et de saint Paul, dont l'un parle du livre de vie, et l'autre de l'anathème ou séparation d'avec Jésus-Christ.

Ve REMARQUE.

Une autre raison pour montrer cette vérité, c'est que le sacrifice conditionnel et de supposition impossible étant un acte de charité et par conséquent d'amitié (par le principe V [1]), il suppose la correspondance et un amour réciproque; ce qui prouve que le desir de la jouissance y est nécessairement compris.

VIe REMARQUE.

De là il s'ensuit que tous les passages des pieux auteurs où l'on trouve qu'on ne se met point en peine de son salut, et que ce motif ne sert de rien pour s'encourager à servir Dieu; à la lettre seroient outrés et contraires à l'expresse définition du concile de Trente (par les principes VIII et IX [2]), sans la bénigne interprétation, qui consiste à dire, que la soustraction du salut, quand elle seroit possible, en vivant bien, n'empêcheroit pas que les actes de charité demeurassent les mêmes dans le fond et quant à la substance de l'acte.

VIIe REMARQUE.

Le dessein des pieux docteurs est de faire voir qu'il n'est pas permis d'aimer Dieu en sorte que la vie éternelle, et non pas la gloire de Dieu, soit seule et absolument la dernière fin; ou qu'on cessât d'aimer, si par impossible elle manquoit : ce qui paroit manifestement dans le huitième passage, qui est de Sylvius [3].

VIIIe REMARQUE.

L'abandon des saints à la volonté de Dieu, pour le temps et pour l'éternité, a pour fondement ce passage de saint Pierre : *Rejetant en lui toute votre sollicitude, à cause qu'il a soin de vous* [4] : ce qui fait dire à sainte Thérèse : « Je » m'abandonnois entièrement à ce Roi suprême, » pour disposer absolument de sa servante, se» lon sa sainte volonté, comme sachant mieux » que moi ce qui m'est utile [5] : » où l'on voit un dénouement parfait des passages qu'on nous objecte de la sainte.

IXe REMARQUE.

Les passages cinquième, treizième et quatorzième, où l'on semble renoncer aux mérites, s'il

[1] *Princ. prop. p. 20.* — [2] *Ibid. p. 22.* — [3] *Ibid. p. 92.* — [4] Ci-dessus *ch.* IV. — [5] *Ibid.*

[1] Ci-dessus *ch.* IV. — [2] *Ibid. ch.* VI. — [3] *Chap. précéd.* — [4] *I. Petr.* V. 7. — [5] *Vie, ch.* 27. *états d'or. liv.* IX.

étoit possible, et même aux vertus, dans la supposition que Dieu ne voulût pas nous les donner, n'ont rien de littéral; car pour les mérites, les vouloir ôter c'est vouloir diminuer les dons de Dieu. Pour les vertus, il y en a que Dieu ne veut pas toujours nous donner, par exemple celles qui ne sont pas de notre état ou besoin présent: mais les vertus substantielles de la religion, si on disoit autrement que par impossible et par une espèce d'excès, que Dieu ne voulût pas nous les donner, on contrediroit saint Paul, qui a prononcé : *La volonté de Dieu est votre sanctification* [1].

Xe REMARQUE.

Le réduit de cette doctrine, et de tout ce chapitre, est que les passages qu'on nous oppose prouvent bien que dans les épreuves on peut perdre, durant un temps, le sentiment du bien qu'on a; mais non pas avec le bien même ou le don de Dieu, le desir et la confiance de l'avoir au fond : ce qui rend entièrement inutiles tous les passages de comparaison qu'on fait tant valoir.

CHAPITRE XXI.

Autres propositions du nouveau système, sur le desir de plaire à Dieu.

Outre les dix propositions du nouveau système que nous avons rapportées, en voici deux étonnantes [2] : « On aimeroit autant Dieu, quand » même, par supposition impossible, il devroit » ignorer qu'on l'aime. » Sans doute on ne plaira pas à celui qui ne connoît rien, et ne sait pas même si on l'aime, puisqu'on ne lui plaît qu'en l'aimant : d'où il s'ensuivra, selon les principes de cet auteur, que le desir de l'aimer sera séparé du desir de lui plaire.

La démonstration en est claire, si l'on joint à la proposition qu'on vient d'entendre, celle où il est dit que par ces suppositions impossibles on prouve la séparation, non des choses, mais des motifs : parceque « les choses qui ne peu» vent être séparées du côté de l'objet, le peu» vent être du côté des motifs [3]. » Si donc on peut aimer Dieu sans desirer de lui plaire, le motif de plaire à Dieu peut être séparé du motif de l'amour qu'on a pour lui : pensée qui n'entra jamais dans l'esprit humain.

C'est aussi à quoi aboutissent les desirs de ceux qui voudroient cacher à Dieu ce qu'ils font pour son service, afin de l'aimer sans aucune vue de la récompense, ce qui emporte en même temps qu'on le veut aimer sans aucun desir de lui plaire, puisqu'on voudroit le pouvoir aimer sans qu'il le sût.

Mais cela étant, que deviendront tant de passages de l'Écriture et des saints, où toute la piété est réduite au desir et au bonheur de plaire à Dieu? Hénoch *plaît à Dieu, et par-là devient son ami : Placens Deo factus est dilectus* [1]. David ne demande qu'à lui plaire dans la région des vivants. Le caractère de tous les saints est d'être ceux qui lui plaisent : *Le Saint des saints met sa gloire à faire toujours ce qui plaît à son Père* [2] : et on croiroit pouvoir séparer du parfait amour de Dieu la volonté de lui plaire! Saint Paul met l'essentiel de la religion *à connoître Dieu, ou plutôt à être connu de lui* [3] : on ne peut donc pas desirer sérieusement de n'en être pas connu : tout ce qu'on trouve au contraire ne reçoit d'excuse que par ces sortes d'excès dont nous avons tant parlé; et les porter jusqu'à ôter au parfait amour le motif de plaire à Dieu, ne peut être qu'un mépris formel de sa parole.

CHAPITRE XXII.

Autre proposition sur l'indifférence à être heureux et malheureux.

« On aimeroit autant Dieu, quand même, par » supposition impossible, il voudroit rendre éter» nellement malheureux ceux qui l'auroient ai» mé [4] : » c'est dans le lieu déja allégué une autre proposition sur laquelle je fais quatre briè-ves remarques.

Ire REMARQUE.

Par cette supposition, l'auteur introduit l'indifférence à être heureux ou malheureux, d'où suit dans la créature une entière indépendance de tous les jugements de Dieu, qui ne peut faire ni bien ni mal à ceux que ni le bonheur ni le malheur, ni l'être même ou le non-être, n'intéressent en aucune sorte; puisqu'ils mettent la perfection à s'élever au-dessus de tout intérêt : comme il est clair de soi par les termes mêmes, et qu'il a été démontré ailleurs [5].

Que répondre? car ces prétendus parfaits sont en effet au-dessus du bonheur, et du malheur même éternel : ce sont des dieux indépendants de Dieu même; ou sans y être, ils s'y mettent en paroles seulement : et par un vain effort de leur esprit, ils ajoutent l'enflure à l'erreur.

[1] *I. Thess.* IV. 3. — [2] *Max.* p. 10, 11. — [3] *Ibid.* p. 28.

[1] *Sap.* IV. 10. — [2] *Joan.* VIII. 29. — [3] *Gal.* IV. 9. — [4] *Max.* p. 11. — [5] *Ve écrit de M. de Meaux. Rép. à quatre Lett.*

IIe REMARQUE.

Aussi cette indifférence à être heureux ou malheureux est inouïe parmi les hommes : on a bien vu des passages sur les suppositions impossibles; mais on n'a vu dans aucun auteur qu'on aimât Dieu toujours autant quand il voudroit rendre malheureux ceux qui l'auroient aimé : cette supposition étant directement contraire à la bonté infinie de Dieu, et à la nature de l'amour.

IIIe REMARQUE.

Saint Chrysostôme dit bien que saint Paul se dévouoit aux feux éternels, si Dieu le vouloit, pour sauver les Juifs : mais il n'a garde de supposer qu'il fût malheureux, puisqu'il auroit en ce qu'il vouloit, et que, par la définition du bonheur; on est heureux lorsqu'on a ce que l'on veut, et que l'on ne veut rien de mal : *beatus qui et habet quod vult, et nihil vult malè* : comme dit saint Augustin [1]. Conformément à cette doctrine, sainte Catherine de Gênes parloit ainsi [2] : « L'amour pur non seulement ne peut endurer, » mais ne peut pas même comprendre quelle » chose c'est que peine ou tourment, tant de » l'enfer qui est déja fait, que de tous ceux que » Dieu pourroit faire : et encore qu'il fût possi- » ble de sentir toutes les peines des démons et de » toutes les ames damnées, je ne pourrois jamais » croire que ce fussent peines, tant le pur amour » y feroit trouver de bonheur. »

IVe REMARQUE.

Il est étonnant que l'auteur rejette si loin l'indifférence du salut, puisqu'il admet celle de la béatitude éternelle, qui comprend en soi tous les biens et le salut même. Voilà donc, dans ces deux chapitres, deux nouvelles propositions des plus condamnables du système, quoique l'auteur ne les compte point parmi celles qu'il entreprend de justifier.

CHAPITRE XXIII.

Notes de M. de Cambrai sur les propositions.

M. de Cambrai donne d'abord une belle idée de son livre par ces paroles : « En justifiant » ainsi, dit-il [3], chaque proposition par une sim- » ple comparaison de mes paroles avec celles » des saints, je ne dois pas être accusé d'éblouir » le lecteur par de vaines subtilités. » Cela seroit vrai en partie, s'il n'omettoit pas plusieurs propositions des plus condamnables, ou qu'il n'eût point attaché à celles qu'il rapporte, une note qui les affoiblit et qui les déguise : c'est ce qui nous reste à considérer en peu de mots.

Le discours seroit infini, si nous avions à examiner parole à parole, les subtiles interprétations que donne l'auteur à l'intérêt propre éternel, à l'intérêt propre pour l'éternité, à la persuasion réfléchie, et aux autres expressions singulières et d'un sens du moins équivoque, qui composent le nouveau système. Selon le projet du livre que nous examinons, il ne s'agit pas de savoir si, en corrigeant les propositions que nous reprenons dans les Maximes des Saints, on les fera venir, bon gré ou mal gré, aux passages des pieux docteurs dont on s'autorise : il faut voir si ces saints auteurs ayant des paroles propres et même usitées, en ont cherché d'ambigues, d'extraordinaires, et qui sonnent si mal d'abord, qu'on n'y peut trouver assez de correctifs. Par exemple, que dirons-nous du personnage qu'on fait faire à un directeur dans les Maximes des Saints? on n'en vit jamais de semblable à celui-ci, qui, persuadé que dans les épreuves les hommes *incapables de tout raisonnement* ne seront point soulagés, ni par les bonnes raisons ni par le dogme de la foi, ne trouve point d'autre parti dans la direction, que celui de laisser faire à ces malheureux un sacrifice absolu par un acquiescement simple à leur juste condamnation. Si l'on trouve un tel directeur dans les livres spirituels, qu'on nous le montre; et s'il n'y en eut jamais, pourquoi, en faisant semblant de tempérer les expressions excessives des auteurs pieux, en emploie-t-on de plus excessives, auxquelles ils n'ont jamais pensé?

Mais, dira-t-on, j'apporte mes explications. Premièrement, vos explications ne se trouvent non plus dans vos auteurs que votre texte; mais, après tout, ce n'étoit pas là ce que vous aviez promis. Vous ne vouliez que comparer vos propositions avec les passages. A entendre votre projet, nous croyions trouver dans ces passages toutes vos propositions; et nous n'y trouvons que des tours d'esprit, et pas un mot approchant.

CHAPITRE XXIV.

Les notes sur la XIIe et la XIVe proposition, et leur absurdité manifeste.

Vous avez recours à vos notes sur la XIIe proposition qui regarde le sacrifice absolu. « Cette » proposition a deux parties : l'une, qu'on fait le

[1] *Rép. à quatre Lett. n. 15. Aug. de Trinit. lib.* XIII, *n.* 8; *tom.* VIII, *col.* 932. — [2] *Vie, ch.* 23. *Etats d'or. liv.* IX. — [3] *Princ. propos. p.* 5.

» sacrifice absolu de son intérêt propre ; l'autre, » qu'on est dans une impression de désespoir où » l'on dit comme Jésus-Christ : Mon Dieu ! » pourquoi m'avez-vous délaissé[1] ? » Pour la première partie, vous la tranchez en un mot, comme *étant sans difficulté*. Pour la seconde, *voici*, dites-vous, *les expressions des saints*. Vous ne les employez donc que pour celle-là ; la première passe toute seule à la faveur de vos notes, sans que vous osiez la soutenir d'aucune autorité.

Mais voyons encore quelles sont les notes qui vous affranchissent de la preuve que vous nous devez, *par des passages des saints plus forts que les vôtres*. C'est, dites-vous, que le sacrifice absolu de l'intérêt propre ne regarde pas le salut : *on sacrifie* seulement *la propriété ou la mercenarité* : et vous ajoutez, c'est aussi ce qu'on avoit à sacrifier, en passant *de l'état des justes imparfaits à celui des parfaits*. Tel est le dernier effort de votre théologie dans vos notes. Voilà deux choses précises : *Il ne s'agit pas du salut* : c'est la première : elle est étonnante ; consultons l'exemple que vous alléguez du sacrifice absolu, de l'acquiescement simple : vous le remarquez dans ces paroles de saint François de Sales, lorsqu'il dit, que, « puisqu'il » sera privé dans l'autre vie de voir et d'aimer » Dieu, il vouloit l'aimer du moins pendant » qu'il seroit sur la terre[2]. Le voilà, ce sacrifice que vous prétendez absolu : le voilà cet acquiescement que vous voulez être simple. Pour l'expliquer, il faut donc dire, selon vos principes, que ces expressions de voir Dieu ou ne le voir pas, d'aimer ou de n'aimer pas dans l'éternité, ne regardent pas le salut. C'est déja une absurdité inouïe : mais celle-ci est bien plus visible ; car enfin qu'a voulu sacrifier le saint, si ce n'est pas le salut? Il est aisé, répondent vos notes ; ce sont les *restes de propriété et de mercenarité*[3]. J'entends les paroles : dévoilons-en le mystère : les restes de propriété, de mercenarité, d'intérêt propre, sont, dans tous vos livres, les restes de l'*amour naturel de soi-même*, dont on se dépouille ; et c'est là qu'*on fait ce grand sacrifice du soin inquiet et de l'amour naturel de soi-même*[4]. Mais si c'est là ce grand sacrifice qu'a offert saint François de Sales en disant que s'il étoit privé de l'amour de Dieu dans l'éternité, il le pratiqueroit du moins de tout son cœur dans ce temps ; il faut qu'il ait voulu dire : Mon Dieu, puisque dans l'éternité je ne vous aimerai plus avec un soin naturel et inquiet, ni avec un amour naturel de moi-même, je vous aimerai du moins avec ce soin inquiet et cet amour naturel dans tout le cours de ma vie.

Que si l'on veut séparer le *soin inquiet* d'avec l'amour naturel des consolations, on n'évite pas l'inconvénient, puisque toujours le saint aura voulu dire, que, puisque dans la vie future il devoit être privé de consolation et d'appui sensible, il vouloit du moins les goûter dans celle-ci, qui est précisément le contraire de l'état où l'on prétend qu'il entroit, et où toutes les consolations sensibles devoient se perdre.

Il en faut donc revenir à nos principes : le sacrifice du saint, où il s'agissoit de voir Dieu ou ne le voir pas, d'aimer ou de n'aimer pas dans l'éternité, ne pouvoit regarder autre chose que la perte du salut : mais sous condition impossible ; mais avec la sécurité qui demeuroit dans le cœur, accompagnée des saints transports, des pieux excès d'un amour sans bornes.

Loin donc d'avoir rien prouvé par tant de passages, vous n'avez pas même touché la difficulté. Je n'ai pas besoin de vos notes : celles-ci me désabusent de toutes les autres ; l'intérêt propre n'est plus l'amour naturel, c'est le vrai desir de voir Dieu dans l'éternité : et c'est celui-là que vous faites sacrifier, par un sacrifice absolu, à saint François de Sales, à la bienheureuse Angèle, aux autres que vous citez. La réflexion qui vous fait nommer *réfléchie*, la *persuasion invincible de sa juste réprobation*, n'est pas une réflexion qui donne simplement occasion à cette même persuasion ; mais qui l'approuve si bien, qu'on en vient à sacrifier son salut par un acquiescement simple avec le consentement très véritable et très réfléchi d'un directeur.

Quand vous vous sauvez en disant et en répétant dans vos notes[1], qu'*apparent et imaginaire, ou de la seule partie inférieure, sont synonymes* dans votre langage, je ne vous puis croire ; puisque ces persuasions, que vous nommez apparentes, ont des effets si réels dans le sacrifice absolu et dans l'acquiescement simple. Aussi n'ignoriez-vous pas que Molinos n'eût pris autrement l'*apparent*. Les crimes qu'il autorisoit sous ces mots n'étoient que trop *intimes* et trop réels ; et pour vous éloigner autant de lui qu'il le méritoit, il falloit choisir d'autres termes que ceux qui vous sont communs avec ce faux spirituel.

Je n'ai non plus besoin de répéter le reste du nouveau système : tout aboutit à ce sacrifice, à

[1] *Princ. prop.* p. 54. — [2] *Ibid.* p. 45. — [3] *Ibid.* p. 54. — [4] *II. Lett. en rép. à M. de Meaux*, p. 21.

[1] *Princ. prop* p. 87.

cet acquiescement, comme à l'acte le plus parfait de la piété : ces desirs généraux pour toutes les volontés de Dieu[1], et même les plus cachées, préparent la voie à cet acquiescement : l'espérance n'est plus un motif, dès qu'il en faut venir jusqu'à la sacrifier : c'est là, comme je l'ai dit[2], et je ne crains point de le répéter encore une fois : *c'est là*, dis-je, *le point décisif* et la source de l'erreur; puisque c'est par-là qu'on est mené pas à pas à cet « acte barbare et » désespéré, de sacrifier, par un sacrifice ab- » solu, son bonheur même éternel, et d'acquies- » cer à sa perte, malgré la nature et malgré la » grace : » c'est aussi ce qui conduit insensiblement par l'indifférence du salut au dégoût du Sauveur; et sur cela j'ai encore à examiner une dernière proposition qui appartient aux épreuves.

CHAPITRE XXV.

Dernière proposition touchant la privation de Jésus-Christ dans les épreuves.

« Les ames contemplatives sont privées de la » vue distincte, sensible et réfléchie de Jésus- » Christ en deux temps différents : mais elles » ne sont jamais privées POUR TOUJOURS en » cette vie de la vue simple et distincte de Jé- » sus-Christ[3]. » C'est une des propositions du nouveau système, où il faut d'abord remarquer ces mots, *privées pour toujours*, et ceux-ci *vue simple et distincte de Jésus-Christ* ; ce qui emporte qu'on pourroit être privé de cette *vue simple et distincte*, à condition que ce ne fût pas *pour toujours en cette vie*.

L'auteur passe de là à marquer deux temps pour cette privation, dont le premier est la ferveur de la contemplation naissante : ce temps ne me regarde pas; mais le second temps est de mon sujet, puisqu'il appartient aux épreuves. « Secondement donc, une ame PERD DE VUE » Jésus-Christ dans les dernières épreuves[4] : » remarquez ces mots, *perd de vue;* et un peu après : « L'ame ne perd pas plus de vue Jésus- » Christ que Dieu. Mais toutes ces pertes ne » sont qu'apparentes et passagères, après quoi » Jésus-Christ n'est pas moins rendu à l'ame » que Dieu même. » Il n'y a nulle vérité dans ce discours. Ces pertes sont plus qu'*apparentes;* puisque ce retour de Jésus-Christ qui sera *rendu*, n'empêche pas la réalité de la privation, tant que dure ce temps d'épreuves. D'où l'auteur conclut, que « hors ces cas, l'ame la plus » élevée peut dans l'actuelle contemplation » être occupée de Jésus-Christ présent par la » foi[1]; » par conséquent dans *ces deux cas*, et en particulier *au cas des épreuves*, l'ame n'en peut être occupée : on ne peut dire avec saint Paul : *Je vis en la foi du Fils de Dieu, qui m'a aimé et s'est donné pour moi*[2] : car c'est encore en être occupé; c'est en être occupé que d'invoquer Dieu expressément et distinctement par Jésus-Christ, qui est alors présent par la foi : et encore qu'on puisse dire avec lui, *pourquoi me délaissez-vous?* ce doit être sans aucune vue distincte et particulière. Sur cette proposition, qui est la XXXIIe du livre que nous réfutons, la note dit qu'on n'est pas « privé pour » toujours de la vue simple et distincte de Jésus- » Christ[3]; » mais elle ne répond rien à cette induction naturelle, qu'on peut donc en être privé très long-temps, pourvu que ce ne soit pas pour toujours.

L'excuse que donne l'auteur à cette privation de Jésus-Christ dans les épreuves, c'est qu'elles sont courtes. Il oublie le docte et pieux cardinal Bona dans le livre et dans le chapitre qu'il en a cité[4], où il dit que « sainte Thérèse a été dans » ces épreuves affreuses dix-huit ans; saint » François, deux ans; sainte Claire de Mont- » falco, quinze ans; sainte Catherine de Boulo- » gne, cinq; sainte Marie Égyptienne, dix-sept; » sainte Marie-Madeleine de Pazzi, cinq ans, et » seize ans encore dans ces extrêmes délaisse- » ments; Henri Suzo, dix; Balthasar Alvarez, » seize; et Thomas de Jésus, vingt. »

Enfin, on fera durer cette privation aussi long-temps qu'on voudra, puisque la condition est seulement qu'on n'y soit pas *pour toujours en cette vie* : et durant tout ce temps, selon la note, non seulement on sera *privé de la vue sensible et réfléchie de Jésus-Christ*[5], ce qui ne laisseroit pas d'être pernicieux et insoutenable, mais encore *de la vue distincte du même Jésus-Christ* présent par la foi. On n'aura *qu'une vue confuse* et très générale de Jésus-Christ en Dieu, et sous prétexte que *l'ame croit alors avoir tout perdu* pour toujours, car c'est la supposition, elle *ne le verra plus que confusément*. Dans quel endroit de l'Évangile trouvera-t-on cette nouvelle doctrine?

[1] *Max.* p. 51. — [2] *Rép. à quatre Lett.* — [3] *Max.* p. 194. — [4] *Ibid.* p. 195.

[1] *Max.* p. 196. — [2] *Gal.* II. 20. — [3] *Princ. prop.* p. 121, 122, 123. — [4] *Instr. past.* p. 33 : *errata* sur cette page. *Via comp. cap.* 10. — [5] *Princ. propos.* note de la page 122.

CHAPITRE XXVI.

Quatre auteurs cités pour le cas des dernières épreuves.

Premier auteur : saint Augustin.

« On voit par-là combien il est vrai que nulle » chose ne doit nous arrêter, puisque le Sei- » gneur même, en tant qu'il est la voie, a voulu » non pas nous arrêter, mais que nous passas- » sions au-delà, de peur que nous ne nous atta- » chassions avec imperfection aux choses tem- » porelles qu'il a faites pour notre salut, afin que » nous méritions de parvenir à lui-même qui a » délivré notre nature des choses temporelles, » et qui l'a élevée à la droite du Père [1]. »

RÉPONSE.

Je prends à témoin les yeux du lecteur, s'il y a là un seul mot des dernières épreuves, ni de la privation de Jésus-Christ dans quelque temps que ce soit, ni d'autre chose que d'être introduit, mais toujours et en tout état par Jésus-Christ comme voie, à lui-même, comme vérité et comme vie. Cite-t-on de si longs passages, qui n'approchent pas seulement de la question, si ce n'est quand on veut manifestement éblouir le monde?

Deuxième auteur : Blosius.

Troisième auteur : le bienheureux Jean de la croix.

RÉPONSE.

Pour abréger, on n'a qu'à jeter les yeux un moment sur ces passages expliqués ailleurs [2], pour voir qu'ils ne font rien à la question, et ne contiennent pas un seul mot de Jésus-Christ.

Quatrième auteur : saint François de Sales.

« Prenez courage : car s'il vous a dénué des » consolations et sentiments de sa présence, c'est » afin que sa présence ne tienne plus à votre » cœur [3]. »

RÉPONSE.

Être *dénué des consolations et sentiments de présence*, est bien éloigné de *perdre Jésus-Christ présent par la foi*, de ne le voir plus *que confusément et sans vue simple et distincte;* et cela pour autant de temps qu'on voudra, pourvu seulement *que ce ne soit pas pour toujours en cette vie.*

[1] *Princ. prop.* p. 124. *S. Aug. lib.* I *de Doct. christ.* n. 38, tom. III, col. 17. — [2] Ci-dessus ch. XVI, XVIII; III[e] *pass.* — [3] *Princ. prop.* p. 125.

En un mot, nous avons fait voir, dans les auteurs, que le temps d'épreuve n'ôte pas la sécurité qu'on ne trouve qu'en Jésus-Christ, comme perpétuel médiateur et pontife toujours vivant, afin d'intercéder pour nous.

CHAPITRE XXVII.

Note sur l'involontaire en Jésus-Christ [4].

La variation de l'auteur sur ce sujet est surprenante : il s'est excusé de cette parole sans faire ce qu'il falloit pour en purger son livre. Flatté par de complaisants défenseurs, il l'a soutenue comme bonne, ainsi qu'il est démontré dans la Réponse à quatre Lettres, où je renvoie le lecteur. Il cesse de la soutenir dans la note sur la quinzième proposition [2] : il la défend de nouveau dans une nouvelle lettre, et il ne sait quel parti prendre. Ce qui est certain, c'est que pour établir la conformité des ames peinées avec Jésus-Christ *notre parfait modèle*, il l'a mise dans l'*involontaire* [3], qui, en Jésus-Christ, comme en nous, n'avoit aucune communication avec la partie supérieure.

CHAPITRE XXVIII.

Conclusion de cet ouvrage : l'auteur du nouveau système imagine de vains embarras.

J'ai rapporté environ quarante passages pour les comparer à quatorze ou quinze propositions condamnables, sur le seul sujet des épreuves, et il ne s'est trouvé nulle ressemblance qu'informe et confuse entre les uns et les autres, pas même dans les écrits de saint François de Sales, qui est celui dont on vante le plus la conformité. Cependant, comme s'il l'avoit démontrée, l'auteur du nouveau système nous veut faire imaginer un embarras invincible dans la condamnation de son livre des Maximes; et il tâche d'intéresser l'Église romaine dans sa cause, par ces paroles [4] : « L'Église romaine même a un inté- » rêt capital de soutenir ce langage (prétendu » des mystiques et des saints auteurs) qu'elle a, » pour ainsi dire, tant de fois canonisé avec les » saints qui l'ont parlé dans leurs écrits. Autre- » ment les hérétiques, les libertins, et tous les » autres hommes peu affectionnés au Saint-Siége, » ne manqueroient pas de dire que cette Église » varie selon les temps, qu'elle cède aux impres- » sions passagères, et qu'elle censure aujourd'hui » ce qu'elle donnoit hier pour la règle de la per-

[1] *Max.* p. 122. — [2] *Princ. propos.* p. 64. — [3] *Max.* p. 121, 123. — [4] *Princip. propos.* p. 127.

» fection. Par exemple, elle paroîtroit condamner dans mon livre des propositions qui sont » visiblement BIEN PLUS précautionnées, que » plusieurs de saint François de Sales, dont elle » dit dans son office solennel : *Par ses écrits* » *pleins d'une doctrine céleste, il a éclairé* » *l'Église, et a montré un chemin assuré et uni* » *pour arriver à la perfection.* Je laisse à juger » si c'est un bon moyen de détruire les quiétistes, et de remédier à tant d'autres maux de » l'Église, que de faire dire à tous ses ennemis, » qu'elle ne peut décider qu'en variant et en se » contredisant elle-même. »

Un auteur qui écrit en cette sorte, perd le respect, et semble vouloir épouvanter l'Église romaine en lui montrant, pour la rebuter, une discussion infinie et embarrassante de tant de passages, qui ne sont pas moins autorisés que ceux de saint François de Sales.

Mais Dieu a donné à son Église des règles certaines pour trancher ces difficultés. Et premièrement, la tradition se conserve toujours par certains actes publics et si notoires, que les novateurs eux-mêmes ne les peuvent nier. Ainsi la divinité du Fils de Dieu paroissoit dans l'adoration qu'on lui rendoit dans tous les temps, et qu'Arius trouvoit établie. La tradition du péché originel étoit conservée dans le baptême des enfants; et celle de la nécessité aussi bien que de l'efficace de la grace, par les prières de l'Église. Les mêmes prières de l'Église décident encore la question d'aujourd'hui : et on voit trop clairement que les vœux qu'elle pousse au ciel pour le salut, qui n'est autre chose au fond que la consommation de l'amour, ne peuvent pas y être contraires.

Sur cela nous avons l'aveu solennel de l'adversaire, puisqu'il est lui-même demeuré d'accord, que les motifs intéressés qu'il ôte aux parfaits « sont répandus dans tous les livres de l'É» criture sainte, dans tous les monuments les » plus précieux de la tradition; enfin, dans » toutes les prières de l'Église [1]. »

Nous n'avons pas besoin d'examiner avec lui sa nouvelle explication de l'intérêt propre; et il suffit, pour en condamner l'auteur, que ce qu'il ôte aux parfaits sous ce nom, est cela même qui est répandu, de son aveu, dans l'Écriture, dans la tradition, et dans les prières que le Saint-Esprit dicte à l'Église catholique.

Si, voyant ce pas avancé qui renversoit tout le système, il a voulu retourner en arrière, et soutenir que les motifs de l'*intérêt propre* n'étoient pas ceux de l'espérance chrétienne : loin d'avoir affoibli par-là ce que l'on concluoit naturellement contre lui, il n'a fait que l'affermir; puisque après tout il est certain que les motifs de l'espérance chrétienne sont en effet répandus *dans toute l'Écriture, dans tous les monuments de la tradition, dans toutes les prières de l'Église* : de sorte que c'étoit parler naturellement, que de les avoir expliqués par ces termes.

Qu'il dise après cela tant qu'il voudra, que ces motifs ne sont point les surnaturels, mais ceux des affections naturelles; cette explication trouvée après coup ne sert qu'à faire voir que, comme tous les autres novateurs, il se sent condamné par les paroles que l'impression de la foi commune avoit fait couler naturellement de sa plume; et quelles que soient maintenant ses expressions, il sera toujours véritable que les motifs dont il parloit, et qu'il vouloit ôter aux parfaits, étoient des » motifs répandus partout, » des » motifs révérés [1], » et des moyens révélés de Dieu « pour réprimer les passions, pour affermir » toutes les vertus, et pour détacher les ames » de tout ce qui est renfermé dans la vie pré» sente. » C'est ce que porte le III[e] article vrai : le faux concourt dans le même sens [2], puisqu'il y est avoué que ces précieux motifs, qu'on entreprend d'ôter aux parfaits, sont les » fondements » de la justice chrétienne; je veux dire, pour» suit l'auteur, la crainte qui est le commence» ment de la sagesse, et l'espérance par laquelle » nous sommes sauvés. »

Après cela, vouloir réduire ces *fondements de la justice chrétienne*, et tous ces motifs révérés qui ont tout le bon effet et toutes les propriétés qu'on vient d'entendre, aux magnifiques expressions de l'Apocalypse et des prophètes, où la gloire des enfants de Dieu est si vivement représentée par des images sensibles, qu'elles en pourroient exciter l'amour naturel; c'est un détour si visible, c'est un si manifeste affoiblissement de ce que la vérité avoit inspiré d'abord, que les oreilles chrétiennes ne le peuvent plus entendre que comme un jeu d'esprit dans la matière du monde la plus grave.

Ainsi, on est étonné, quand on entend un auteur se glorifier que les saints parlent comme lui, et qu'*ils sont même beaucoup moins précautionnés*: car à quoi attribuerons-nous le *sacrifice absolu*, avec toutes ses circonstances et avec l'*acquiescement simple à sa juste condamnation?* Est-ce une expression des saints? point du tout : on ne trouve rien de semblable dans leurs écrits. Est-ce donc une *précaution* du livre des Maximes pour adoucir les expressions des pieux

[1] *Max.* p. 33.

[1] *Max.* p. 33. — [2] *Ibid.* p. 34.

auteurs? au contraire, c'est ce qu'il y a de plus excessif et de plus outré dans ce livre. Laissant à part ces excès déjà traités ailleurs, lequel des saints a parlé comme on vient d'entendre parler, dans l'article III vrai et faux, un homme qui se glorifie d'être *le plus précautionné* de tous les mystiques, et d'avoir rendu plus corrects les premiers d'entre eux?

Après cela peut-on s'imaginer que l'Église puisse être en peine du fond de sa décision, ou s'inquiéter des passages qu'on lui objecte des siècles précédents? Les doctes savent que les ariens en avoient contre la divinité du Fils de Dieu d'aussi apparents, et en aussi grand nombre que ceux qu'on nous objecte. Mais sans s'étonner ni de leurs expressions, ni de leur sainteté, ni de leur nombre, l'Église a su distinguer le fond qui a toujours été constant, d'avec les expressions qui n'ont pas toujours été également précautionnées. Car si l'auteur du nouveau système se sent lui-même obligé à réduire saint François de Sales à des expressions plus correctes, il a reconnu qu'avant les disputes on peut être beaucoup moins précautionné, que depuis qu'elles sont émues, et qu'il ne faut pas s'étonner qu'on trouve quelque chose à expliquer et à tempérer dans les plus grands saints, sans préjudice du fond, qui demeure toujours inaltérable.

Quand donc aujourd'hui on veut faire craindre à l'Église romaine, que ses ennemis, qui sont ceux de la vérité et de Jésus-Christ, lui objecteront *une doctrine variable, différente selon les temps* [1], on est affligé de voir cette objection des *hérétiques*, des *libertins* et des *autres hommes peu affectionnés au Saint-Siége*, relevée par un évêque, qui doit savoir combien l'Église romaine est au-dessus de tels discours. Elle sait bien qu'en l'état où Dieu a mis la vérité en ce lieu d'exil, il y aura toujours de quoi lui faire un mauvais procès; mais elle sait qu'il y a aussi un point décisif par où l'on tranche les difficultés et l'on concilie tous les passages. Au reste elle est incapable de s'émouvoir de la malignité des contredisants, dont elle aura toujours à essuyer les oppositions et même les railleries tant qu'elle sera sur la terre. Accoutumée dès l'origine du christianisme à prendre le point de la décision, le fond, dis-je encore une fois, le fond ne la met jamais en peine; et quand il se trouveroit quelques saints auteurs qui se seroient quelquefois écartés de la vérité avant qu'elle fût bien reconnue, elle ne les dégraderoit pas de l'état ni de l'honneur de la sainteté, parce qu'elle suppose toujours qu'ils portoient dans leur sein la soumission qui les a sanctifiés.

Mais aujourd'hui, Dieu merci, nous ne sommes point en ce cas: les propositions du nouveau système ne se lisent dans aucun des saints: il en faut outrer les passages pour y trouver quelque idée de ces étranges propositions. Il faut outrer saint François de Sales, et lui faire avouer au pied de la lettre, que, privé de voir et d'aimer Dieu dans la vie future, il ne cessera de l'aimer du moins dans celle-ci: il faut outrer de la même sorte une Angèle de Foligny, et les autres pieux auteurs, pour leur faire parler le langage du livre des Maximes. Ainsi tous les embarras dont on tâche d'envelopper cette question en multipliant les passages des saints auteurs, disparoissent comme un vain nuage.

[1] *Princ. prop.* p. 127.

MANDEMENT

DE MONSEIGNEUR

L'ÉVÊQUE DE MEAUX

Pour la publication de la Constitution de notre saint père le pape Innocent XII, du 12 de mars 1699, portant condamnation et défense du livre intitulé : EXPLICATION DES MAXIMES DES SAINTS SUR LA VIE INTÉRIEURE, etc.

JACQUES-BÉNIGNE, par la permission divine, évêque de Meaux, aux doyens ruraux, curés et vicaires, et à tous les fidèles de notre diocèse, salut et bénédiction en notre Seigneur.

Dans l'obligation où nous sommes de condamner les fausses spiritualités, même dans les livres où elles paroissent avec leurs plus belles couleurs, quoique toujours sans l'autorité de l'Écriture et sans le témoignage des saints; nous parlerons avec d'autant plus de confiance, que cette condamnation est précédée d'une constitution apostolique, où la foi de saint Pierre et de l'Église romaine, mère et maîtresse des Églises, s'est expliquée en ces termes :

Condamnation et défense faite par notre très saint père Innocent, par la providence divine, pape XII, du livre imprimé à Paris en 1697, sous ce titre : *Explication des Maximes des Saints sur la vie intérieure*, etc.

INNOCENT pape XII, pour perpétuelle mémoire :

Comme il est venu à la connoissance de notre Siége apostolique, qu'un certain livre françois avoit été mis au jour sous ce titre : EXPLICATION

des Maximes des Saints sur la vie intérieure; par messire François de Salignac-Fénelon, *archevêque-duc de Cambrai, précepteur de messeigneurs les ducs de Bourgogne, d'Anjou et de Berry: à Paris, chez Pierre Auboin, Pierre Émery, Charles Clousier,* 1697; et que le bruit extraordinaire que ce livre avoit d'abord excité en France, à l'occasion de la doctrine qu'il contient, comme n'étant pas saine, s'étoit depuis tellement répandu, qu'il étoit nécessaire d'appliquer notre vigilance pastorale à y remédier; nous avons mis ce livre entre les mains de quelques-uns de nos vénérables frères les cardinaux de la sainte Église romaine, et d'autres docteurs en théologie, pour être par eux examiné avec la maturité que l'importance de la matière sembloit demander. En exécution de nos ordres, ils ont sérieusement et pendant un long temps examiné dans plusieurs congrégations, diverses propositions extraites de ce même livre, sur lesquelles ils nous ont rapporté de vive voix et par écrit ce qu'ils ont jugé de chacune. Nous donc, après avoir pris les avis de ces mêmes cardinaux et docteurs en théologie, dans plusieurs congrégations tenues à cet effet en notre présence; desirant, autant qu'il nous est donné d'en-haut, prévenir les périls qui pourroient menacer le troupeau du Seigneur, qui nous a été confié par ce pasteur éternel: de notre propre mouvement, et de notre certaine science, après une mûre délibération, et par la plénitude de l'autorité apostolique, condamnons et réprouvons, par la teneur des présentes, le livre susdit, en quelque lieu et en quelque autre langue qu'il ait été imprimé, de quelque édition et de quelque version qui s'en soit faite, ou qui s'en puisse faire dans la suite; d'autant que par la lecture et par l'usage de ce livre, les fidèles pourroient être insensiblement induits dans des erreurs déja condamnées par l'Église catholique: et outre cela, comme contenant des propositions, qui, soit dans le sens des paroles, tel qu'il se présente d'abord, soit eu égard à la liaison des principes, sont téméraires, scandaleuses, malsonnantes, offensent les oreilles pieuses, sont pernicieuses dans la pratique, et même erronées respectivement. Faisons défense à tous et un chacun des fidèles, même à ceux qui devroient être ici nommément exprimés, de l'imprimer, le décrire, le lire, le garder et s'en servir, sous peine d'excommunication, que les contrevenants encourront par le fait même et sans autre déclaration. Voulons et commandons, par l'autorité apostolique, que quiconque aura ce livre chez soi, aussitôt qu'il aura connoissance des présentes lettres, le mette sans aucun délai entre les mains des ordinaires des lieux, ou des inquisiteurs d'hérésie: nonobstant toutes choses à ce contraires. Voici quelles sont les propositions contenues au livre susdit, que nous avons condamnées, comme nous venons de marquer, par notre jugement et censure apostoliques, traduites du françois en latin.

I. Il y a un état habituel d'amour de Dieu, qui est une charité pure et sans aucun mélange du motif de l'intérêt propre... Ni la crainte des châtiments, ni le desir des récompenses n'ont plus de part à cet amour. On n'aime plus Dieu ni pour le mérite, ni pour la perfection, ni pour le bonheur qu'on doit trouver en l'aimant [1].

II. Dans l'état de la vie contemplative ou unitive, on perd tout motif intéressé de crainte et d'espérance [2].

III. Ce qui est essentiel dans la direction, est de ne faire que suivre pas à pas la grace avec une patience, une précaution et une délicatesse infinie. Il faut se borner à laisser faire Dieu, et ne porter jamais au pur amour, que quand Dieu par l'onction intérieure commence à ouvrir le cœur à cette parole, qui est si dure aux ames encore attachées à elles-mêmes, et si capable ou de les scandaliser ou de les jeter dans le trouble [3].

IV. Dans l'état de la sainte indifférence, l'ame n'a plus de desirs volontaires et délibérés pour son intérêt, excepté dans les occasions où elle ne coopère pas fidèlement à toute sa grace [4].

V. Dans cet état de la sainte indifférence, on ne veut rien pour soi; mais on veut tout pour Dieu: on ne veut rien pour être parfait ni bienheureux pour son propre intérêt; mais on veut toute perfection et toute béatitude, autant qu'il plait à Dieu de nous faire vouloir ces choses par l'impression de sa grace [5].

VI. En cet état on ne veut plus le salut, comme salut propre, comme délivrance éternelle, comme récompense de nos mérites, comme le plus grand de tous nos intérêts; mais on le veut d'une volonté pleine, comme la gloire et le bon plaisir de Dieu, comme une chose qu'il veut, et qu'il veut que nous voulions pour lui [6].

VII. L'abandon n'est que l'abnégation ou renoncement de soi-même, que Jésus-Christ nous demande dans l'Évangile, après que nous aurons tout quitté au dehors. Cette abnégation de nous-mêmes n'est que pour l'intérêt propre...... Les épreuves extrêmes, où cet abandon doit être

[1] *Explic. des Maximes*, etc. p. 10, 11, 15, *etc.* — [2] *Ibid.* p. 23, 24, *etc.* — [3] *Ibid.* p. 35. — [4] *Ibid.* p. 49, 50. — [5] *Ibid.* p. 52. — [6] *Ibid.* p. 52, 53.

exercé, sont les tentations, par lesquelles Dieu jaloux veut purifier l'amour en ne lui faisant voir aucune ressource, ni aucune espérance pour son intérêt propre, même éternel[1].

VIII. Tous les sacrifices que les ames les plus désintéressées font d'ordinaire sur leur béatitude éternelle sont conditionnels... Mais ce sacrifice ne peut être absolu dans l'état ordinaire. Il n'y a que le cas de ces dernières épreuves, où ce sacrifice devient en quelque manière absolu[2].

IX. Dans les dernières épreuves une ame peut être invinciblement persuadée d'une persuasion réfléchie, et qui n'est pas le fond intime de la conscience, qu'elle est justement réprouvée de Dieu[3].

X. Alors l'ame, divisée d'avec elle-même, expire sur la croix avec Jésus-Christ, en disant : *O Dieu! mon Dieu! pourquoi m'avez-vous abandonné?* Dans cette impression involontaire de désespoir, elle fait le sacrifice absolu de son intérêt propre pour l'éternité[4].

XI. En cet état une ame perd toute espérance pour son propre intérêt; mais elle ne perd jamais, dans la partie supérieure, c'est-à-dire, dans ses actes directs et intimes, l'espérance parfaite, qui est le desir désintéressé des promesses[5].

XII. Un directeur peut alors laisser faire à cette ame un acquiescement simple à la perte de son intérêt propre, et à la condamnation juste où elle croit être de la part de Dieu[6].

XIII. La partie inférieure de Jésus-Christ sur la croix ne communiquoit pas à la supérieure son trouble involontaire[7].

XIV. Il se fait, dans les dernières épreuves, pour la purification de l'amour, une séparation de la partie supérieure de l'ame d'avec l'inférieure... Les actes de la partie inférieure dans cette séparation, sont d'un trouble entièrement aveugle et involontaire; parceque tout ce qui est intellectuel et volontaire est de la partie supérieure[8].

XV. La méditation consiste dans des actes discursifs qui sont faciles à distinguer les uns des autres.... Cette composition d'actes discursifs et réfléchis est propre à l'exercice de l'amour intéressé[9].

XVI. Il y a un état de contemplation si haute et si parfaite, qu'il devient habituel; en sorte que toutes les fois qu'une ame se met en actuelle oraison, son oraison est contemplative et non discursive. Alors elle n'a plus besoin de revenir à la méditation, ni à ses actes méthodiques[1].

XVII. Les ames contemplatives sont privées de la vue distincte, sensible et réfléchie de Jésus-Christ en deux temps différents :... Premièrement, dans la ferveur naissante de leur contemplation... Secondement, une ame perd de vue Jésus-Christ dans les dernières épreuves[2].

XVIII. Dans l'état passif..... on exerce toutes les vertus distinctes, sans penser qu'elles sont vertus : on ne pense en chaque moment qu'à faire ce que Dieu veut, et l'amour jaloux fait tout ensemble qu'on ne veut plus être vertueux (pour soi), et qu'on ne l'est jamais tant que quand on n'est plus attaché à l'être[3].

XIX. On peut dire en ce sens que l'ame passive et désintéressée ne veut plus même l'amour en tant qu'il est sa perfection et son bonheur; mais seulement en tant qu'il est ce que Dieu veut de nous[4].

XX. Les ames transformées... en se confessant doivent detester leurs fautes, se condamner et desirer la rémission de leurs péchés, non comme leur propre purification et délivrance, mais comme chose que Dieu veut, et qu'il veut que nous voulions pour sa gloire[5].

XXI. Les saints mystiques ont exclu de l'état des ames transformées, les pratiques de vertu[6].

XXII. Quoique cette doctrine (*du pur amour*) fût la pure et simple perfection de l'Évangile marquée dans toute la tradition, les anciens pasteurs ne proposoient d'ordinaire au commun des justes que les pratiques de l'amour intéressé proportionnées à leur grace[7].

XXIII. Le pur amour fait lui seul toute la vie intérieure, et devient alors l'unique principe et l'unique motif de tous les actes délibérés et méritoires[8].

Au reste, nous n'entendons point, par la condamnation expresse de ces propositions, approuver aucunement les autres choses contenues au même livre. Et afin que ces présentes lettres viennent plus aisément à la connoissance de tous, et que personne n'en puisse prétendre cause d'ignorance, nous voulons pareillement, et ordonnons par l'autorité susdite, qu'elles soient publiées aux portes de la basilique du prince des apôtres, de la chancellerie apostolique, et de la cour générale au Mont-Citorio, et à la tête du Champ-de-Flore dans la ville, par l'un de nos huissiers, suivant la coutume, et qu'il en demeure des exemplaires affichés aux mêmes lieux :

[1] *Explic. des Max.* etc. p. 72, 73. [2] *Ibid.* p. 87. — [3] *Ibid.* — [4] *Ibid.* p. 90. — [5] *Ibid.* p. 90, 91. — [6] *Ibid.* p. 91. — [7] *Ibid.* p. 122. — [8] *Ibid.* p. 121, 123. — [9] *Ibid.* p. 164, 165.

[1] *Explic. des Max.* p. 176. — [2] *Ibid.* p. 194, 195. — [3] *Ibid.* p. 223, 228. — [4] *Ibid.* p. 226. — [5] *Ibid.* p. 211. — [6] *Ibid.* p. 235. — [7] *Ibid.* p. 261. — [8] *Ibid.* p. 272.

en sorte qu'étant ainsi publiées, elles aient envers tous et un chacun de ceux qu'elles regardent, le même effet qu'elles auroient étant signifiées et intimées à chacun d'eux en personne; voulant aussi qu'on ajoute la même foi aux copies, et aux exemplaires même imprimés, des présentes lettres, signés de la main d'un notaire public et scellés du sceau d'une personne constituée en dignité ecclésiastique, tant en jugement que dehors, et par toute la terre, qu'on ajouteroit à ces mêmes lettres représentées et produites en original.

Donné à Rome, à Sainte-Marie-Majeure, sous l'anneau du pêcheur, le douzième jour de mars M. DC. XCIX, l'an huitième de notre pontificat.

Signé J.-F. CARD. ALBANO.

Et plus bas :

L'an de N. S. J.-C. 1699, *indiction septième, le* 13 *de mars, et du pontificat de notre saint Père le Pape par la Providence divine Innocent XII l'an huitième, le Bref susdit a été affiché et publié aux portes de la basilique du prince des apôtres, de la grande cour d'Innocent, à la tête du Champ-de-Flore, et aux autres lieux de la ville accoutumés, par moi François Perino, huissier de notre très saint Père le Pape.*

Signé Sébastien VASELLO, maître des huissiers.

Une censure si claire et si solennelle a eu tout l'effet qu'on en pouvoit espérer; le même esprit de la tradition, qui a fait parler le chef visible de l'Église, lui a uni les membres : toutes les provinces ecclésiastiques de ce royaume ont reçu et accepté la constitution avec le respect et la soumission ordinaire; et nous avons eu la consolation tant desirée et tant espérée, de voir monseigneur l'archevêque de Cambrai s'y soumettre le premier, *simplement, absolument, et sans aucune restriction*[1] : en ajoutant même depuis, quelque pensée qu'il ait pu avoir de son livre, qu'il renonçoit à son jugement, pour se conformer simplement à celui du souverain Pontife.

Ainsi on ne songe plus à défendre un livre avec lequel on auroit à craindre, selon la constitution, d'*induire* les pieux lecteurs *à des erreurs déja condamnées par l'Église catholique;* et on *renonce* en termes exprès *à toute pensée de l'expliquer*, après que le Saint-Siége en a condamné les propositions en toutes manières : *soit dans leur sens naturel, soit dans la liaison de leurs principes.*

Les ennemis de l'Église, si attentifs aux divisions qui sembloient s'y élever, peuvent voir, par cet exemple, que ce n'est pas en vain qu'elle se glorifie en notre Seigneur du remède qu'il a opposé aux dissensions, en donnant un chef aux évêques et à l'Église visible, avec lequel tout le corps garde l'unité.

Nous rendons grace à Dieu d'avoir inspiré à notre saint père le pape Innocent XII, digne successeur de saint Pierre, une censure qui prévoit si bien les inconvénients des nouvelles spiritualités, tant dans la spéculative que dans la pratique, avec une si ferme volonté de surmonter les travaux d'un examen si pénible : et adhérant à son jugement, nous condamnons le livre susdit, intitulé *Explication des Maximes des Saints sur la vie intérieure*, etc., et lesdites vingt-trois propositions, avec les mêmes qualifications de la constitution apostolique, sans approuver les autres.

A ces causes, nous vous mandons de publier, dans vos prônes et prédications, la constitution ci-dessus traduite, avec notre présent mandement, pour être suivie et exécutée dans tout notre diocèse, selon sa forme et teneur : ordonnons qu'elle sera enregistrée au greffe de notre officialité, pour y avoir recours et être procédé par les voies de droit contre les contrevenants : défendons à toutes personnes de lire ledit livre, même de le garder, sous toutes les peines portées par la constitution; enjoignant sous les mêmes peines à ceux qui en auroient quelque exemplaire, de nous le remettre incessamment entre les mains.

Nous vous mandons pareillement, d'envoyer et signifier ces présentes à tous curés et vicaires, communautés séculières et régulières de notre diocèse, et autres qu'il appartiendra, soidisant exempts et non exempts, pour être lues, publiées et exécutées dans la même forme.

Donné à Meaux, dans notre palais épiscopal, le seizième jour du mois d'août, l'an mil six cent nonante-neuf.

Signé ✝ J.-BÉNIGNE, év. de Meaux.

Et plus bas :

Par le commandement de mondit seigneur,

ROYER.

Lu et publié en synode, le jeudi troisième jour de septembre, l'an mil six cent nonante-neuf.

[1] *Proc.-verbal de la Prov. de Camb. imprimé à Paris*, p. 16.

RELATION

DES

ACTES ET DÉLIBÉRATIONS

CONCERNANT LA CONSTITUTION EN FORME DE BREF DE N. S. P. LE PAPE INNOCENT XII,

Du douzième mars 1699.

Portant condamnation et prohibition du livre intitulé: Explication des Maximes des Saints sur la vie intérieure, *par messire François de Salignac-Fénelon, archevêque de Cambrai*, etc.,

Avec la délibération prise sur ce sujet le 23 juillet 1700, dans l'assemblée générale du clergé de France, à Saint-Germain-en-Laye.

EXTRAIT du procès-verbal de l'assemblée du clergé de France du jeudi vingt-deuxième juillet 1700, du matin, monseigneur l'archevêque-duc de Reims président.

Messeigneurs les commissaires nommés par la compagnie pour dresser la Relation de ce qui s'est passé dans l'Église de France au sujet de l'affaire de monseigneur l'archevêque de Cambrai, ont pris le bureau; et monseigneur l'évêque de Meaux, comme le plus ancien de messeigneurs les commissaires, a dit, qu'en exécution des ordres de la compagnie, messeigneurs de la commission et lui avoient examiné le plan qu'on pouvoit se former pour faire cette relation; qu'on étoit convenu de suivre le même ordre qu'avoit suivi l'assemblée de 1655, dans la Relation qu'elle avoit fait dresser de ce qui s'étoit passé en France au sujet de la doctrine condamnée par la constitution d'Innocent X, et de l'acceptation qui en avoit été faite; que sur ce plan on s'étoit proposé, dans la commission, de diviser la relation en deux parties, dont la première contiendroit sommairement ce qui avoit précédé le livre intitulé: *Explication des Maximes des Saints*, qui avoit donné lieu à la constitution en forme de bref de notre saint Père le Pape, du douzième de mars 1699; et la seconde contiendroit les actes, tant ceux qui ont saisi le Saint-Siége de la connoissance de cette affaire, avec le jugement qu'il en a porté par cette constitution, que ceux qui regardent l'acceptation de la même constitution: que la procédure qu'on avoit observée pour cette acceptation avoit été si régulière, qu'elle pourroit servir de modèle à la postérité, et qu'aussi elle avoit été précédée par les exemples de l'antiquité, et dès le temps du pape saint Léon le Grand; qu'à l'égard des exemples de pareilles Relations faites pour conserver aux siècles futurs la mémoire des faits importants à l'Eglise, on en remarquoit plusieurs dans les écrits de saint Athanase, de saint Hilaire et de saint Augustin; qu'au reste il ne pouvoit dissimuler à la compagnie la peine qu'il ressentoit de se voir contraint, par ses ordres, à rappeler dans son souvenir une affaire si douloureuse, non plus que de se dispenser de remarquer dans le fait que la Déclaration que monseigneur l'archevêque de Paris, aujourd'hui cardinal, monseigneur l'évêque de Chartres, et lui, avoient publiée de leurs sentiments sur le livre de monseigneur l'archevêque de Cambrai, ne fut pas donnée pour faire à l'Église une dénonciation de ce livre, comme il semble, par un procès-verbal, que l'a cru une province ecclésiastique, mais que ce fut par l'indispensable nécessité de justifier leur foi et la pureté de leurs sentiments. Mondit seigneur l'évêque de Meaux a ajouté qu'on trouvera, vers la fin de la Relation, une analyse des procès-verbaux des assemblées provinciales, avec des remarques pour en faire observer la parfaite uniformité; et que surtout on y verroit éclater la piété du Roi, attentive à conserver les droits des évêques dans l'acceptation de la constitution apostolique, S. M. n'ayant pas voulu en ordonner l'enregistrement et l'exécution, qu'après qu'elle auroit été reçue par toutes les provinces ecclésiastiques; qu'enfin après avoir représenté toutes ces choses à l'assemblée, il croyoit ne pouvoir mieux finir que par ce passage de saint Augustin, par lequel l'indifférence des nouveaux spirituels est si précisément réfutée[1]: *Quomodo est beata vita quam non amat beatus; aut quomodo amatur quod utrùm vigeat, an pereat, indifferenter accipitur?*

Après quoi monsieur l'abbé de Louvois a fait la lecture de la Relation; laquelle étant achevée, monseigneur l'évêque de Meaux a supplié l'assemblée d'ordonner qu'elle demeurât sur le bureau, afin que chacun de messeigneurs et messieurs les députés eût le loisir de l'examiner, et de faire ses réflexions sur ce qu'elle contient; mondit seigneur ajoutant que la commission la soumettoit avec un profond respect au jugement de la compagnie et des particuliers qui la composent.

L'assemblée, suivant l'avis de la commission, a ordonné que la Relation demeureroit sur le bureau.

EXTRAIT du procès-verbal de l'assemblée du vendredi vingt-troisième juillet 1700, du matin, monseigneur l'archevêque-duc de Reims président.

Messeigneurs les commissaires nommés par la compagnie pour la relation de l'affaire de monseigneur l'archevêque de Cambrai, ayant pris le bureau, monseigneur l'évêque de Meaux a dit, qu'il avoit seulement à ajouter à ce qu'il avoit dit le jour précédent, ce que messeigneurs de la commission avoient observé sur la conduite que l'assemblée de 1655 avoit tenue par rapport à la Relation qui fut faite alors par ses ordres: savoir, que ladite Relation ayant été approuvée, on ordonna qu'elle seroit signée par tous les deputés, insérée dans le procès-verbal, et imprimée dans un recueil séparé; qu'ainsi l'avis de la commission étoit qu'on suivît cet exemple, si la compagnie l'avoit agréable.

Délibération prise par province, l'assemblée a approuvé la Relation de ce qui s'est fait dans l'affaire de monseigneur l'archevêque de Cambrai, et a ordonné, suivant l'avis de la commission, qu'elle sera signée par tous messeigneurs et messieurs les députés, insérée dans le procès-verbal, et qu'il en sera fait incessamment une édition particulière.

RELATION.

La décision prononcée avec tant de poids et de connoissance par N. S. P. le pape Innocent XII, le 12 mars 1699, est si importante, et la manière de la recevoir et de l'exécuter dans le royaume,

[1] *Lib.* III *de Trinit. cap.* 8.

si sage et si canonique, qu'on n'en peut trop soigneusement recueillir les actes, qui se perdroient en demeurant dispersés. Les saints Pères [1] nous ont laissé plusieurs semblables recueils, où, pour l'instruction des fidèles, tant de leur âge que des siècles futurs, ils ont réduit les actes publics dans la suite d'un récit. La Relation de l'assemblée générale du clergé de France en 1655, composée sur ces beaux modèles, nous a été en cette occasion d'une si grande utilité, qu'il n'est pas permis de douter que celle qu'on aura dressée à cet exemple ne soit également profitable à la postérité. C'est aussi ce qui a porté l'assemblée générale de la présente année 1700, à nommer messeigneurs les évêques de Meaux, de Montauban, de Cahors et de Troyes, avec messieurs les abbés de Caumartin, de Pomponne, Bossuet et de Louvois, pour disposer cette affaire, et lui en faire le rapport.

La nouvelle spiritualité ou la nouvelle oraison, qu'on a voulu introduire dans ces dernières années en Italie et en France, a son fondement principal sur un prétendu amour pur ou amour désintéressé bien différent de l'amour de Dieu, que l'Ecriture et la tradition reconnoissent.

Dans cette nouvelle spiritualité, on appeloit intérêt non seulement les biens temporels, ou même dans l'ordre des biens spirituels les graces et les consolations sensibles, mais encore le salut que nous espérons en Jésus-Christ, la gloire éternelle quoiqu'elle soit celle de Dieu plus que la nôtre, la béatitude, la jouissance de Dieu, la vision bienheureuse. Toutes ces choses paroissent trop basses pour toucher les ames parvenues à ce prétendu pur amour. Tout ce qu'on avoit à chercher en Dieu, devoit être tellement détaché de nous, qu'il n'y eût aucun rapport. On oublioit que dès la troisième parole du commandement de l'amour divin, il étoit dit : *Vous aimerez le Seigneur votre Dieu*, au même sens qu'il fut dit à Abraham, *Je serai ton Dieu, et celui de ta postérité après toi* [2]; au même sens que David disoit si souvent : *O Dieu, mon Dieu!* pour marquer qu'il étoit à nous, et nous à lui, de cette façon particulière que saint Paul après Jérémie explique en disant : *Je leur serai Dieu, et ils me seront peuple* [3]; et dont encore il est écrit dans l'Apocalypse : *C'est ici le tabernacle de Dieu avec les hommes, et il habitera avec eux, et ils seront son peuple, et Dieu demeurant avec eux sera leur Dieu* [4].

[1] *Athanas. Apol. ad Constantium. Apol.* II *cont. Arian. Epist. ad solitar. de Synodo Arimin. Hilar. de Synod. August. de gestis Pelagii. Brevic. Collat*, etc.— [2] *Gen.* XVII. 7. — [3] *Jer.* XXXI. 33. *Hebr.* VIII. 10. — [4] *Apoc.* XXI. 3.

Cependant il se falloit élever au-dessus de cet amour que nous devons à Dieu *comme nôtre :* il avoit par cet endroit-là trop de liaison avec nous. Pour achever de poser l'état de la question et la matière des décisions ecclésiastiques, on ne doit point oublier que Jésus-Christ, comme Jésus-Christ et Sauveur, avoit trop de rapport à nous, pour être le digne objet d'une ame contemplative, animée du pur amour. Il ne falloit plus le regarder que comme *Dieu béni au-dessus de tout* [1], sans s'occuper volontairement de ce qu'il avoit voulu être fait pour nous : c'est-à-dire, *notre sagesse, notre justice, notre sanctification, notre rédemption* [2]; en un mot, *notre Emmanuel, Dieu avec nous* [3]. Tout cela nous devenoit comme indifférent : on ne se soucioit ni d'être damné; c'étoit-là ce qu'on appeloit la sainte et bienheureuse indifférence, dans un sens bien opposé à l'intention de ceux qui s'étoient servi de cette expression. On sacrifioit aisément, dans les dernières épreuves, ce qu'on tenoit si indifférent : on consentoit à sa damnation, en présupposant que Dieu la vouloit d'une volonté absolue, et on n'auroit pas voulu faire la moindre action pour en détourner le coup.

Quelles illusions prenoient la place des solides vérités qu'on laissoit en cette sorte au-dessous de soi; les exemples des béguards dans les siècles passés, et celui de Molinos en nos jours, le montrent assez. C'est là que venoient ces étranges épreuves qui réalisoient le péché pour aussi mieux réaliser la damnation; et on cherchoit un repos funeste dans un acquiescement absolu à sa perte.

La condamnation de Molinos, prononcée à Rome le 20 novembre 1687, par la bulle d'Innocent XI, rendit l'Église plus attentive à ces matières; et la France ne fut pas long-temps sans s'apercevoir qu'on répandoit depuis quelque temps dans tout le royaume une infinité de petits livres où les maximes du faux pur amour et de la nouvelle oraison étoient établies d'une manière si spécieuse, que, comme ceux de Molinos, ils étoient comptés parmi les livres de dévotion. Ceux qui se firent le plus remarquer par les gens instruits, furent les livres intitulés : *Moyen court*, et une *Interprétation sur le Cantique des Cantiques*; une femme avoit composé ces traités. Feu monseigneur l'archevêque de Paris la mit dans un monastère, où il fit faire contre elle quelques procédures dont il ne se trouve aucun vestige. Comme elle parut très obéissante, on se contenta de sa soumission; et sur la promesse qu'elle fit de ne plus écrire ni

[1] *Rom.* IX. 5. — [2] *I. Cor.* I. 30. — [3] *Is.* VII. 14.

dogmatiser, on lui laissa l'usage des sacrements.

Le mal se renouvelant et le bruit s'augmentant de plus en plus par les livres qu'on vient de nommer, qui se répandoient jusque dans les communautés, leur auteur demanda en particulier l'instruction de quelques évêques sur la nouvelle oraison et le prétendu amour pur : car pour les abominations qu'on regardoit comme les suites de ses principes, il n'en fut jamais question, et cette personne en témoignoit de l'horreur. Sur le reste elle proposa elle-même messeigneurs les évêques de Meaux et de Châlons, depuis archevêque de Paris, et aujourd'hui cardinal, avec feu M. Tronson, supérieur du séminaire de Saint-Sulpice. Il se tint à Issy, dans la maison de cette communauté, des conférences très secrètes sur la nouvelle spiritualité et sur les livres en question. Celle qui les avoit composés fut ouïe plusieurs fois; et s'étant retirée volontairement aux filles de Sainte-Marie de Meaux, elle et ses amis présentèrent divers écrits pour expliquer leurs sentiments, qu'ils soumirent à l'examen des juges qu'ils avoient choisis. Ce fut après les avoir examinés que les trois juges choisis crurent nécessaire d'opposer à la nouvelle oraison, et aux écrits qu'on présentoit pour la défendre, les trente-quatre Articles d'Issy, du 10 mars 1694. La suite des faits oblige ici à remarquer que M. l'abbé de Fénelon fut un de ceux qui écrivirent en faveur du prétendu amour pur, et de la nouvelle spiritualité, et qu'après avoir expliqué sur la matière ce qu'il trouva à propos, il souscrivit les Articles, étant déja nommé archevêque de Cambrai.

Pendant que l'on travailloit à ces instructions particulières, feu M. l'archevêque de Paris, qui veilloit de son côté contre l'erreur, publia son ordonnance du 16 octobre 1694, où entre autres livres les deux dont il a été parlé furent condamnés avec la nouvelle oraison.

Pareille condamnation fut prononcée par messeigneurs les évêques de Meaux et de Châlons dans leurs ordonnances des 16 et 25 avril 1695. Ces deux prélats insérèrent dans leurs ordonnances les trente-quatre Articles d'Issy pour l'instruction des fidèles. La dame retirée à Meaux, ainsi qu'il a été dit, les avoit déja souscrits, et souscrivit encore aux deux ordonnances où la censure de ses livres étoit contenue, et donna toutes les marques qu'on pouvoit attendre de sa soumission.

Monseigneur l'évêque de Chartres, qui le premier de tous les évêques du royaume avoit découvert dans son diocèse un commencement de l'introduction de la nouvelle oraison, et en avoit vu de ses yeux les mauvais effets; animé par le même esprit qui guidoit les autres prélats, condamna aussi, par son ordonnance du 21 novembre de la même année, les livres intitulés : *Le Moyen court*, et l'*Interprétation sur le Cantique des Cantiques*, avec un manuscrit du même auteur, qu'on répandoit dans son diocèse et ailleurs, sous le nom de *Torrens*, dont les fidèles extraits, insérés dans cette ordonnance, font assez voir les raisons de défendre et de censurer cet écrit pernicieux.

Le roi, touché à son ordinaire des intérêts de la religion, dont il est le protecteur, approuva ce que faisoient ces évêques; et tant de zèle, tant de précaution et de si justes mesures avec un si grand soutien, auroient étouffé le mal dans sa naissance, si, par un événement qu'on ne peut assez déplorer, monseigneur l'archevêque de Cambrai n'avoit mis au jour son livre intitulé : *Explication des Maximes des Saints sur la vie intérieure*, qui a renouvelé les disputes, et a excité comme en un moment par tout le royaume le soulèvement qu'on a vu.

Une circonstance remarquable de la publication de ce livre, fut de déclarer, dès la préface, que *deux grands prélats* (ce sont les propres paroles de cette préface) « ayant donné au public » trente-quatre propositions qui contiennent en » substance toute la doctrine des voies inté- » rieures, l'auteur ne prétendoit, dans cet ou- » vrage, que d'expliquer leurs principes avec » plus d'étendue. » Ainsi on ne laissoit aucun doute, que la doctrine de ce nouveau livre ne fût celle de ces deux prélats, c'est-à-dire, de messeigneurs les évêques de Châlons, déja élevé à l'archevêché de Paris, et de Meaux. Il ne s'agissoit que d'étendre plus ou moins leurs principes. L'auteur leur attribuoit les propositions, et ne se laissoit à lui-même autre part, en cette affaire, que celle de développer plus au long leurs sentiments. Par-là ils se trouvoient engagés malgré eux dans cette cause; le livre étant public, imprimé en langue vulgaire, avec privilége, avec le nom d'un si grand auteur, il falloit en désavouer ou avouer la doctrine : et ces deux prélats se virent réduits à cette nécessité.

Elle leur parut encore plus fâcheuse, lorsque, examinant la doctrine qu'on leur attribuoit, loin de la pouvoir accorder avec les Articles d'Issy, ils trouvèrent qu'elle ne faisoit que les éluder, et la jugèrent d'ailleurs si opposée à la saine théologie, qu'ils se crurent obligés à déclarer sur cela leur sentiment.

Ils se flattèrent long-temps de l'agréable espérance que monseigneur l'archevêque de Cambrai rentreroit dans les premiers sentiments de con-

fiance qu'il leur avoit témoignés dès le commencement de cette affaire. Mais ce prélat ne trouvant plus à propos de s'en rapporter comme auparavant à ses confrères, et résolu de soutenir sa doctrine malgré toute l'opposition qu'il y trouvoit en France, porta l'affaire au Saint-Siége par la lettre qu'on va transcrire ici tout entière, parcequ'elle est le fondement de la procédure qui fut commencée à Rome. La voici en latin et en françois, selon la traduction que l'auteur en publia quelque temps après.

EPISTOLA

AD SS. DD. INNOCENTIUM PAPAM XII.

Sanctissime Pater,

Quem de Sententiis Sanctorum et vitâ asceticâ librum nuperrimè scripsi, quamprimùm ad Beatitudinem Vestram summâ cum animi demissione et reverentiâ mittere decreveram. Hoc sanè debetur obsequium supremæ quâ omnibus Ecclesiis præes auctoritati, is significandus gratus animus pro illâ quâ me cumulasti munificentiâ. Verùm, ne quid in re tam gravi, et quæ mentes adeo exagitat, omittam; neve aliqua diversissimo linguarum ingenio æquivocatio subrepat, totum contextum summâ cum diligentiâ latinè vertendum duxi. Huic operi totus incumbo, nec mora, brevi ad pedes Beatitudinis Vestræ opusculum manuscriptum deferendum mittam.

O utinam, Beatissime Pater, utinam ego ipse munusculum humillimo ac devotissimo pectore offerens, apostolicâ benedictione donandus accederem! Sed, heu! molestissima diœcesis Cameracensis, hisce luctuosis belli temporibus negotia, et à Rege mihi credita puerorum regiorum institutio, tantum solatium me sperare vetant.

Quòd autem ad scribendum de vitâ asceticâ et contemplativâ animum impulit, hoc fuit imprimis, Sanctissime Pater, quod sanctorum sententias à sanctâ Sede toties comprobatas ab aliis in flagitiosissimos errores sensim detorqueri, ab aliis scilicet imperitis ludibria verti jamdudum senserim. Quietistarum dogma nefandum ac perfectionis speciem præ se ferens, in varias Galliarum partes, necnon et in Belgium nostrum, ubi cancer clam serpebat. Varia scripto alia minùs emendata, alia errori proxima passim lectitabant homines prurientes auribus. Ab aliquot sæculis multi mystici scriptores mysterium fidei in conscientiâ purâ habentes, affectivæ pietatis excessu, verborum incuriâ, theologicorum dogmatum veniali inscitiâ, errori adhuc latenti imprudentes faverant. Hinc acerrimus clarissimorum episcoporum zelus excanduit. Hinc triginta et quatuor Articuli, in quibus edendis egregii præsules me sibi adjungi non dedignati sunt. Hinc etiam illorum censuræ in libellos [1] quorum loca quædam in sensu obvio et naturali meritò damnantur.

At certè ita est hominum ingenium, Sanctissime Pater, ut dum vitium alterum refugiunt, in alterum oppositum incurrant. Præter expectationem nostram quidam hanc occasionem arripuerunt amorem purum et contemplativum quasi delirae mentis ineptias deridendi.

Medium iter aperiendum, à falso verum, à novo antiquum, à periculoso tutum secernendum esse ratus, id pro modulo tentavi: quod utrum præstiterim necne, tuum est, Sanctissime Pater, judicare; meum verò, in te Petrum, cujus fides nunquam deficiet, viventem et loquentem audire ac revereri.

Hoc in opusculo brevitati maxime studui, suadentibus peritissimis viris, qui et illusioni grassanti, et derisioni profanorum hominum remedium præsens et facilè adhiberi voluerunt. Ergo consulendum fuit, Sanctissime Pater,

LETTRE

A N. T. S. P. LE PAPE INNOCENT XII.

Très saint Père,

J'avois résolu d'envoyer au plustôt avec toute sorte de soumission et de respect à Votre Sainteté, le livre que j'ai fait depuis peu sur les Maximes des Saints pour la vie intérieure. La suprême autorité avec laquelle vous présidez à toutes les Eglises, et les graces dont vous m'avez comblé, m'imposoient ce devoir. Mais pour n'omettre rien dans une matière si importante, et sur laquelle les esprits sont si agités; et pour remédier aux équivoques qui peuvent naître de la diversité du génie des langues, j'ai pris le parti de faire avec soin une version latine de tout mon ouvrage. C'est à quoi je m'applique tout entier, et bientôt j'enverrai cette traduction pour la mettre aux pieds de Votre Sainteté.

Plût à Dieu, très saint Père, que je pusse, en vous présentant moi-même mon livre avec un cœur zélé et soumis, recevoir votre bénédiction apostolique! Mais les affaires du diocèse de Cambrai pendant les malheurs de la guerre, et l'instruction des princes que le roi m'a fait l'honneur de me confier, ne me permettent pas d'espérer cette consolation.

Voici, très saint Père, les raisons qui m'ont engagé à écrire de la vie intérieure et de la contemplation. J'ai aperçu que les uns, abusant des maximes des saints si souvent approuvées par le Saint-Siége, vouloient insinuer peu à peu des erreurs pernicieuses; et que les autres, ignorant les choses spirituelles, les tournoient en dérision. La doctrine abominable des quiétistes, sous une apparence de perfection, se glissoit en secret comme la gangrène en divers endroits de la France, et même de nos Pays-Bas. Divers écrits, les uns peu corrects, les autres fort suspects d'erreur, excitoient la curiosité indiscrète des fidèles. Depuis quelques siècles beaucoup d'écrivains mystiques, portant le mystère de la foi dans une conscience pure, avoient favorisé sans le savoir l'erreur qui se cachoit encore. Ils l'avoient fait par un excès de piété affectueuse, par le défaut de précaution sur le choix des termes, et par une ignorance pardonnable des principes de la théologie. C'est ce qui a enflammé le zèle ardent de plusieurs illustres évêques. C'est ce qui leur a fait composer trente-quatre Articles qu'ils n'ont pas dédaigné de dresser et d'arrêter avec moi. C'est ce qui les a engagés aussi à faire des censures contre certains petits livres [1], dont quelques endroits pris dans le sens qui se présente naturellement méritent d'être condamnés.

Mais, très saint Père, les hommes ne s'éloignent guère d'une extrémité sans tomber dans une autre. Quelques personnes ont pris ce prétexte, contre notre intention, pour tourner en dérision, comme une chimère extravagante, l'amour pur de la vie contemplative.

Pour moi, j'ai cru qu'il falloit, en marquant le juste milieu, séparer le vrai du faux, et ce qui est ancien et assuré d'avec ce qui est nouveau et périlleux. C'est ce que j'ai essayé de faire selon mes forces très bornées: de savoir si j'y ai réussi ou non, c'est à vous, très saint Père, à en juger, et c'est à moi à écouter avec respect, comme vivant et parlant en vous, saint Pierre, dont la foi ne manquera jamais.

Je me suis principalement appliqué à rendre cet ouvrage court; et en cela j'ai suivi le conseil des personnes les plus éclairées, qui ont desiré qu'on pût trouver un remède prompt

[1] *Moyen court et très facile*, etc. *Explicat. du Cant. des Cantiques.*

candidis animabus, quæ simplices in bono, nec adversùs malum satis cautæ, teterrimum monstrum floribus subrepens non dum senserant. Consulendum et criticorum fastidio qui traditiones asceticas, et aureas sanctorum sententias ab hâc virulentâ perditissimorum hominum hypocrisi secernere nolunt. Undè libellum uti vocabularium mysticæ theologiæ piis animabus, ne fines à patribus positos excederent, dandum esse arbitrati sunt.

Quapropter, Sanctissime Pater, quàm brevissimas potui definitiones verborum, quorum usus apud Sanctos invaluit, presso stylo conclusi, ac veluti censuræ pondere impudentissimam hæresim proterere conatus sum. Nec enim, ut mihi visum est, episcopum decuisset tot nefarios errores in lucem prodere, nisi continuò accederet indignatio pudica, et zelus domûs Dei. Absit tamen, Sanctissime Pater, ut tenuitatis meæ oblitus, id arroganter fecerim. Verùm supremæ Sedis auctoritas quod mihi deerat abundè supplevit. Veras de asceticâ disciplinâ, et de amore contemplativo sententias summi pontifices in perpendendis singulis scriptis auctorum qui Sanctorum catalogo adscripti sunt, sexcenties comprobaverunt. Igitur huic immotæ regulæ adhærens, inoffenso pede veros articulos condi posse speravi. Aliâ ex parte falsos quasi manuductus damnavi. Per omnia enim inhæsi decretis solemnibus, ubi sexaginta et octo propositiones Michaelis de Molinos à sanctâ Sede damnatæ sunt. Tanto oraculo fretus, vocem attollere non dubitavi.

Primò, actum permanentem et nunquam iterandum ut inertiæ et socordiæ interioris lethale veternum confutavi.

Secundò, distinctionem et exercitium necessarium singularum virtutum statui.

Tertiò, contemplationem jugem ac omninò perennem, ut repugnantem statui viatorum, quippe quæ peccata venialia, varia virtutum officia, mentis denique involuntarias evagationes excluderet, absolutè negavi.

Quartò, orationem passivam, quæ liberi arbitrii cooperationem realem in actibus meritoriis eliciendis excluderet, rejeci.

Quintò, nullam aliam quietem, cùm in oratione, tum in cæteris vitæ interioris exercitiis admisi, præter hanc Spiritûs sancti pacem quâ animæ puriores actus internos ita uniformes aliquando eliciunt, ut hi actus jam non actus distincti, sed mera quies, et permanens cum Deo unitas, indoctis videantur.

Sextò, ne amoris puri doctrina, tot Patribus Ecclesiæ, totque sanctis comprobata, Quietistarum erroribus patrocinari videretur, in eo maximè operam impendi ut quivis perfectus quovis amore gratuito incensus, spem, quâ salvi facti sumus, suo pectore foveat, secundùm quod ait Apostolus: *Nunc autem manent fides, spes, charitas, tria hæc; major autem horum est charitas.* Ergo semper speranda, cupienda, petenda nostra salus, etiam quatenus nostra quandoquidem eam vult Deus, et ad sui honorem vult ut eam ipsi velimus. Ita spes proprio in officio perseverat, non tantùm habitu infuso, sed etiam actibus propriis qui à charitate imperati et nobilitati, ut ait Schola, ad ipsius charitatis excelsiorem finem, nempe puram Dei gloriam, simplicissimè referuntur.

Septimò, asserui hunc statum puræ charitatis reperiri in paucissimis perfectis, et esse *tantummodo habitualem*. Qui *habitualem* dicit, absit ut dicat *inamissibilem* aut *expertem cujuscumque variationis*. Si quotidianis peccatis non vacet status ille, quantò magis admittit actus interdum elicitos qui quidem boni ac meritorii sunt, etiamsi paulò

et facile, non seulement contre l'illusion qui est contagieuse, mais encore contre la dérision des esprits profanes. Il a donc fallu songer aux ames pleines de candeur, qui étant plus simples dans le bien que précautionnées contre le mal, n'apercevoient pas cet horrible serpent qui se glissoit entre les fleurs. Il a fallu songer aussi au mépris des critiques qui ne veulent point séparer de la doctrine empestée des hypocrites, les traditions ascétiques, et les précieuses maximes des saints. C'est pourquoi on a jugé qu'il étoit à propos de faire une espèce de dictionnaire de la théologie mystique, pour empêcher les bonnes ames de passer au-delà des bornes posées par nos pères.

J'ai donc renfermé dans le style le plus concis qu'il m'a été possible, des définitions des termes que l'usage des saints a autorisés. J'y ai même employé le poids et l'autorité d'une censure pour tâcher d'écraser une hérésie si pleine d'impudence. Il m'a paru, très saint Père, qu'il y auroit quelque indécence qu'un évêque montrât au public ces erreurs monstrueuses, sans témoigner aussitôt l'indignation et l'horreur qu'inspire le zèle de la maison de Dieu. A Dieu ne plaise néanmoins que j'aie perdu de vue ma foiblesse, et que j'aie parlé avec présomption. L'autorité suprême du Saint-Siége a suppléé abondamment tout ce qui me manquoit. Les souverains pontifes, en examinant scrupuleusement tous les écrits des saints qu'ils ont canonisés, ont approuvé en toute occasion les véritables maximes de la vie ascétique et de l'amour contemplatif. Ainsi, en m'attachant à cette règle immuable, j'ai espéré de pouvoir dresser, sans aucun péril de m'égarer, les articles que j'ai donnés comme véritables. A l'égard des faux que j'ai condamnés, j'ai été conduit comme par la main; car je me suis proposé en tout pour modèle les décrets solennels par lesquels le Saint-Siége a condamné les soixante-huit propositions de Michel de Molinos. Fondé sur un tel oracle, j'ai osé élever ma voix.

Premièrement, j'ai condamné l'acte permanent, et qui n'a jamais besoin d'être réitéré, comme une source empoisonnée d'une oisiveté et d'une léthargie intérieure.

Secondement, j'ai établi la nécessité indispensable de l'exercice distinct de chaque vertu.

Troisièmement, j'ai rejeté, comme incompatible avec l'état du voyageur, une contemplation perpétuelle et sans interruption, qui excluroit les péchés véniels, la distinction des vertus, et les distractions involontaires.

Quatrièmement, j'ai rejeté une oraison passive, qui excluroit la coopération réelle du libre arbitre pour former les actes méritoires.

Cinquièmement, je n'ai admis aucune autre quiétude, ni dans l'oraison ni dans les autres exercices de la vie intérieure, que cette paix du Saint-Esprit avec laquelle les ames les plus pures font leurs actes d'une maniere si uniforme, que ces actes paroissent aux personnes sans science, non des actes distincts, mais une simple et permanente unité avec Dieu.

Sixièmement, de peur que la doctrine du pur amour, si autorisée par tant de Pères de l'Église, et par tant d'autres saints, ne parût servir de refuge aux erreurs des quiétistes, je me suis principalement appliqué à montrer qu'en quelque degré de perfection qu'on soit, et de quelque pureté d'amour qu'on soit rempli, il faut toujours conserver dans son cœur l'espérance par laquelle nous sommes sauvés, suivant ce que l'apôtre dit : *Maintenant ces trois choses, la foi, l'espérance, la charité, demeurent; mais la charité est la plus grande.* Il faut donc toujours espérer, desirer, demander notre salut, même en tant qu'il est notre salut, puisque Dieu le veut, et qu'il veut que nous le voulions pour sa gloire. Ainsi l'espérance se conserve dans son propre exercice, non seulement par l'habitude infuse, mais encore par ses actes propres, qui étant condamnés et ennoblis par la charité, comme parle l'École, sont rapportés très simplement à la sublime fin de la charité même, qui est la pure gloire de Dieu.

Septiemement, j'ai dit que cet état de charité ne se trouve que dans un petit nombre d'ames tres parfaites, et qu'il est en elles *seulement habituel*. Quand je dis *habituel*, à Dieu ne plaise qu'on entende un état *inamissible* ou *exempt de toute variation*. Si cet état est encore sujet aux péchés quotidiens, à combien plus forte raison est-il compatible avec des actes faits

moris puri et gratuiti; sufficit ergo ut plerumque in eo statu actus virtutum charitate imperante et informante exerceantur. Hactenus omnia, triginta et quatuor Articulis episcoporum consona.

Opusculo à me in lucem edito adjungam, Sanctissime Pater, antiquorum Patrum, ac recentiorum sanctorum de amore puro et contemplativo sententiarum manuscriptam collectionem. Ita quod priori in opusculo simplici expositione declaravi, posteriori in opusculo omnium sæculorum testimonia ratum facient. Utrumque opus, Beatissime Pater, sanctæ Romanæ Ecclesiæ cæterarum matris et magistræ judicio submitto totis præcordiis; mea meque ipsum uti filium obsequentissimum Beatitudini Vestræ devoveo. Quod si libellus gallicè scriptus ad Beatitudinem Vestram jam pervenerit, hoc unum impensissimè oro, Sanctissime Pater, ne quid statuas, ante perlectam quam brevi missurus sum latinam versionem. Quid superest nisi ut diuturnam incolumitatem exoptem ei qui incorrupto animo Christi regnum procurat, et cum tanto catholici orbis applausu claris propinquis sit: *Ignoro vos?* His quotidianis votis Ecclesiæ decus ac solatium, disciplinæ instaurationem, propagationem fidei, errorum et schismatum extirpationem, amplam denique summo Patrifamilias messem exopto. Æternum ero,

SANCTISSIME PATER,

Beatitudinis Vestræ

Humillimus, obsequentissimus, ac devotissimus filius et servus,

FRANCISCUS, archiepiscopus dux Cameracensis.

de temps en temps, qui ne laissent pas d'être bons et méritoires, quoiqu'ils soient un peu moins purs et désintéressés. Il suffit, pour cet état, que les actes des vertus y soient faits le plus souvent avec cette perfection que la charité y répand, et dont elle les anime. Toutes ces choses sont conformes aux trente-quatre Articles.

Je joindrai, très saint Père, au livre que j'ai publié, un recueil manuscrit des sentiments des Pères et des saints des derniers siècles, sur le pur amour des contemplatifs, afin que ce qui n'est que simplement exposé dans le premier ouvrage, soit prouvé dans le second par les témoignages et par les sentiments des saints de tous les siècles. Je soumets du fond de mon cœur, très saint Père, l'un et l'autre ouvrage au jugement de la sainte Église romaine, qui est la mère de toutes les autres, et qui les a enseignées. Je dévoue et ce qui dépend de moi, et moi-même, à Votre Sainteté, comme le doit faire un fils plein de zèle et de respect. Que si mon livre françois a déja été porté à Votre Sainteté, je vous supplie très humblement, très saint Père, de ne rien décider sans avoir vu auparavant ma traduction latine, qui partira tout au plus tôt. Que me reste-t-il à faire si ce n'est de souhaiter un long pontificat à un chef des pasteurs qui gouverne avec un cœur désintéressé le royaume de Jésus-Christ, et qui dit avec l'applaudissement de toutes les nations catholiques à son illustre famille : *Je ne vous connois point?* En faisant tous les jours de tels vœux, je crois demander la gloire et la consolation de l'Église, le rétablissement de la discipline, la propagation de la foi, l'extirpation des schismes et des hérésies, enfin l'abondante moisson dans le champ du souverain Père de famille. Je serai à jamais,

TRÈS SAINT PÈRE,

De Votre Sainteté

Le très humble, très obéissant et très dévoué fils et serviteur,

FRANÇOIS, *archevêque duc de Cambrai.*

Ce qu'il y a de considérable, dans le fait, est, premièrement, que cette lettre de monseigneur l'archevêque de Cambrai saisissoit le Pape, et lui demandoit un jugement. Secondement, que l'auteur promettoit à Sa Sainteté une traduction latine de son livre, selon laquelle il demandoit d'être jugé, *pour remédier*, disoit-il, *aux équivoques qui peuvent naître de la diversité des langues*. Troisièmement, qu'il entroit en diverses explications de son livre et de ses intentions : et enfin, qu'il répétoit une et deux fois, qu'il ne prétendoit dans ce livre que de suivre les trente-quatre Articles d'Issy, ainsi qu'il l'avoit déclaré dans la préface de son livre.

Monseigneur l'archevêque de Paris, et monseigneur l'évêque de Meaux, qui savoient l'affaire engagée, et le Pape saisi par cette lettre ; voyant aussi que d'ailleurs on les appeloit toujours en témoignage, se sentirent enfin obligés à se déclarer : ce ne fut pas sans continuer autant qu'ils purent les voies amiables, comme leur commun caractère et leur ancienne amitié les y obligeoient. Monseigneur l'évêque de Chartres, en qui monseigneur de Cambrai témoignoit une confiance particulière, s'étoit joint à eux pour l'examen, tant de l'affaire dans le fond, que des expédients pour la terminer d'une manière paisible. Mais après une longue attente pendant l'espace d'environ six mois, sans prétendre rien prononcer dans la cause dont cet archevêque avoit déja saisi le Pape, et sans même dénoncer le livre, mais seulement pour la décharge de leur conscience, ils publièrent leur Déclaration du 6 d'août 1697 ; et monseigneur l'évêque de Chartres s'unit avec eux, pour les raisons qui sont exposées dans la même Déclaration.

Quelque temps après, monseigneur l'archevêque de Paris publia son Instruction pastorale, du 7 d'octobre 1697, *sur la perfection chrétienne, et sur la vie intérieure, contre les illusions des faux mystiques* ; où, après avoir instruit son troupeau du fond de la matière, il ne manqua pas d'expliquer que s'il ne prononçoit pas, comme il le pouvoit, sur le livre qui faisoit alors tant de bruit, c'étoit par respect pour le Pape qui l'examinoit.

Monseigneur l'évêque de Chartres publia aussi sa Lettre pastorale, du 10 de juin 1698, sur le livre intitulé : *Explication des Maximes des Saints, et sur les explications différentes que monseigneur l'archevêque de Cambrai en a données* ; et il y déclara qu'on devoit attendre avec soumission le jugement du Saint-Siége, où la cause avoit été portée.

On n'entrera pas plus avant dans le particulier

des ouvrages qu'on a publiés sur ce livre, et on se contentera de louer le zèle et la doctrine des prélats qui ont travaillé si utilement à la défense de la bonne cause. Il ne faut pas oublier, pour l'éclaircissement du fait, que pendant un temps si considérable, où monseigneur l'archevêque de Cambrai défendoit son livre, il ne s'est trouvé dans toute la chrétienté aucun auteur connu qui ait entrepris de le soutenir.

Tout l'univers est témoin de l'application infatigable de notre saint pere le Pape dans un examen que les nouvelles explications du livre rendoient tous les jours plus difficile : mais tous les incidents qu'on faisoit naître, pour ainsi dire, à chaque pas, loin de décourager le saint pontife, n'ont fait qu'enflammer son zèle. Non content des congrégations qu'il faisoit tenir sans relâche, et du compte qu'on lui en rendoit tous les jours, ce saint pape, pressé du desir de donner la paix à l'Église par une décision exacte et digne de la chaire de saint Pierre, les tenoit lui-même longues et fréquentes; et secondé par les cardinaux qui continuoient sous ses ordres leurs utiles et édifiants travaux, après une discussion si publique et si solennelle de chaque proposition, et après avoir imploré et fait implorer durant plusieurs jours l'assistance du Saint-Esprit, il publia la constitution en forme de bref que nous allons rapporter.

SANCTISS. D. N. D. INNOCENTII DIVINA PROVIDENTIA PAPÆ XII.

DAMNATIO ET PROHIBITIO

Libri, Parisiis anno MDCXCVII impressi, cui titulus : *Explication des Maximes des Saints sur la vie intérieure, etc.* *.

INNOCENTIUS PAPA XII,

Ad perpetuam rei memoriam :

Cum aliàs ad Apostolatùs nostri notitiam pervenerit in lucem prodiisse librum quemdam gallico idiomate editum, cui titulus : *Explication des Maximes des Saints sur la vie interieure, par messire François de Salignac-Fénelon, archevêque-duc de Cambrai, précepteur de messeigneurs les ducs de Bourgogne, d'Anjou et de Berri. A Paris, chez Pierre Aubouin, Pierre Emery, et Charles Clousier*, 1697; ingens verò subinde de non sanâ libri hujusmodi doctrinâ excitatus in Galliis rumor adeo percrebuerit, ut opportunam pastoralis vigilantiæ nostræ opem efflagitaverit; nos eumdem librum nonnullis ex venerabilibus fratribus nostris S. R. E. Cardinalibus, aliisque in sacrâ theologiâ magistris, maturè, ut rei gravitas postulare videbatur, examinandum commisimus. Porrò hi mandatis nostris obsequentes, postquam in quamplurimis congregationibus varias propositiones, ex eodem libro excerptas, diuturno accuratoque examine discusserant, quid super earum singulis sibi videretur, tam voce quàm scripto nobis exposuerunt. Auditis igitur in pluribus itidem coram nobis desuper actis congregationibus memoratorum Cardinalium, et in sacrâ theologiâ magistrorum sententiis, Dominici gregis nobis ab æterno Pastore crediti periculis, quantùm nobis ex alto conceditur, occurrere cupientes, motu proprio, ac ex certâ scientiâ et maturâ deliberatione nostris, deque apostolicæ potestatis plenitudine, librum prædictum ubicumque, et quocumque alio idiomate seu quâvis editione, aut versione, huc usque impressum, aut in posterum imprimendum, quippe ex cujus lectione et usu fideles sensim in errores ab Ecclesiâ catholicâ jam damnatos induci possent; ac insuper tanquam continentem propositiones, sive in obvio earum verborum sensu, sive attentâ sententiarum connexione, temerarias, scandalosas, malè sonantes, piarum aurium offensivas, in praxi perniciosas, ac etiam erroneas, respectivè, tenore præsentium damnamus et reprobamus; ipsiusque libri impressionem, descriptionem, lectionem, retentionem et usum, omnibus et singulis Christi fidelibus, etiam specificâ et individuâ mentione et expressione dignis, sub pœnâ excommunicationis per contrà facientes ipso facto absque aliâ declaratione incurrendâ, interdicimus et prohibemus. Volentes, et apostolicâ auctoritate mandantes, ut quicumque supradictum librum penès se habuerint, illum statim atque præsentes litteræ eis innotuerint, locorum ordinariis, vel hæreticæ pravitatis inquisitoribus tradere, ac consignare omnino teneantur. In contrarium facientibus non obstantibus quibuscumque. Cæterùm propositiones in dicto libro contentæ quas apostolici censurâ judicii sicut præmittitur configendas duximus, ex gallico idiomate in latinum versæ, sunt tenoris qui sequitur, videlicet :

I. Datur habitualis statùs amoris Dei, qui est charitas pura, et sine ullâ admixtione motivi proprii interesse... Neque timor pœnarum, neque desiderium remunerationum habent ampliùs in eo partem. Non amatur ampliùs Deus propter meritum, neque propter perfectionem, neque propter felicitatem in eo amando inveniendam.

II. In statu vitæ contemplativæ, sive unitivæ, amittitur omne motivum interessatum timoris et spei.

III. Id quod est essentiale in directione animæ, est non aliud facere quàm sequi pedetentim gratiam cum infinitâ patientiâ, præcautione et subtilitate. Oportet se intra hos limites continere, ut sinatur Deus agere; et nunquam ad purum amorem ducere, nisi quando Deus per unctionem interiorem incipit aperire cor huic verbo, quod adeo durum est animabus adhuc sibimet affixis, et adeo potest illas scandalizare, aut in perturbationem conjicere.

IV. In statu sanctæ indifferentiæ anima non habet ampliùs desideria voluntaria et deliberata propter suum interesse; exceptis iis occasionibus, in quibus toti suæ gratiæ fideliter non cooperatur.

V. In eodem statu sanctæ indifferentiæ nihil nobis, omnia Deo volumus. Nihil volumus ut simus perfecti et beati propter interesse proprium, sed omnem perfectionem ac beatitudinem volumus in quantum Deo placet efficere, ut velimus res istas impressione suæ gratiæ.

VI. In hoc sanctæ indifferentiæ statu nolumus ampliùs salutem, ut salutem propriam, ut liberationem æternam, ut mercedem nostrorum meritorum, ut nostrum interesse omnium maximum; sed eam volumus voluntate plenâ, ut gloriam et beneplacitum Dei, ut rem quam ipse vult, et quam nos vult velle propter ipsum.

* *Voyez* la traduction de ce bref dans le mandement d'acceptation de Bossuet.

VII. Derelictio non est nisi abnegatio, seu sui ipsius renuntiatio, quam Jesus Christus à nobis in Evangelio requirit postquam externa omnia reliquerimus. Ista nostri ipsorum abnegatio, non est, nisi quoad interesse proprium..... Extremæ probationes in quibus hæc abnegatio, seu sui ipsius derelictio exerceri debet, sunt tentationes, quibus Deus æmulator vult purgare amorem, nullum ei ostendendo perfugium, neque ullam spem quoad suum interesse proprium, etiam æternum.

VIII. Omnia sacrificia, quæ fieri solent ab animabus quàm maximè disinteressatis, circa earum æternam beatitudinem, sunt conditionalia..... Sed hoc sacrificium non potest esse absolutum in statu ordinario. In uno extremarum probationum casu hoc sacrificium fit aliquo modo absolutum.

IX. In extremis probationibus potest animæ invincibiliter persuasum esse persuasione reflexâ, et quæ non est intimus conscientiæ fundus se justè reprobatam esse à Deo.

X. Tunc anima divisa à semetipsâ expirat cum Christo in cruce, dicens: *Deus! Deus meus! ut quid dereliquisti me!* In hâc involuntariâ impressione desperationis conficit sacrificium absolutum sui interesse proprii quoad æternitatem.

XI. In hoc statu anima amittit omnem spem sui proprii interesse, sed nunquam amittit in parte superiori, id est in suis actibus directis et intimis, spem perfectam, quæ est desiderium desinteressatum promissionum.

XII. Director tunc potest huic animæ permittere, ut simpliciter acquiescat jacturæ sui proprii interesse justæ condemnationi, quam sibi à Deo indictam credit.

XIII. Inferior Christi pars in cruce non communicavit superiori suas involuntarias perturbationes.

XIV. In extremis probationibus pro purificatione amoris, fit quædam separatio partis superioris animæ ab inferiori..... In istâ separatione actus partis inferioris manant ex omnino cæcâ et involuntariâ perturbatione; nam totum quod est voluntarium et intellectuale, est partis superioris.

XV. Meditatio constat discursivis actibus, qui à se invicem facilè distinguuntur..... Ista compositio actuum discursivorum et reflexorum est propria exercitio amoris interessati.

XVI. Datur status contemplationis adeo sublimis, adeoque perfectæ, ut fiat habitualis, ita ut quoties anima actu orat, sua oratio sit contemplativa, non discursiva. Tunc non ampliùs indiget redire ad meditationem, ejusque actus methodicos.

XVII. Animæ contemplativæ privantur intuitu distincto, sensibili, et reflexo Jesu-Christi duobus temporibus diversis... Primò in fervore nascente earum contemplationis.. Secundò, anima amittit intuitum Jesu Christi in extremis probationibus.

XVIII. In statu passivo... exercentur omnes virtutes distinctæ, non cogitando quòd sint virtutes. In quolibet momento aliud non cogitatur, quàm facere id quod Deus vult, et amor zelotypus simul efficit, ne quis ampliùs sibi virtutem velit, nec unquam sit adeo virtute præditos, quàm cùm virtuti ampliùs affixus non est.

XIX. Potest dici in hoc sensu, quod anima passiva et desinteressata nec ipsum amorem vult ampliùs, quatenus est sua perfectio et sua felicitas, sed solùm quatenus est id quod Deus à nobis vult.

XX. In confitendo debent animæ transformatæ sua peccata detestari et condemnare se, et desiderare remissionem suorum peccatorum, non ut propriam purificationem et liberationem, sed ut rem quam Deus vult, et vult nos velle propter suam gloriam.

XXI. Sancti mystici excluserunt à statu animarum transformatarum exercitationes virtutum.

XXII. Quamvis hæc doctrina (*de puro amore*) esset pura, et simplex perfectio evangelica in universâ traditione designata, antiqui pastores non proponebant passim multitudini justorum nisi exercitia amoris interessati eorum gratiæ proportionata.

XXIII. Purus amor ipse solus constituit totam vitam interiorem, et tunc evadit unicum principium, et unicum motivum omnium actuum, qui deliberati et meritorii sunt.

Non intendimus tamen per expressam propositionum hujusmodi reprobationem, alia in eodem libro contenta ullatenus approbare. Ut autem eædem præsentes litteræ omnibus faciliùs innotescant, nec quisquam illarum ignorantiam valeat allegare, volumus pariter, et auctoritate præfatâ decernimus, ut illæ ad valvas Basilicæ Principis Apostolorum, ac Cancellariæ apostolicæ, nec non Curiæ generalis in monte Citatorio, et in acie Campi Floræ de urbe per aliquem ex cursoribus nostris, ut moris est, publicentur, illarumque exempla ibidem affixa relinquantur; ita ut sic publicatæ, omnes et singulos quos concernunt, perinde afficiant, ac si unicuique illorum personaliter notificatæ et intimatæ fuissent: utque ipsarum præsentium litterarum transsumptis, seu exemplis etiam impressis, manu alicujus notarii publici subscriptis, et sigillo personæ in ecclesiasticâ dignitate constitutæ munitis, eadem prorsus fides tam in judicio quàm extra illud ubique locorum habeatur, quæ ipsis præsentibus haberetur, si forent exhibitæ vel ostensæ.

Datum Romæ apud sanctam Mariam Majorem sub annulo Piscatoris die XII martii MDCXCIX, pontificatûs nostri anno octavo.

J.-F. card. Albanus.

Anno à Nativitate D. N. J. C. 1669, indictione septimâ, die verò 13 mensis martii, pontificatûs autem sanctissimi in Christo Patris, ac D. N. D. Innocentii, divinâ Providentiâ Papæ XII, anno ejus octavo, supradictum breve affixum et publicatum fuit ad valvas Basilicæ Principis Apostolorum, magnæ Curiæ Innocentianæ, in acie Campi Floræ, ac aliis locis solitis et consuetis Urbis, per me Franciscum Perinum ejusdem sanctissimi D. N. Papæ cursorem.

Sebastianus Vasellus, Mag. Curs.

A la lecture d'une si sage constitution, on sentit d'abord que le Saint-Siége avoit compris à fond tout le mal, et en avoit voulu couper la racine. Par une première atteinte le livre est noté, *par le bruit qui s'éleva en France, que la doctrine n'en étoit pas saine*. Ce qui fut poussé si loin que *le Pape se crut obligé à l'examiner*. Voila donc la première chose qui se fait sentir dans le fait. En avançant, on trouve le livre plus précisément attaqué, quoique encore en général, lorsqu'avant que d'en venir aux propositions particulières on déclare que: *par la lecture et l'usage qu'on en feroit, les fidèles pourroient être induits à des erreurs déja condamnées par l'Église catholique*; ce qui a sa relation natu-

relle aux condamnations nouvellement prononcées par Innocent XI, dont la conformité avec les décrets du concile œcuménique de Vienne est assez connue.

Pour ne laisser aucun lieu à tant d'explications, où les défenseurs du livre sembloient mettre leur confiance, Sa Sainteté a expliqué qu'elle en condamnoit les propositions, *soit dans leur sens qui se présente d'abord*, OBVIO SENSU, *soit à raison de la connexion des opinions*, SIVE EX CONNEXIONE SENTENTIARUM : par où le saint Pontife fait sentir que, non content de condamner le sens naturel qui paroit d'abord dans le livre, il en a voulu pénétrer à fond toute l'intention, dans la liaison de ses principes.

L'auteur du livre, selon la promesse qu'on a pu voir dans sa lettre à Sa Sainteté, en avoit envoyé à Rome la traduction latine tournée en explications adoucies. Mais le Pape, sans s'y arrêter, non plus qu'à celles qu'il insinuoit dès sa lettre, condamne ce livre au sens naturel que l'original françois présentoit, *et en quelque langue qu'il soit imprimé*, QUOCUMQUE IDIOMATE : ce qui comprend même le texte latin, sur lequel l'auteur avoit demandé d'être jugé.

Le Roi, dont le zèle et la piété égalent la pénétration et les lumières, et qui n'avoit demandé au Pape qu'une décision prompte et précise, reçut avec une joie digne du fils aîné de l'Église, l'exemplaire du décret du Pape que monseigneur Delphini, nonce de Sa Sainteté, aujourd'hui cardinal, remit entre les mains de Sa Majesté, et le même ministre lui présenta peu de temps après le bref qui s'ensuit, du 31 de mars 1699.

INNOCENTIUS PAPA XII.

Charissime in Christo fili noster, salutem et apostolicam benedictionem. Novum ac præclarum specimen illius pietatis quam semper Majestas Tua præfert, potissimum verò ubi de catholicæ veritatis integritate agitur, percepimus ex regiis tuis ad nos litteris, sextâ decimâ labentis martii datis, quibus profiteris te summo studio præstolari hujus sanctæ Sedis judicium super doctrina contenta in libro antistitis Cameracensis, atque à nobis enixè postulas, ut moram omnem atque obicem, si quem fortè ab aliquibus interponi contigisset, quominùs definitiva prodiret sententia, removere auctoritate nostrâ velimus. Sanè ex ipso decreto quod nuper evulgari statimque ad te deferri jussimus, te jam cognovisse arbitramur, quæ fuerit ea in re obeundi muneris nostri justisque petitionibus tuis annuendi, pontificia nostra sollicitudo, cui profectò respondisse zelum eorum, quibus ad discutiendi ad promovendi hujusmodi negotii provincia demandata erat, persuasum te omnino esse volumus; Majestati interim Tuæ uberem bonorum copiam ab eorumdem largitore Deo precamur, et apostolicam benedictionem amantissimè impertimur.

Datum Romæ apud Sanctam-Mariam-Majorem sub annulo Piscatoris, die 31 martii 1699, pontificatûs nostri anno octavo.

Sign. ULYSSES-JOSEPH GOSSADINUS.

Et au dos,

Charissimo in Christo filio nostro LUDOVICO Francorum regi Christianissimo.

INNOCENT PAPE XII.

Notre très cher fils en Jésus-Christ, salut et bénédiction apostolique. Nous avons reçu une nouvelle et signalée preuve de la piété dont Votre Majesté fait toujours profession, principalement quand il s'agit de l'intégrité de la foi catholique, par sa lettre du 16 du présent mois de mars, dans laquelle vous nous assurez que vous attendez avec une extrême impatience le jugement du Saint-Siége, sur la doctrine contenue dans le livre de l'archevêque de Cambrai, et vous nous priez instamment d'empêcher par notre autorité tous les délais, et de lever tous les obstacles que certaines personnes auroient pu faire naître, pour retarder la publication de notre sentence définitive. Mais nous croyons que vous savez à présent, par le décret que nous venons de publier, et que nous avons donné ordre de vous remettre aussitôt entre les mains, quelle a été en cette occasion notre sollicitude pastorale à remplir nos devoirs et à satisfaire à vos justes instances. Vous devez aussi être persuadé que ceux qui ont été chargés de l'examen de cette affaire et d'en avancer le jugement, y ont correspondu avec zèle. Cependant nous prions Dieu, auteur de tout bien, de combler de ses graces Votre Majesté; et nous vous donnons de bon cœur notre bénédiction apostolique.

Donné à Rome, à Sainte-Marie-Majeure, sous l'anneau du pêcheur, le 31e jour de mars 1699, et le huitième de notre pontificat. *Signé* ULYSSES-JOSEPH GOSSADINO.

Et au dos,

A notre très cher fils en notre Seigneur Jésus-Christ, LOUIS, roi de France très chrétien.

Ce bref fait voir le grand zèle de Sa Majesté à procurer de la part du Saint-Siége une prompte décision de cette importante affaire, sans entrer dans le fond de la matière, dont elle attendoit le jugement de Sa Sainteté ; et en même temps le soin particulier que le Pape a eu de faire porter au Roi la décision aussitôt qu'elle fut prononcée, ainsi que monseigneur le nonce l'avoit exécuté.

Avant que ce bref du Pape eût pu arriver en France, Sa Majesté avertie, comme on vient de voir, du jugement du Saint-Siége, en témoigna sa joie au saint Père par cette lettre en date du 6 avril 1699.

LETTRE de la main du Roi au Pape.

TRÈS SAINT PÈRE,

Après avoir reçu par le nonce de Votre Sainteté la part qu'elle m'a fait donner de son jugement sur le livre de l'archevêque de Cambrai, je n'ai pas voulu différer à la remercier des peines et de l'application que le zèle infatigable de Votre Béatitude lui a fait apporter à la discussion de cette affaire. Les instances que j'ai faites à Votre Sainteté pour terminer au plus tôt cette dispute, étoient fondées sur la parfaite connoissance que j'avois du préjudice qu'elle causoit au bien de l'Église. L'intérêt que je prends à sa tranquillité m'oblige également à rendre des actions de graces à Votre Béatitude de l'avoir enfin procurée. I

me reste à souhaiter que Votre Sainteté puisse voir longtemps l'heureux fruit des soins qu'elle donne au gouvernement de l'Église, et qu'il plaise à Dieu d'accorder aux prières des fidèles la conservation d'un aussi grand Pape. Votre Sainteté doit être persuadée que j'y prends un intérêt particulier et personnel, et que je suis avec vénération, très saint Père, votre très dévot fils.

Signé LOUIS.

Cette lettre sera un monument éternel à la postérité, de la piété d'un grand Roi, et la part qu'elle lui a fait prendre à la tranquillité rendue à l'Église, qui avoit été altérée et le pouvoit être beaucoup plus par cette dispute, si elle n'avoit été si heureusement terminée.

La même lettre justifie encore la grande estime et l'affection filiale de Louis-le-Grand envers Innocent XII. Ce qui console et réjouit les vrais chrétiens, et sera d'un grand exemple aux siècles futurs.

Dieu donnoit une visible bénédiction à cet ouvrage ; la constitution du saint Père fit tout son effet sur l'esprit de monseigneur l'archevêque de Cambrai, qui, sans hésiter, déclara sa soumission absolue et sans réserve en ces termes :

MANDEMENT de monseigneur l'archevêque-duc de Cambrai.

François, par la miséricorde de Dieu et la grace du saint Siége apostolique, archevêque-duc de Cambrai, prince du saint empire, comte du Cambrésis, etc., au clergé séculier et régulier de notre diocèse, salut et bénédiction en notre Seigneur.

Nous nous devons à vous sans réserve, mes très chers Frères, puisque nous ne sommes plus à nous, mais au troupeau qui nous est confié. *Nos autem servos vestros per Jesum.* C'est dans cet esprit que nous nous sentons obligés de vous ouvrir ici notre cœur, et de continuer à vous faire part de ce qui nous touche sur le livre intitulé : *Explication des Maximes des Saints.*

Enfin notre saint Père le Pape a condamné ce livre avec les vingt trois propositions qui en ont été extraites par un bref daté du douze mars qui est maintenant répandu partout, et que vous avez déjà vu.

Nous adhérons à ce bref, mes très chers Frères, tant pour le texte du livre que pour les vingt-trois propositions, simplement, absolument, et sans ombre de restriction. Ainsi nous condamnons tant le livre que les vingt-trois propositions, précisément dans la même forme, et avec les mêmes qualifications, simplement, absolument, et sans aucune restriction. De plus, nous défendons sous la même peine, à tous les fidèles de ce diocèse, de lire et de garder ce livre.

Nous nous consolerons, mes très chers Frères, de ce qui nous humilie, pourvu que le ministère de la parole que nous avons reçu du Seigneur pour votre sanctification n'en soit pas affoibli ; et que, nonobstant l'humiliation du pasteur, le troupeau croisse en grace devant Dieu.

C'est donc de tout notre cœur que nous vous exhortons à une soumission sincère, et à une docilité sans réserve, de peur qu'on n'altère insensiblement la simplicité de l'obéissance pour le Saint-Siége, dont nous voulons, moyennant la grace de Dieu, vous donner l'exemple jusqu'au dernier soupir de notre vie.

A Dieu ne plaise qu'il soit jamais parlé de nous, si ce n'est pour se souvenir qu'un pasteur a cru devoir être plus docile que la dernière brebis du troupeau, et qu'il n'a mis aucune borne à sa soumission.

Je souhaite, mes très chers Frères, que *la grace de notre Seigneur Jésus-Christ, l'amour de Dieu et la communication du Saint-Esprit demeure avec vous tous. Amen.* Donné à Cambrai, le 9 avril 1699.

Signé François, *archevêque-duc de Cambrai.*

MANDATUM illustrissimi domini archiepiscopi ducis Cameracensis.

Franciscus, miseratione divinâ et sanctæ Sedis apostolicæ gratiâ, archiepiscopus dux Cameracensis, sancti romani imperii princeps, comes Cameracesii, etc. ; clero sæculari et regulari nostræ diœcesis, salutem et benedictionem in Domino.

Vobis, Fratres charissimi, nos totos debemus, quippe non jam nostri, sed gregi credito devoti sumus : *Servos autem vestros per Jesum.* Sic affecti, quæ nos attinent super libello cui titulus : *Placita Sanctorum explicita,* apertis præcordiis hic exponendum esse arbitramur.

Tandem opusculum cum XXIII propositionibus excerptis damnatum est brevi Pontificio martii, die 12 dato, quod jam vulgatum legistis.

Cui quidem brevi apostolico tam de libelli contextu, quàm de XXIII propositionibus simpliciter, absolutè et absque ullâ vel restrictionis umbrâ adhærentes, libellum cum XXIII propositionibus eâdem præcisè formâ iisdemque qualificationibus simpliciter, absolutè et absque ullâ restrictione condemnamus. Insuper et eâdem pœnâ prohibemus ne quis hujus diœcesis libellum aut legat aut domi servet.

Cæterùm, Fratres charissimi, quanquam humiliatur minister, haud deerit solatium, modò verbi ministerium, quod accepit à Domino, non sordescat in illius ore, neque eo minùs grex apud Deum gratiâ crescat.

Porro vos omnes ex animo adhortamur ad sinceram submissionem et intimam docilitatem, ne sensim marcescat illa erga Sedem apostolicam obedientiæ simplicitas, in quâ præstandâ, Deo misericorditer adjuvante, ad extremum usque spiritum vobis exemplo erimus.

Absit ut unquam nostri mentio fiat, nisi fortè ut meminerint aliquando fideles, pastorem infimâ gregis ove se dociliorem præbendum duxisse, nullumque obedientiæ limitem fuisse positum.

Oro, Fratres charissimi, ut gratia *Domini nostri Jesu Christi, charitas Dei et communicatio Spiritûs sancti maneat cum omnibus vobis.* Amen. Datum Cameraci, die 9 aprilis 1699.

Signatum Franciscus, *archiepiscopus dux Cameracensis.*

Les ennemis de l'Église parurent surpris d'un changement si soudain et si exemplaire, et ils eussent bien voulu ne le pas croire. Mais l'Église qui sait la grace attachée à l'obéissance, reconnut dans la soumission de cet archevêque, l'effet naturel de l'humilité chrétienne et de la subordination ecclésiastique. Il y a un premier évêque, il y a un Pierre préposé par Jésus-Christ même

à conduire tout le troupeau : il y a une mère Eglise qui est établie pour enseigner toutes les autres ; et l'Église de Jésus-Christ, fondée sur cette unité comme sur un roc immobile, est inébranlable.

On travailloit cependant à tirer l'utilité qu'on devoit attendre d'une constitution si solennelle, et à assurer par ce moyen la paix de l'Église. Le Roi par sa piété et par sa droiture se détermina d'abord aux voies les plus canoniques, et les plus conformes à l'ancienne tradition et aux maximes reçues de tout temps dans l'Église de son royaume, qui sont aussi celles de l'Église universelle. Mais on connoitra mieux ses intentions par la lettre de Sa Majesté, qu'on va transcrire, que par nos paroles.

LETTRE circulaire du Roi aux Métropolitains.

Monsieur l'archevêque de..... ou mon cousin, *à ceux qui sont cardinaux ou pairs.*

Le sieur archevêque de Cambrai ayant porté devant N. S. P. le Pape le jugement des plaintes qu'avoit excitées en différents endroits de mon royaume, et particulièrement en ma bonne ville de Paris, le livre qu'il y avoit fait imprimer en l'année 1697, sous le titre d'*Explication des Maximes des Saints sur la vie intérieure*, Sa Sainteté l'auroit fait examiner avec tout le temps, l'exactitude et l'attention que pouvoient desirer l'importance de sa matière et le caractère de son auteur, et l'auroit enfin condamné par sa constitution en forme de bref du 12 mars dernier, dont le sieur Delphini, son nonce, me seroit venu informer par ses ordres, et m'auroit présenté en même temps un exemplaire de ladite constitution : et j'ai appris dans la suite que ledit sieur archevêque de Cambrai en ayant été informé, avoit voulu être le premier à reconnoitre la justice de cette condamnation, et réparer par la promptitude de sa soumission le malheur qu'il avoit eu de l'attirer par les propositions qui étoient contenues dans son livre. Et comme il est également de mon devoir et de mon inclination d'employer la puissance qu'il a plu à Dieu de me donner, pour maintenir la pureté de la foi, et d'appuyer d'une protection singulière tout ce qui peut y contribuer, je vous adresse une copie de ladite constitution de notre saint père le Pape, vous admonestant, et néanmoins enjoignant d'assembler le plus tôt qu'il vous sera possible les sieurs évêques suffragants de votre métropole, afin que vous puissiez recevoir et accepter ladite constitution avec le respect qui est dû à notre saint père le Pape, et convenir ensemble des moyens que vous estimerez les plus propres pour la faire exécuter ponctuellement et d'une manière uniforme dans tous les diocèses ; et qu'après que j'aurai été informé de l'acceptation qui en aura été faite, et des résolutions qui auront été prises dans toutes les assemblées qui seront tenues à cette fin, je fasse expédier mes lettres-patentes pour la publication et exécution de ladite constitution dans toute l'étendue de mon royaume, terres, et pays de mon obéissance. Sur ce, je prie Dieu qu'il vous ait, Monsieur l'archevêque, ou Mon cousin, en sa sainte et digne garde.

Ecrit à Versailles, le vingt-deuxième jour d'avril mil six cent quatre-vingt-dix-neuf.

Signé LOUIS : *Et plus bas* : COLBERT.

Et au dos est écrit :
A mon cousin, etc. ou A monsieur l'archevêque de... etc.

Une pareille lettre fut adressée à M. l'archevêque de Cambrai, et elle commençoit ainsi : « Monsieur l'archevêque de Cambrai, ayant vu « par le mandement que vous avez fait publier « dans votre diocèse, et dont vous m'avez envoyé « un exemplaire, votre soumission pour la con- « damnation prononcée par N. S. P. le Pape, « contre le livre que vous avez fait imprimer en « l'an 1697, sous le titre d'*Explication des* « *Maximes des Saints sur la vie intérieure* ; « etc.

Toutes les paroles de cette lettre du Roi aux Métropolitains sont dictées par la religion et par la sagesse : mais ce qu'elle a de plus remarquable, c'est que Sa Majesté voulut exprimer que ce seroit seulement après qu'elle auroit été informée de l'acceptation de la constitution, et des résolutions qui auroient été prises dans toutes les provinces ecclésiastiques, qu'elle feroit expédier ses lettres-patentes *pour la publication et exécution de la même constitution par tout son royaume*. Par ce moyen, dans une matière où il s'agissoit de la foi, ce prince, aussi habile et intelligent que pieux, sut sagement prendre le parti que lui inspiroit la religion, et voulut que le sentiment des évêques précédât ses lettres-patentes.

La vérité qui parle au cœur, et tourne ceux des rois comme il lui plait, lui fit reconnoitre, que si dans les affaires temporelles la puissance royale doit marcher devant, comme celle qui est préposée de Dieu pour les gouverner ; dans les affaires de Dieu même et qui dépendent de sa révélation, elle ne fait que venir au secours de ses ministres sacrés, qui sont par leur caractère les dépositaires de la doctrine inspirée de Dieu. Ainsi, en cette occasion, ce grand Roi ne s'attribue d'autre autorité que celle d'assembler les évêques, selon la pratique perpétuelle des empereurs et des rois chrétiens, et en même temps il les assemble par la voie la plus canonique, c'est-à-dire par l'autorité sacrée de leurs métropolitains, qui, reconnue de tout temps dans toute l'Église, ne pouvoit venir que de la tradition des apôtres.

Toute l'Église de France s'épancha en actions de grace, et reconnut plus que jamais qu'elle avoit un roi à qui la sagesse étoit envoyée d'en-haut pour présider à ses conseils. Le succès répondit à son attente. On vit toutes les provinces, dans un pieux mouvement, par des assemblées où la force de la vérité se rendit sensible dans la parfaite unanimité de tant de provinces,

sans autre concert que celui que leur inspiroit la même lumière de la foi, la même suite de la tradition et le même esprit de la grace C'est ce qu'on va reconnoître dans le recueil des procès-verbaux des assemblées provinciales; et on avouera qu'il ne falloit pas laisser perdre, faute de les avoir ramassés ensemble, tant de témoignages de la foi, et tant de précieux monuments de la discipline ecclésiastique renouvelés en nos jours, sous la protection d'un prince si religieux.

(Suit l'analyse des procès-verbaux des assemblées provinciales, pour l'acceptation du Bref de N. S. P. le Pape, après quoi Bossuet continue :)

L'uniformité des provinces, et, pour parler encore plus précisément, le consentement unanime de tous les évêques de l'Église gallicane, paroît principalement en trois choses : dans la manière de recevoir la constitution apostolique dans le fond de la doctrine, et dans l'examen des formalités.

Pour ce qui regarde l'acceptation solennelle de la constitution, les évêques toujours attachés à la tradition, après avoir recherché les exemples des siècles passés, et en particulier ce qui s'étoit fait en la dernière occasion, qui étoit l'acceptation solennelle des constitutions d'Innocent X, et Alexandre VII, sur les cinq propositions, résolurent d'un commun accord, qu'à ce grand exemple et pour maintenir les droits sacrés des évêques, on y devoit procéder non par une simple exécution, mais toujours avec connoissance, et par forme de jugement ecclésiastique. Ainsi l'avoient entendu ces grands papes saint Innocent, saint Léon I, saint Simplice, saint Grégoire, saint Martin, saint Léon III, Jean VIII, Victor II, Eugène III, et les autres, dont les provinces alléguoient les autorités. Les Églises tenoient à honneur de citer les lettres des Papes qui leur étoient adressées, et celles que nos ancêtres leur avoient autrefois écrites dans le même esprit.

Le Pape, comme le chef et la bouche de toute l'Église, du haut de la chaire de saint Pierre, dans laquelle toutes les Églises gardent l'unité, annonçoit à tous les fidèles la commune tradition avec toute l'autorité du prince des apôtres : les évêques reconnoissoient dans le décret du premier Siége la tradition de leurs saints prédécesseurs toute vivante dans leurs Églises; et ce consentement parfait étoit la dernière marque de l'assistance du Saint-Esprit qui animoit tout le corps de l'Église catholique: c'étoit là cet examen que le grand pape saint Léon avoit tant loué. Ainsi, en reconnoissant la divine supériorité du premier Siége, les évêques se conservoient le dépôt de la tradition que Jésus-Christ leur avoit mis entre les mains ; et même selon l'ordre naturel, le premier jugement dans les questions de la foi. Mais en même temps ils avouoient que le premier Siége, lorsque le besoin de l'Église le demandoit, pouvoit commencer, pour être suivi avec connoissance par les Siéges subordonnés, en sorte que tout aboutit à l'unité catholique. On trouva même dans l'antiquité, et avec le consentement du grand pape saint Léon, un concours des provinces de l'empire, semblable à celui qui venoit de se pratiquer. Enfin les actes de ces assemblées sont un trésor d'érudition ecclésiastique, qui ne laisse rien à desirer sur l'ancien ordre de l'Église, sur l'autorité des canons, et sur les libertés aussi saintes que modestes et respectueuses que Jésus-Christ nous a acquises par son sang, et dont aussi les Églises chrétiennes ont toujours été si jalouses.

La chose étoit facile par le fond : les évêques étoient instruits de la matière par les disputes précédentes. Aussi les assemblées n'ont rien oublié de ce qui servoit à illustrer la matière. On est entré dans l'esprit de la censure apostolique en comparant les vingt-trois propositions condamnées, pour en bien connoître le sens par la liaison des principes [1]. Tous ont remarqué dans le livre, avec une nouvelle doctrine, une source d'illusions et de pratiques pernicieuses [2]; des prétextes à la négligence, de vaines précisions, des subtilités inconnues à toute la tradition, qui ôtoient le goût des vérités et des vertus évangéliques; un desséchement de l'oraison au lieu de la perfection qu'on en promettoit; une flatteuse nourriture de la vanité; la ruine de l'espérance, et un affoiblissement de l'attention qu'on doit avoir à Jésus-Christ et à ses mystères [3]. On a pénétré à fond la nature du faux amour pur, qui effaçoit toutes les anciennes et les véritables idées de l'amour de Dieu, que nous trouvons répandues dans l'Écriture et dans la tradition : celui qu'on veut introduire et établir à sa place est contraire à l'essence de l'amour, qui veut toujours posséder son objet, et à la nature de l'homme, qui desire nécessairement d'être heureux [4]: On condamne distinctement sur ce principe la prétendue sainte indifférence, et ce prétendu abandon total, où sous prétexte de soumission à la volonté de Dieu, qu'on appelle de bon plaisir, on fait consister le

[1] *Procès-verb. de Rouen, d'Albi.* — [2] *De Narbonne, de Bourges.* — [3] *De Rouen.* — [4] *D'Aix.*

plus saint exercice de la religion à sacrifier les ames à la damnation éternelle [1] : d'où suit une altération des véritables maximes et du langage des saints.

Le fond si bien pénétré fit passer unanimement toutes les provinces par-dessus certaines formalités, qui néanmoins furent remarquées avec autant de solidité que de respect, pour en éviter les conséquences. Il fut même sagement observé que M. l'archevêque de Cambrai, qui avoit le plus d'intérêt à rechercher les moyens d'affoiblir, s'il se pouvoit, la sentence qui le condamnoit, s'y étoit le premier soumis par acte exprès [2]. On remarqua avec joie les noms illustres des grands évêques qu'il avoit suivis dans cette action : et à l'exemple du roi, toutes les provinces s'unirent à louer cette soumission, montrant à l'envi que tout ce qu'on avoit dit par nécessité contre le livre, étoit prononcé sans aucune altération de la charité.

Après que les provinces eurent accepté unanimement avec respect et soumission la constitution apostolique, il restoit encore, que, selon la coutume immémoriale de tous les royaumes chrétiens, il plût à Sa Majesté d'appuyer de sa main royale, et d'ordonner l'exécution d'une décision si authentique. Ce qui fut fait en cette forme :

DÉCLARATION DU ROI,

Qui ordonne l'exécution de la constitution de N. S. P. le Pape, en forme de bref, du 12 mars 1699, portant condamnation d'un livre intitulé : Explication des Maximes des Saints sur la vie intérieure, *composé par M. l'archevêque de Cambrai.*

Louis, par la grace de Dieu, Roi de France et de Navarre : A tous ceux qui ces présentes lettres verront, salut. Les plaintes qui s'élevèrent en l'année 1697, en différents endroits de notre royaume, et particulièrement en notre bonne ville de Paris, au sujet du livre intitulé : *Explication des Maximes des Saints sur la vie intérieure*, composé par le sieur de Salignac-Fénelon, archevêque de Cambrai, l'ayant engagé de porter d'abord au Saint-Siége cette affaire qui étoit née dans le royaume, et de soumettre au jugement de notre saint père le Pape la doctrine qu'il y avoit expliquée, Sa Sainteté auroit fait examiner ce livre avec toute l'exactitude que méritent les choses qui regardent la foi ; et après y avoir travaillé elle-même durant un très long temps avec beaucoup de zèle et d'application, elle l'auroit condamné par sa constitution donnée en forme de bref le 12 mars dernier, et auroit ordonné en même temps au sieur Delphini, son nonce, de nous en présenter de sa part un exemplaire, et de nous demander notre protection pour la faire exécuter. Nous l'avons reçue avec le respect que nous avons pour le Saint-Siége et pour la personne de notre saint père le Pape ; et nous avons estimé à propos d'en envoyer des copies à tous les archevêques de notre royaume, avec ordre d'assembler les évêques leurs suffragants, afin qu'ils pussent accepter cette constitution dans les formes ordinaires, et que, joignant ainsi leurs suffrages à l'autorité du jugement de notre saint père le Pape, le concours de ces puissances pût étouffer entièrement des nouveautés qui blessoient la pureté de la foi, et dont on pouvoit abuser pour la corruption de la morale chrétienne. Ces assemblées ont eu le succès que nous en avions espéré, et nous avons vu avec beaucoup de plaisir, par les procès-verbaux qui nous ont été présentés, que les prélats de notre royaume, et même ledit sieur archevêque de Cambrai, reconnoissant dans la constitution de notre saint père le Pape, la doctrine apostolique, l'ont reçue avec le respect et la soumission qui est due au chef qu'il a plu à Dieu de donner sur la terre à son Église ; et nous ont supplié en même temps de faire expédier nos lettres-patentes pour la faire publier et exécuter dans notre royaume. Et comme nous ne nous servons jamais avec une plus grande satisfaction de la puissance qu'il a plu à Dieu de nous donner, que lorsque nous l'employons pour maintenir la pureté de la foi comme un Roi très chrétien, redevable à la bonté divine d'une si longue suite de graces et de prospérités, est obligé de le faire : A ces causes, nous avons dit, déclaré et ordonné, disons, déclarons et ordonnons, par ces présentes, signées de notre main, voulons et nous plaît, que ladite constitution de notre saint père le Pape en forme de bref, attachée sous le contre-scel de notre chancellerie, acceptée par les archevêques et évêques de notre royaume, y soit reçue et publiée, pour y être exécutée, gardée et observée selon sa forme et teneur. Exhortons à cette fin, et néanmoins enjoignons à tous les archevêques et évêques, conformément aux résolutions qu'ils ont prises eux-mêmes, de la faire lire et publier incessamment dans toutes les églises de leurs diocèses, enregistrer dans les greffes de leurs officialités, et de donner tous les ordres qu'ils estimeront les plus efficaces pour la faire exécuter ponctuellement. Ordonnons en outre que ledit livre, ensemble que tous les écrits qui ont été faits pour la défense des propositions qui y sont contenues, et qui ont été condamnées, seront supprimés. Défendons à toutes sortes de personnes à peine de punition exemplaire, de les débiter, imprimer, et même de les retenir. Enjoignons à ceux qui en ont de les rapporter aux greffes des justices dans le ressort desquelles ils demeurent, ou en ceux des officialités, pour y être supprimés : et à tous nos officiers et autres, auxquels la police appartient, de faire toutes les diligences et perquisitions nécessaires pour l'exécution de cette présente disposition. Défendons pareillement à toutes sortes de personnes, de composer, imprimer et débiter à l'avenir aucuns écrits, lettres ou autres ouvrages, sous quelque titre et en quelque forme que ce puisse être, pour soutenir, favoriser et renouveler lesdites propositions condamnées, à peine d'être procédé contre eux comme perturbateurs du repos public.

Si donnons en mandement à nos amés et féaux les gens tenant notre cour de parlement, que s'il leur appert que dans ladite constitution en forme de bref il n'y ait rien de contraire aux saints décrets, constitutions canoniques, aux droits et prééminences de notre couronne, et aux libertés de l'Église gallicane, ils aient à faire lire, publier et enregistrer ces présentes lettres, ensemble ladite constitution ; et le contenu en icelles garder et faire garder, et observer par tous nos sujets dans l'étendue du ressort de notredite cour, en ce qui dépend de l'autorité que nous lui donnons. Enjoignons au autre à notredite cour, et à tous nos autres officiers chacun en droit soi, de

[1] *Procès-verb. de Tours, d'Aix.* — [2] *De Paris.*

donner auxdits archevêques et évêques et à leurs officiaux le secours et aide du bras séculier, lorsqu'ils en seront requis dans le cas de droit, pour l'exécution de ladite constitution : car tel est notre plaisir ; en témoin de quoi nous avons fait mettre notre scel à ces présentes.

Donné à Versailles le quatrième jour du mois d'août, l'an de grace mil six cent quatre-vingt-dix-neuf, et de notre règne le cinquante-septième.

Signé LOUIS.

Et plus bas :

Par le roi, PHÉLIPPEAUX.

Et scellé du grand sceau de cire jaune.

Registrées, ouï et ce requérant le procureur-général du roi, pour être exécutées selon leur forme et teneur, et copies collationnées envoyées aux bailliages et sénéchaussées du ressort, pour y être lues, publiées et registrées. Enjoint aux substituts du procureur-général du roi d'y tenir la main, et d'en certifier la cour dans un mois, suivant et aux charges portées par l'arrêt de ce jour. A Paris, en parlement, le quatorzième jour d'août mil six cent quatre-vingt-dix-neuf.

Signé DONGOIS.

Cette déclaration a été aussi enregistrée dans tous les autres parlements du royaume.

Pour ne rien omettre d'une procédure qui servira de modèle aux siècles futurs, on doit ici remarquer qu'après avoir supprimé le livre dont il s'agissoit, le roi, à la très humble supplication, et selon les vœux exprès de la plupart des provinces, a pareillement supprimé tous les autres livres imprimés et publiés pour la défense des propositions condamnées, et défendu par avance à toute sorte de personne d'écrire pour les soutenir, favoriser et renouveler, à peine d'être procédé contre eux comme perturbateurs du repos public.

Cette précaution étoit nécessaire contre les diverses explications qu'on donnoit au livre avant la constitution et depuis : elle l'est encore contre quelques inconnus qui ont continué d'écrire en sa faveur, de quelque manière que ce soit, pendant que la soumission de l'auteur lui fait garder le silence.

Ainsi fut consommé le grand ouvrage que le plus sage de tous les rois s'étoit proposé. Il avoit voulu recevoir les avis des évêques de son royaume assemblés canoniquement dans leurs provinces sous leurs métropolitains, avant que de donner ses lettres-patentes pour l'exécution de la constitution apostolique : Sa Majesté en ordonne l'expédition après les avoir reçus ; et sa Déclaration, publiée dans tout le royaume, s'explique en des termes qui se font si bien remarquer par leur propre force, qu'il n'est pas besoin de les répéter.

L'arrêt d'enregistrement de la déclaration au parlement de Paris, donné le quatorze d'août mil six cent quatre-vingt-dix-neuf, se conserve dans des registres révérés par tout le royaume, et sera un monument immortel de la parfaite concorde et du concours unanime du sacerdoce et de l'empire sous LOUIS-le-Grand.

FIN DU HUITIÈME VOLUME.

TABLE DES MATIÈRES

CONTENUES DANS CE VOLUME.

Pages.

LIVRE II.

De la suppression des actes de foi.

LIVRE III.

De la suppression des demandes, et de la conformité à la volonté de Dieu.

LIVRE IV.

Où il est traité plus à fond de la conformité à la volonté de Dieu.

LIVRE V.

Des actes directs et réfléchis, aperçus et non aperçus, etc.

LIVRE VI.

Où l'on oppose à ces nouveautés la tradition de l'Église.

Pages.

LIVRE VII.

De l'oraison passive, de sa vérité, et de l'abus qu'on en fait.

LIVRE VIII.

Doctrine de saint François de Sales.

LIVRE IX.

Où est rapportée la suite de la doctrine de saint François de Sales, et de quelques autres saints.

SOMMAIRE DE LA DOCTRINE

DU LIVRE QUI A POUR TITRE :

EXPLICATION DES MAXIMES DES SAINTS, ETC.

Des conséquences qui s'en ensuivent; des défenses et des explications qui y ont été données. *En latin et en françois*.

DIVERS ÉCRITS OU MÉMOIRES

SUR LE LIVRE INTITULÉ :

EXPLICATION DES MAXIMES DES SAINTS, ETC.

Avertissement sur les écrits suivants, et sur un nouveau livre de M. l'archevêque de Cambrai, imprimé à Bruxelles.

QUESTION IMPORTANTE.

Si l'état d'une ame parfaite qui se croit damnée, est autorisé par l'exemple et par la doctrine de saint François de Sales, ou par les XXXIV Articles d'Issy.

PRÉFACE SUR L'INSTRUCTION PASTORALE,

DONNÉE A CAMBRAI, LE 15 DE SEPTEMBRE 1697.

Section i. Proposition du sujet.

Pages.

Section ii. *Première partie* : Question : Si l'Instruction pastorale justifie l'explication des Maximes des saints.

Section iii. Le dénouement de l'auteur détruit par ses propres termes.

RÉPONSE

A QUATRE LETTRES DE M. L'ARCHEVÊQUE DE CAMBRAI.

DE NOVA QUÆSTIONE TRACTATUS TRES.

MYSTICI IN TUTO :

SIVE DE S. THERESIA, DE S. JOANNE A CRUCE, ALIISQUE PIIS MYSTICIS VINDICANDIS.

PARS PRIMA.

Mystici palàm oppugnati à domino Cameracensi.

PARS SECUNDA.

In quâ solvuntur spiritualium auctoritates à D. Cameracensi objectæ.

SCHOLA IN TUTO,

SIVE DE NOTIONE CHARITATIS, ET AMORE PURO.

QUIETISMUS REDIVIVUS.

RELATION SUR LE QUIETISME.

REMARQUES

SUR LA RÉPONSE DE M. L'ARCHEVÊQUE DE CAMBRAI A LA RELATION SUR LE QUIETISME.

CONCLUSION.

FIN DE LA TABLE.